ФИЛОСОФСКОЕ УМОРАСПОЛОЖЕНИЕ

Курс лекций по введению в философию

Nota bene

«Чьи только учения я ни слышал, никто не дошел до понимания, что мудрое ото всего отлично» (Гераклит).

«…Человек, если он подлинно философ, достойный этого имени и одаренный от бога, услыхав это, считает, что слышит об удивительной открывающейся перед ним дороге и что теперь ему нужно напрячь все силы, а если он не будет так делать, то не к чему и жить. <…> Его каждодневный образ жизни таков, что делает его в высшей степени внимательным, памятливым и способным мыслить и рассуждать; он ведет умеренную, трезвую жизнь, жизнь же противоположную этой он навсегда возненавидит. <…> Только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно, как свет, засиявший от искры огня, оно возникает в душе и потом уже само себя питает» (Платон).

«Философия… всецело предоставлена свободной потребности субъекта. Ничто не побуждает последнего заниматься ею. Потребность в ней там, где она существует, должна, напротив, выдержать напор всякого рода заподазриваний и отсоветований. Существует лишь некая внутренняя необходимость, которая сильнее субъекта, – необходимость, которая не дает ему покоя и неустанно побуждает его дух двигаться дальше. <…> Таким образом, не поощряемое со стороны никаким авторитетом, объявленное, напротив, чем-то излишним, опасным или, по крайней мере, сомнительной роскошью, занятие этой наукой тем более

свободно, чем более его источником является лишь интерес к предмету и истине. <…> Основательный и глубокий интерес к ней уединен в себе и не криклив, обращаясь к внестоящим. Пустые и поверхностные умы быстро решают вопросы и спешат высказать свое мнение; но кто серьезно относится к предмету, который велик сам по себе и может быть удовлетворительно постигнут только путем полного его развертывания, требующего долгого и упорного труда, тот надолго погружается в предмет и изучает его в тиши» (Гегель Г.).

«Даже Бога должен оставить тот, кто хочет поставить себя в начальную точку истинно свободной философии. Здесь это значит: кто хочет это удержать, тот это потеряет, и кто это отдает, тот это найдет. Только тот достиг основания самого себя и познал всю глубину жизни, кто однажды все оставил и сам был оставлен всем, для кого все потонуло и кто увидел себя наедине с бесконечным: великий шаг, сравненный Платоном со смертью» (Шеллинг Ф.).

«Философ: это человек, который постоянно переживает необыкновенные вещи, видит, слышит, подозревает их, надеется на них, грезит о них, которого его собственные мысли поражают как бы извне, как бы сверху и снизу, как привычные для него события и грозовые удары; который, быть может, сам представляет собою грозовую тучу, чреватую новыми молниями; это роковой человек, постоянно окруженный громом, грохотом и треском и всякими жутями. Философ: ах, существо, которое часто бежит от самого себя, часто боится себя, – но которое слишком любопытно для того, чтобы постоянно снова не „приходить в себя“, не возвращаться к самому себе» (Ницше Ф.).

«Где я? Кто я? Как я пришел сюда? Что это за вещь, которую называют миром? Что это слово значит? Кто тот, кто заманил меня в бытие и теперь покидает меня? Как я оказался в этом мире? Почему со мной не посоветовались, почему не познакомили с его обычаями, а просто сунули в один ряд с другими, как будто я был куплен у некоего „продавца душ“? Как я обрел интерес к этому большому предприятию, которое называется реальностью? И почему я вообще должен иметь интерес к нему? Что это, моя добровольная забота? И если я вынужден принять в нем участие, где директор? Я хотел бы сделать ему мои замечания. Никакого директора нет? Но к кому я тогда обращусь с моей жалобой? Существование, безусловно, есть полемика – и могу ли я просить, чтобы и моя точка зрения была принята к рассмотрению? Если нужно принять мир таким, каков он есть, не лучше ли было бы вовсе не узнавать, каков он?» (Кьеркегор С.).

«Мы философствуем не временами, но постоянно и необходимо, поскольку мы существуем как человеки. Присутствовать в качестве человека, значит философствовать. Животное не может философствовать; Бог не нуждается в философствовании. Философствующий Бог не был бы Богом вообще, потому что существо философии в том, что она есть конечная возможность конечного человека» (Хайдеггер М.).

«С одной стороны, быть философом – это нечто идеально надменное. Философ – человек, существо, заново создающее мир, определяющее или хотя бы предполагающее всеобщность своего индивидуального мышления. Поразительная надменность, просто наглость! Где-то, если чуточку перейти грань, то это нечто, переходящее в шизофрению, в манию величия. Поэтому для философа исключительно важно сохранять глубокую иронию по отношению к самому себе и

своему делу… И своему миру. И, вместе с тем, не отказываться от ощущения, что он действительно актуализирует какую-то, никем другим не актуализированную возможность всеобщего вечного бытия. <…>

Но с этим связана и вторая модальность, второе определение образа философа. Это – какая-то дикая уязвимость, невероятная беззащитность, неуверенность, сомнение… Философ творит мир „из ничего“, на кончике пера, в пределе воображения. И эту свою близость к Ничто всегда чувствует настоящий философ. Он всегда чувствует близость этого Ничто, близость пустоты. Он, в этом плане, страшно беззащитен – и своим одиночеством, и своей жаждой вступать в общение с другими людьми. Его бытия, его мысли почти что нет – вот-вот… и начнется абсолютное небытие, вот-вот… и начнется бытие впервые… Нет существа более беззащитного и уязвимого, чем философ!» (Библер В.).

Предисловие

Эта книга содержит переработанные и расширенные лекции, которые я на протяжении ряда лет читал для первокурсников философского факультета РГГУ. Книга никогда не появилась бы на свет без великодушного и самоотверженного труда моих студентов и слушателей. Лекция сама по себе уже есть продукт сотрудничества говорящего и тех, к кому он обращается, кого заранее предвосхищает, чьи сомнения, вопросы, возражения соавторствуют в его слове. Если же говоримое записывается, затем расшифровывается и предоставляется автору на редакторскую доработку, сотрудничество несомненно. Поэтому прежде всего хочу от всей души поблагодарить моих щедрых сотрудников в создании этой книги, тех, чье участие мне известно: Сергея Баранова, Данилу Мещерякова, Дмитрия Рындина, Олесю Рындину и Дмитрия Хаустова.

Курс назывался «Введение в специальность» и был мною разделен на две части: «Философия как уморасположение» и «Философия как специальность».

Здесь представлена только первая часть.

Мне казалось, что тем, кто собирается войти в своеобразное дело философии, важно с самого начала приметить и взять во внимание, что расположение человека к философии, ну и соответственно, само философское уморасположение особенное. Греки придумали для него слово «философия», и оба составляющих – «филия» и «софия» – значимы для его смысла. Стоит задуматься над этим, прежде чем спрашивать, как, где, почему в человеке вообще зарождается философская озадаченность, как наша мысль обращается в философскую. Прежде чем знакомить студентов с учениями, школами и направлениями, стоит вместе подумать о том, в каком «расположении духа» возникают вопросы, на которые они отвечают, рождаются замыслы, да и что, собственно, задумывается. Возможно, внимание к такому месторождению философии позволит вернее, адекватнее понять и смысл этих учений.

Первым делом мы обратим внимание на обстоятельство, с самого начала сопровождающее занятие философией, но обычно исчезающее в тени возводимых ею мирозданий, а именно: что обращает человека к этому странному занятию, что располагает его к философии, чем он тут захватывается? В XX веке этот оборот философского дела был замечен и продуман в экзистенциализме, но так и остался некой чертой, характерной будто бы только для этого направления.

Вообще-то любое занятие – ученого, политика, художника, – если оно развертывается как призвание, предполагает захваченность всего человеческого существа тем, что его призвало, вызвало к соучастию в деле. Это всегда – не только в *фило*-софии – филия-любовь. Призывается все существо и ответ ожидается всем существом. Тогда вопрос: что же занимает философа или что и как зовет в призвании философа, что, следовательно, производит человека в философа своим вызовом? Пока мы знаем это только под смутным

именем «софия», мудрость. Знаем также, что «мудрость» имеет в виду каким-то образом все, в отсутствие же этого образа скорее не имеет в виду ничего особенного.

Итак, прежде чем очертится философское уморасположение, мы имеем дело с неким умонастроением, даже просто настроением [1]. Мы подходим к границе, на которой философия соприкасается с лирикой. Лирика же граничит с философией, разумеется, не там, где поэт изрекает какие-то «мудрые мысли», а там, где сказывается, как все существо человека пронизано той озадаченностью, в которой философия узнает свою, но как некое лирическое волнение. Что же это за озадаченность? Каким образом то, к чему обращена филия-любовь, может озадачивать? Если мудрым человеком – в отличие от умного, сообразительного, знающего… – традиционно считается тот, кто некоторым образом хранит в себе общезначимое, будь это мудрое наставление или правый суд, значит ли это, что философ как раз общезначимым-то и озадачивается?

Для начала мы доверимся (уже доверились) самому слову, которым философия наименовала себя в Древней Греции, пожалуй, в VI в. до н. э., и которым философия именует себя поныне. Слово это говорит о «филии», что значит «любовь», «стремление», «дружеское расположение». Говорится о любви к «софии», что мы переводим «мудрость», значит, философия по-русски будет любомудрие, но таким переводом мы, признаться, не очень разъяснили дело.

Некий намек, впрочем, тут дан. Кое-что это слово уже подсказывает, а именно: речь, во-первых, не о расположении к чему-то особому, а как-то ко всему; во-вторых, в отличие от космо-логии, социо-логии, психо-логии… философия все-таки не софиология. Правда, другое традиционное имя философии – метафизика, понять которую как науку, даже как высшую науку ничего не стоит, но мы пока поверим, что филия-любовь, называющая расположение ума, в котором развертывается философская мысль, имеет прямое отношение к тому, как эта мысль мыслит, а следовательно, и что она понимает. *Филия*, скажем мы, что-то иное, чем *логия* научных исследований, хотя и мир, и общество, и душа человека, и все «предметы» исследований как-то входят во внимание этой всеобъемлющей *филии*. Расположение познающего ума к предметам своего исследования не то, что расположение философской *филии*. Да и софия, если присмотреться, какой-то странный – всеобъемлющий – «предмет», предмет в кавычках, а если не предмет, то что?

Возможно, слово «*филия*» называет некое ученическое расположение, и речь идет о стремлении к некой универсальной мудрости, данной в традиции, в мифе или религии? Тогда философия это занятия неофитов, которым предстоит ученически послушное посвящение в «мудрость»? Но какую? Посвящение ведь начинается с инициации: в нашем общем мире надо исчезнуть, чтобы родиться в мире софии. Какой? Мы ведь не религию выбираем, а философией имеем в виду заняться. Какой?

Легендарный Пифагор, который, говорят, первый назвал себя философом, кажется, так и объяснял это слово: «Мудры только боги, а мы – лишь любители мудрости». Так, в смысле посвящения в божественную мудрость это изречение и понимается, но при этом забывают, что легендарный Пифагор считался посвященным во все премудрости ойкумены, а исторический Пифагор был главой религиозной общины. Если так, назвав себя «фило-соф», а не «софос», Пифагор имел в виду не посвящение, положим, в свою мудрость, а, напротив, отстранение истинного любомудра ото всего, что у людей слывет за мудрость. Если это и посвящение, то в ревнивую любовь, не признающую притязаний традиционных мудростей на звание самой мудрости.

Первый урок – назовем его пифагорейским – будет для нас таким: философы посвящают не в мудрость, а в особое к ней расположение, дружеское, где между философом

---

[1] М. Хайдеггер использует здесь значения слов, производных от der Stimme (голос): stimmen – быть в согласии, соответствовать, die Stimmung – настроение, расположение духа. По его примеру можно в русском «настроении» расслышать и «строй», и «настройку» (согласие) инструмента, и «настройку на» внимание.

и софией сохраняется отношение дружбы других друг другу. Соответственно, и воображаемая (или мыслимая) «община» философов может быть понята как содружество других друг другу друзей мудрости[2]. Если София освящена традицией, философ со своей любовью-стремлением размещается вне традиции, между традиций.

С этим связан и другой урок, а именно: философы не исследуют «мудрость», как теоретики свои предметы, напротив, они скорее исследуют то, каким образом мудрость, в свете которой теоретики (или богословы) ведут свои исследования, есть лишь возможная мудрость.

Парадокс философского уморасположения в том, что это влечение, всерьез эротическое влечение, которое, однако, обращается в отстранение, отступление от любимого. Это влечение к любимому, стремящееся не овладеть им, а учредить в полноте его собственного – другого – бытия. Только в напряжении такого – отстраняющего – влечения вообще устанавливается уморасположение теоретика (зрителя, умозрителя), оно обусловлено философски увлеченным вниманием. Однако, если теоретик рассматривает вещи в свете, уже так или иначе, естественно или сверхъестественно раскрытого мира, в свете его мудрости, то внимание философа обращено вспять, оно эпистрофично (если воспользоваться термином неоплатоников). Внимание философии обращено к первоначалу, к тому, как полагаются (или предполагаются) основоположения, к источнику света.

Теперь может стать яснее суть того уморасположения, что со времен Платона и Аристотеля считается началом философии, а именно удивления. Это удивление не чем-то в мире или по ту сторону, а самим миром как таковым, а именно его само-собой-разумеемостями, само-очевидностями, необходимостями. Тут вернее слово изумление, если умом считать тот, в котором существует все, разумеемое само собой. Пожалуй, и сума-сшествие.

Еще иным способом философское уморасположение очерчивается, если принять во внимание его соотношение с соседями-конкурентами. Мы уже заметили такие границы с наукой, с поэзией, с традицией, теперь греческая философия подсказывает еще две: философ находится между «софосом»-мудрецом с одной стороны, и «софистом» – с другой. Это не столько конкуренты, сколько соблазны философа: строить метафизические мироздания, развертывать мировоззрения, как мудрец-софос, или же как софист-знаток, преподавать философские «доксы», заниматься критическим анализом текстов, риторикой и двусмыслицами философского языка, деконструкцией… В греческой философии ее влечение к превращению в метафизическую мудрость предельно представлено неоплатонизмом, а софистическая аналитика – скептицизмом. Граница с поэзией намечена трагедией, а граница с науками тем, что можно назвать апоретикой: раскрытием логических апорий (тупиков), кроющихся в фундаментальных теоретических понятиях (единица, точка, место, время, целое…).

Можно предполагать, что и в другие эпохи мы найдем соответствующие границы, очерчивающие собственное место философии.

Эпоха, именуемая Средневековьем, знакомит нас с другим положением философии – служебным. В любом мире, где господствует свет некой мудрости самой по себе, любовь к мудрости будет, мы уже говорили, педагогом, пропедевтом, просветителем в этой мудрости. В Новое время философия точно так же находится на службе, можно сказать, в положении служанки, на этот раз не богословия, а науки («наукоучение», гносеология, методология познания…). А что же у эллинов? Думаю, мы не сильно ошибемся, если скажем, вспоминая платоновское «Государство», что Платон мыслил ее на службе «политии», строительства благоустроенного сообщества.

---

[2] Для краткости передам мысль игрою с этим словом: *друг* это и любящий, расположенный к тебе друг, и *другой*, любящий тебя не относительно себя (в меру пользы или удовольствия, получаемого от тебя), а абсолютно, ради твоего собственного, другого ему бытия. Чтобы опереться на авторитет, замечу, что примерно так содружество философов понимает Аристотель в «Никомаховой этике».

Однако неуемное вопрошание, раз и навсегда расположившееся в сократической беседе, далеко уводит мысль от благонамеренных дел, судьба Сократа в «Государстве» Платона, кажется, была бы не менее плачевна, чем в демократических Афинах. Служебная роль философии лукава и опасна для господства тех господ, кто рискует нанять такую служанку. Кто берется что-то обосновать, тот подрывает основы.

В мире другой эпохи, другой – религиозной (христианской) – софии сократическому расспросу-допросу соответствует исповедь. «Исповедь» Августина это своего рода само-допрос перед лицом всевидящего Бога – и перед всеми людьми – но одновременно и расспрашивание Бога о нем самом. Если увидеть в «Исповеди» форму философского уморасположения, придется признать, что философствование, где бы и когда бы оно ни велось, есть своего рода исповедь перед всеми, предельная откровенность, от которой ничто, никакие темные уголки души и закоулки мира не могут укрыться. Нет ничего более антифилософского, чем сокровенная мудрость, в философии мы со всем своим умом и его мудростями выходим на всеобщий позор. Можно сказать с отвагой и дерзостью Гегеля: «Сила духа лишь так велика, как велико ее внешнее проявление, его глубина глубока лишь настолько, насколько он отваживается распространиться и потерять себя в своем раскрытии»[3].

Декарт открыл другую грань философского уморасположения, он обратил пристальность исповеди в методическое сомнение. Это не сомнение скептиков, а понимание самого знания как орудия сомнения. Здесь он наследник «науки незнания» Николая Кузанского. Мир раскрывается под взором тотального сомнения как безмерная, неведомая и посторонняя (вот уж поистине другая) мыслящему (=сомневающемуся) человеку-субъекту реальность. Между неведомой реальностью и реальностью сомневающегося субъекта открывается пропасть. Этот субъект предстоит не личному Богу, а несоизмеримому с ним бытию неведомого мира. А ведь это чрезвычайно странное уморасположение: вне мира. Самоотверженное сомнение картезианского «я» выбрасывает его из мира, из собственного тела, из собственной души, его несомненное бытие есть бытие сомнения, то есть бытие не-бытия в мире. Тогда среди аспектов философского уморасположения, примеченных до сих пор, – любовь-дружба, удивление-изумление, восхищение, исповедальное предстояние – открывается еще один: паскалевский ужас, расположение, в котором человек находит себя заброшенным в картезианский мир, всячески несоизмеримый с человеком. Расположение это остается, однако, уморасположением. По известному изречению Паскаля, человек это малая тростинка в безмерной со всех сторон Вселенной, но эта тростинка мыслящая, причем мыслящая методично, добавит Декарт. В лабиринте безмерного мира у человека в руках есть нить метода, которая позволяет превратить чудовищную мощь мира в могущество человека, возможно, не менее чудовищное. Стоит поэтому не забывать, что метод в смысле Декарта это не только метод научного познания и технического овладения, но и методическое сомнение. Именно этой стороной – сомнением внутри познания – научный метод входит в расположение философского ума.

Еще один оборот философского уморасположения обнаружен и выдвинут на первый план «коперниканской революцией» Канта. Мысль как бы заметила себя, свое мыслительное устройство, заметила первичность (априорность) собственного расположения и собственного устройства относительно мира. Мы назовем этот аспект или оборот уморасположения кантовским термином «трансцендентальность». Это значит: мир, каким он является научному познанию, в условиях опытной данности и теоретической разумности, соответственно, условен, а каков он безусловно, остается скрытым от познания, но необходимо мыслимым. Это значит: картина научного мира никогда не есть сам мир, она только набрасывается в горизонте, в идее некоего софийного мира, но идея эта остается регулятивной. Философское внимание располагается как бы между картиной и тем, чего это

---

[3] *Гегель Г.* Феноменология духа. Предисловие // *Гегель Г.* Соч. Т. IV. М. 1959. С. 5.

картина, оно за полотном, держит в уме отличие мира опытного знания (феномен) от другого (ноумен). Рядом с полотном научной картины не трудно будет различить иные трансцендентальные средостения, которые теми же условными конструкциями, что являют мир, иное в нем скрывают. Например, «символический мир» вообще (язык, миф, семиотические структуры), «жизненный мир» трансцендентальной феноменологии…

Мы завершаем наш беглый обзор разных аспектов философского уморасположения тем, что обращаем внимание еще на одну его особенность, открывающуюся по мере того как человек замечает свою историческую жизнь, а также жизнь в мире разных миров (как бы трансцендентальных софий, можем мы теперь добавить). Гегель первый взял всерьез историческое расположение философского ума. Ум историчен не потому, что мы попали в историю, а потому, что сам «историчен». История входит в его внутреннее расположение, в собственную жизнь. В форме истории философии и только в этой форме, заявил Гегель, мы имеем саму философию. Значит, только теперь, когда прошла (?) история, мы попали в собственное расположение философии. Дело не в том абсурде, будто философия с Гегелем закончилась, прямо наоборот: только получив в истории философии философское образование, философски образовавшись, мы попадаем в то положение, когда можем философствовать так, чтобы предшественникам, среди которых Платон, Аристотель и… не стыдно было.

И последнее. Философию можно выстроить в историю, где каждая система или учение будут «моментами» (говоря по-гегелевски) в истории единого разума, но и здесь философия не так существует, как растущая, развивающаяся наука. Каждый раз, когда можно говорить о существенном философском принципе, основоположении, речь идет о чем-то раз-и-навсегда. Другое основоположение не продолжает, а начинает заново. Кажется поэтому, что философия вообще несостоятельна: софийный мир, казалось, обретенный, отменяется целиком, стирается губкой с классной стены, и все начинается с начала. Но что если не в принципе-начале, а в начинании с начала и есть вся суть дела?

Положение, которое рождает философскую озадаченность и позволяет мыслить строго философски, это положение у начала, при начале. Направление философской мысли не прогрессивно, а эписторфично, мысль идет вспять, к началу. Сфера начал, их возможность, логика предполагания возможных основоположений, – вот как можно теперь увидеть расположение философского ума. Это не положение над (meta) некоего обобщающего и направляющего надсмотрщика, а положение между (inter), на границах, положение переводчика. Положение ума как места возможного общения разных умов, разных софийных миров, разных сфер, понятых в этом общении на границах как аспекты, грани, обороты целостного опыта бытия.

Иначе говоря, в расположении философии, когда и если таковому находится место и время, настоящий, состоявшийся, всесторонне сбывшийся исторически-эпохальный или само быт но-культурный мир продумывается в его начале как опыт возможного бытия миром, как опыт о бытии.

Киев. 18 марта 2017 г.

Лекция 1
Отвага мыслить

Узнай себя.
(Дельфийский оракул)

Стань самим собой, научаясь.
(Пиндар)

Введение в философию предполагает введение в некоторое общение. Философия отличается от всех других наук тем, что она не может быть изложена. Впрочем, даже если бы я решил изложить ее от начала до конца, то спрашивается, какую именно. Свою собственную? Но вас интересует не моя собственная философия, а философия вообще. У каждого философа некоторым образом своя система и своя школа – что же я буду излагать? Платонизм, аристотелизм, картезианство, Гегеля, Хайдеггера или Деррида – кого? Обычно имеют в виду историю философии, но снова встает вопрос: не превращает ли такое историческое изложение философию в нечто ей вовсе не свойственное, в форму доктрин, учений?

Философская мысль существует в режиме обсуждения, она готова к обсуждению, а не к изложению. Конечно, и тут есть опасность, опасность – превратить философию в такую «разболтанную болтовню» обо всем вместо того, чтобы внимательно вдумываться в сказанное. Вот и еще парадоксальный поворот той же самой философии: она предполагает свободные разговоры, свободную возможность отвлечься, а вместе с тем нет ничего более важного, ценного и значимого в философии, чем вдумчивость, внимательность, сосредоточенность. Опять две стороны, которые с трудом соединяются.

Как бы там ни было, а ситуация разговора, расположения людей к разговору, обсуждению, – это вообще стихия мысли, для философии же, что вода для рыбы. Так что пускай мы будем рисковать тем, что провалимся в эту «разболтанную болтовню», но все-таки не будем превращать это в изложение каких-то максим, каких-то суждений, утверждений, исходящих от меня и вами только регистрируемых. Это антифилософский подход к любой философской теме. Философия не может так существовать.

> [Поэтому не надо стесняться вопросов под тем предлогом, что они, дескать, глупые. Глупых вопросов не бывает, а бывает только глупое самомнение, а именно – когда я думаю, что я знаю, а на самом деле не знаю. Философия, как известно, изобрела, придумала и сочинила огромное количество всяких терминов: «субстанция», «трансценденция», «трансценденталия», а нынче вообще какие-то «складки», «подписи» и так далее. Так вот, как только я по неосторожности употреблю слово, которое вам неизвестно, пожалуйста, не стесняйтесь, спросите. А еще лучше, если вы меня самого поймаете на том, что я сказал слово, которое не очень-то понимаю. Это очень плохо, и такими словами говорить нельзя. Не стесняйтесь обнаружить, что вы незнающие, глупые, невежественные. Это гораздо лучше, чем прятать невежество под мнимым знанием.]

Для начала я хотел бы прочитать один текст весьма солидного философа, а именно Платона. По некоторым мнениям, Платон вообще чуть ли не единственный философ, так что всю европейскую философию XX века можно считать не более чем комментарием к Платону. Это конечно же немножко преувеличенно. Европейскую философию можно считать заметками на полях также и к Аристотелю, или к Фоме Аквинскому, или к Декарту и так далее, т. е. философия каждого философа претендует на такую абсолютность – или это не философия. Вот вам еще один парадоксальный поворот.

Отсюда понятно, что занятие философией – это особое занятие, оно не похоже на занятие другими науками. И об этом, в частности, нам говорит Платон. Он говорит это на старости лет, пережив горький опыт. Он всю жизнь хотел не просто философствовать, рассуждать, выяснять, он хотел, чтобы ясность эта на деле прояснила весь мир людей, а это можно было бы сделать, только если будет власть, чтобы всё сделать так, чтобы оно соответствовало мудрости. И вот однажды, как ему показалось, такой случай представился. Некий тиран пригласил его, сказав, что он готов его философию воплотить в жизнь у себя. Но кончилось всё довольно плачевно. Вернувшись домой, Платон извлек из этого приключения урок по философии – о том, что такое философия, чья забота – истина, благо.

Некоторым образом она противоречит сама себе: она говорит что-то о благе, но само

говорение, размышление о благе оказывается гораздо более существенным, чем воплощение этого блага в жизнь. Вот что он пишет… Это «Седьмое письмо» (Платону приписывают несколько писем, некоторые из них многие считают подложными, но то, из которого я хочу прочитать кусочек, практически все историки философии и филологи признают подлинным).

«Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю (*Это он как бы говорит будущим платоноведам и вообще людям, которые думают, что они почитали Платона и теперь знают, что такое Платон, могут прочитать о нем несколько лекций и даже написать книгу…*)[4], так как либо были моими слушателями, либо услыхали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами: по моему убеждению, они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет. (*Как это нет записи? О чем говорит Платон? У нас, например, издано четыре его тома, а если полнее его издать, то будет, возможно, десять. Почему это нет записи? Что это такое? Теперь смотрите, что он имеет в виду…*) (<Это дело>) (*то, чем он занимался всю жизнь, т. е. философия…*) не может быть изречено так, как другие науки, но в результате многих и частых общений и совместной жизни с самим этим делом, внезапно, как свет, будто испущенный выскочившей искрой, оказавшись в душе, уже сам себя питает…» (341D)[5].

Дело философии – не воплощение дела в жизнь, а скорее обратное: всю жизнь обратить в дело философии. В такое дело, которое не может даже быть изложено как результат этого дела в словах. Даже в это – просто в слова – нельзя это воплотить, вот так взять и затем изложить уже написанное. Когда вы изучаете историю философии, в худшем случае по историям философии, а в лучшем случае по текстам философов, помните всегда это предупреждение Платона: философия это не то, что изложено философом в тексте, что можно было бы прочитать, результат положить себе в карман и знать, что Платон это идеализм, а Демокрит – материализм, а Аристотель – это вот о чем. Философия – это то, куда философ вас вовлекает с помощью своего текста. Текст философа – это машина по вовлечению читателя в философию.

Я подчеркиваю, что Платон (теперь я могу опираться на его авторитет) сказал то же самое, что и я, говоря о технических условиях наших занятий: для того, чтобы философия жила в своей собственной стихии, она должна возвращаться в разговор, в обсуждение. Возвращение в мысль для философии важнее, чем результат мысли. Я так долго на этом настаиваю потому, что вся наша цивилизация, построенная на науке и технике, приучила нас думать, что результат нашей деятельности – это какой-то продукт, эффект: мы что-то изучили, узнали, воплотили в жизнь и теперь получили от этого результат – машину какую-то или еще что-то. Так вот, и философию мы часто понимаем примерно так же. Поскольку она говорит о каких-то общих вещах, то вот нам и общий результат, мы будем знать, как нам правильно жить, или как устроен мир, или общество. И вот Платон первым говорит, что это не так: правильно жить согласно философии – это значит заниматься философией. Это странный поворот, будто ввести вас в философию – значит увести вас отовсюду. Вот в чем неожиданное отличие философии от всех других наук.

Если бы мы с вами читали этот текст по-гречески, а не по-русски, не в русском переводе – перевод хороший, но он упускает очень многое, потому что упускает и сглаживает семантику греческих слов и контекст речи. То, что здесь переведено как «только тот, кто слил свою жизнь и постоянно занимается этим», передано греческими словами, которые означают не что иное, как супружество, брак. Философия требует отношений типа заключения брака, т. е. верности ей, как говорится, в богатстве и в бедности, в болезни и в здравии, пока смерть не разлучит нас. Вот этот брачный контракт, клятва, требуется от

---

[4] Здесь и далее текст в скобках курсивом внутри цитат – комментарий А. В. Ахутина.

[5] *Платон*. Собр. соч. В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1994. С. 493 (в переводе автора).

человека, вступающего в философию.

Это такое этическое торжественное вступление, теперь вернемся на землю.

Итак, вы уже ввели сами себя в философию, вы уже поступили на философский факультет, и мне крайне интересно, куда вы, собственно, ввели себя, что вы имеете в виду, поступив на философский факультет? Поскольку мне это интересно, и я говорю это честно и без каких бы то ни было подвохов, то я обращаюсь ко всем вам со второй нижайшей просьбой. Ответьте, пожалуйста, как вы сами понимаете то, чему вы себя решили посвятить?

Да что там далеко ходить, само название нашей «дисциплины» говорит за себя: философия… Вы уже знаете, что оно состоит из двух греческих слов – φιλία и σοφία, мы переводим «любовь» и «мудрость». Слово «филия» мы разберем по косточкам, потому что оно очень яркий свет проливает на само это занятие. Вы видите: есть психология, есть языкознание, есть история, есть в естественных науках зоология, физика и так далее, но никто из них не называет себя любовью. Казалось бы, и математик обязан любить математику, иначе какой же он будет математик. Впрочем, есть еще одна наука – филология. Странное слово. Мы легко понимаем ее как науку, у нее есть свои начала, свои принципы, свои законы, свои теоремы и так далее, но мы уже не слышим, что филология – это любовь к речи, слову, даже букве, она такая же «-логия», как «социология», «физиология». Однако что-то в филологии неприметно все еще переплетается с философией. Да вот и сейчас, занимаясь словом «философия», мы философией или филологией заняты? Заметим на будущее: философия и филология очень друг с другом связаны.

С какой-то стороны и математика близка к философии, недаром тот же Платон на вратах своей Академии, говорят, написал: «Не геометр да не войдет» – т. е. введение в философию, по Платону, предполагает прохождение курса математики. Но мы через математику в философию не пойдем, потому что мы слишком слабы, и у нас, как мы выражаемся, нет времени. Хотя нам Платон, основатель европейской философии, громогласно заявил: без математики там нечего делать… Ну ладно, надеемся, мы как-нибудь обойдемся, в конце концов, философия гуманитарная наука. Платон просто не знал такого разделения наук.

Словом, введение в философию, в «филию» – что-то чрезвычайно особое и странное. Наряду со странной «филией» здесь ведь еще и не менее странная «софия». Мы переведем ее «мудрость», но кто из нас скажет, что такое мудрость? О математике, физике, музыке и так далее – обо всем мы можем что-то сказать, но что есть мудрость? Во всяком случае мы знаем, что это что-то такое всеобъемлющее и умное. С другой стороны, «филия» – это наше собственное отношение к этому всеобъемлющему. Слово «философия» сразу же показывает, что речь идет о не коем взаимоотношении: во-первых, о чем-то моем глубочайшем, интимном (что может быть интимнее любви?), и, во-вторых, это интимность по отношению к чему-то всеобъемлющему, мне не принадлежащему, как мудрость. Это сочетание чего-то глубочайшим образом моего и вместе с тем чего-то всеобщего, всеобъемлющего показывает нам еще одну сторону философии.

Обучение философии предполагает особый переворот внутри вас, который одновременно есть тот переворот, который нужен для философии. Более того, для этого переворота также нужна и философия. Эту связь я подчеркну с помощью еще одного весьма авторитетного и общезначимого философа – Иммануила Канта. Однажды, в конце XVIII века, он маленькой статейкой ответил на вопрос «Что такое просвещение?». Трудно увидеть связь возвышенного понятия «мудрость» с более для нас привычным и простым словом «просвещение». Впрочем, мудрость, если мы ее приблизительно поймем как что-то всеобъемлющее, традиционно связывалась с метафорой света, освещения: мы ходим как бы в потемках, в путанице смутных вещей, но к ним есть некоторый подход, когда они освещаются, когда восходит солнце, и туман расходится, и мы вдруг видим отчетливо и ясно все вещи. Мы не замечаем света, мы видим вещи в этом свете и мы видим их отчетливо. Так вот, можно провести такое сравнение: разные науки занимаются разными предметами, они отчетливо видят свой предмет: кто жизнь, кто физику, кто экономику, но для того чтобы

любой ученый мог заниматься своим предметом, он должен этот предмет видеть отчетливо – это во-первых, и во-вторых, мы должны понимать, что все эти предметы существуют в одном мире, который должен быть ясно освещен, чтобы каждый предмет был отчетливо виден и им можно было заняться.

Философия занимается оптикой этого света, а лучше сказать, даже не оптикой, а источником этого света, в котором каждая вещь и всё в мире становится отчетливым и им можно заниматься. Значит, мудрость и просвещение связаны друг с другом хотя бы как метафоры. Просвещение вообще, а не обучение только определенной науке, некоторая просвещенность, некоторое состояние человека в его отношении к миру в целом. Мы должны эти два слова услышать так, чтобы одно другое поясняло. Мы будем понимать просвещение не в узком смысле слова, как характеристику определенной эпохи, которая давно уже закончилась, или как «Министерство народного просвещения», а в горизонте этой самой мудрости, а мудрость мы будем понимать с подсказкой слова «просвещение»: мудрость это некоторое просвещение, освещение, высветление, выявление всего в целом и каждого в отдельности.

Так вот, Кант отвечает на вопрос «Что такое просвещение?» (1784): «Просвещение – это выход человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине»[6]. Эта первая фраза мне сейчас пока и важна.

Вы входите в философию, такую «специально неспециальную» науку, в мысль, просвещающую, освещающую, и Кант обращает наше внимание на совершенно особое обстоятельство. Это означает, что вы должны расстаться с тем, что вас поддерживало, но и ограничивало, вы должны войти в собственное совершеннолетие. Вы становитесь совершеннолетними не по возрасту и паспорту, а по тому, куда вы вошли – вы себя вводите в совершеннолетие или, если соотнести с философией: философское мышление требует от человека совершеннолетнего самостояния и само есть форма совершеннолетней мысли. Мне бы хотелось это несколько подчеркнуть. Что, собственно, это значит? Кант говорит о несовершеннолетии человека, «в котором он находится по собственной вине», т. е. до некоторых пор человек несовершеннолетен, и он несовершеннолетен не по собственной вине, а по обстоятельствам своего возраста и так далее. А есть такое событие, после которого человек, если он остается несовершеннолетним, то по собственной вине. Что же это такое – совершеннолетие? Сейчас нам Кант объяснит, а я пока задержусь вот на чем.

Несовершеннолетний человек находится при ком-то: при родителях, при учителях, при взрослых – он не живет сам, он при-живает, он живет при и под чьим-то надзором, он поднадзорен, и о нем пекутся – так или иначе, плохо или хорошо, – хотя бы и его собственная компания во дворе. Есть мир взрослых и мир детей, и это далеко не только социальные отношения, а несовершеннолетие человека – это его внутреннее состояние, в котором он норовит остаться, и это стремление вменяется ему в вину. Стать совершеннолетним – значит отпустить руку, понять, что я стою на собственных ногах, и никто обо мне заботиться не должен.

Ради разрядки напряженности прочитаю вам один стишок замечательного детского поэта Григория Остера. Вот один его вредный совет: «Если не купили вам пирожное / и в кино с собой не взяли вечером, / нужно на родителей обидеться / и уйти без шапки в ночь холодную, / но не просто так бродить по улицам, / а в дремучий темный лес отправиться, / там вам сразу волк голодный встретится, / и конечно быстро вас он скушает – / вот тогда узнают папа с мамою, / закричат, заплачут и забегают, / и помчатся покупать пирожное, / и в кино возьмут с собой вас вечером». Вот вам инфантильные отношения себя как бы самостоятельного с взрослыми, которые, даже когда тебя съест волк, все-таки оттуда каким-то образом извлекут и пойдут с тобой в кино.

---

[6] *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? // *Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 6. – М.: Мысль, 1966. С. 27.

Это шутка, а если говорить серьезно, то та опасность, которая возникает в этом самом переходе, состоит в привычке быть несовершеннолетним, только теперь уже по собственной вине. Она сказывается совсем в другом, уже не в таких наивных положениях, а вот в чем. Эти самые темные леса или улицы здесь, они опасны, но есть же огромное количество всяких интересных вещей… Возраст, в который вы вступаете, состоит в том, что вы открываете весь мир – нет больше запретных мест, поступков. Несовершеннолетнее сознание, однако, втайне надеется, что мы можем двигаться в эти запретные места, но кто-то вовремя нас поймает и выхватит. Я попробую немножко наркотиков, потому что есть же взрослые, которые меня вовремя спасут. Так вот, совершеннолетие начинается с того момента, когда я понимаю: никто меня ниоткуда не выхватит – всё, теперь я веду свою собственную жизнь сам и отвечаю за нее по полной. Отвечаю, – даже если не попаду под суд, даже если останусь жив, – я сам.

Вот это понятие «самости» – одно из фундаментальных философских понятий. Это не какой-то природный дар, его надо открыть, этого «самого», его надо воспитать, его надо героическим трудом в себе культивировать и содержать, иначе мы не «сами», иначе мы вот эти самые приживалы, или, чтобы сказать совсем уже сильным греческим словом, паразиты. *Σῖτος – это питание, хлеб, а παρά* это рядышком. Паразит это тот, кто питается рядом с другим: другой зарабатывает, охотится, а при нем есть некто, кто паразитом называется. Это сильное слово, а мы оставим слабое слово: приживал. Так вот, это самое совершеннолетие – это отказ быть приживалом, жить при ком-то. Только после этого возможны взрослые, или совершеннолетние, отношения друг с другом, когда я не буду уже от другого требовать, чтобы он держал меня в жизни.

Совершеннолетие есть необходимое условие для того, чтобы понимать смысл философии. Невозможно преподавать философию людям, которые внутренне несовершеннолетние. Это должны быть люди, открытые к самим себе. Невозможно преподавать философию насильно, невозможно ее выучивать как бы «для того чтобы», а не ради нее самой – все эти традиционные классические формы обучения, к которым привыкают в школе, т. е. всякая школярская форма обучения – это форма обучения инфантильных людей. Помимо обучения конкретным предметам, вас обучают быть инфантильными, оставаться несовершеннолетними: готовить уроки, чтобы родители или учителя не ругались, читать книги, чтобы производить впечатление знатока… Я хотел бы с самого начала разрушить это взаимоотношение.

Продолжим нашего Канта. Он объясняет, что несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим умом без руководства со стороны кого-то другого. Пользоваться свои умом – т. е. жить по собственному разумению. Несовершеннолетие по собственной вине – такое, причина которого заключается не в недостатке ума, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-то другого. Трусость – вот исток и почва несовершеннолетия-по-своей-вине. Мы боимся жить по собственному разумению. Это, конечно, вещь довольно двусмысленная, потому что одно дело бояться, а другое дело не знать, как. Хотя я обладаю своим умом и я могу им разуметь, но он еще не развит, я многого не знаю, вся жизнь для меня – темный лес, где бродят серые волки, и как же я там буду жить по собственному разумению без руководства со стороны других?

Разумеется, речь не идет о том, чтобы плюхнуться в эту жизнь по собственному разумению как в воду, а в том, чтобы просто направить сюда намерение, внимание, стремление – в сторону жизни собственным разумением. Только здесь живет философия, потому что философия – не что иное, как предельное развертывание ума, который не просто умеет жить своим разумением, но который вдумывается в это, освобождаясь от предрассудков и недо-разумений, умея ориентироваться среди множества мнений, взглядов, точек зрения. Мы спрашиваем, что, собственно, значит разуметь? Почему так, а не иначе? Почему это разумно (=понятно, ответственно…)? А вот потому-то и потому-то. Строятся огромные и сложные системы, где будет рассказано и о мире, и о человеке, но прежде всего выяснено, что значит ответственно понимать (=разуметь), чтобы эти рассказы сами отвечали

за рассказанное. Вот почему разуметь – значит жить своим собственным (продуманным) разумом, т. е. быть самим собой, стать «самостью».

Кант дает нам одну из таких заповедей, находя у поэта Горация изречение: «Sapere aude!» – «Отважься думать!». Наряду с платоновским «не геометр да не войдет», это точно надо написать на вратах философии. Мы можем сказать даже больше, что философия – это и есть отвага думать, взятая всерьез и до конца, потому что отваживаемся думать мы все, хотим или не хотим – приходится думать, а вот если взять эту отвагу до конца, то – «мудрец отличен от глупца, тем что он мыслит до конца». Вот это и есть предельная отвага думать.

Из страстных философов один из наиболее интригующих и «зацепляющих» – Ницше. Для него отвага думать до конца там, где это думание приводит не просто к разрыву с родителями, а к разрыву с традицией, к разрыву с отечеством. И Александр Иванович Герцен говорил о «геройстве консеквентности», т. е. последовательности следования: если А, то В, и хотя В это неприятно, страшно, может быть даже убийственно для меня, но я должен сказать это В, потому что мысль заставляет, она имеет принудительную силу. Так вот, отважься думать, таков, следовательно, девиз просвещения. Вот ответ на вопрос «Что такое просвещение?» по Канту, философу просвещения.

Не всякая мудрость есть то просвещение, о котором говорит Кант, не всякая мудрость есть то просвещение, философом которого был Кант, то есть этой самой эпохи в истории европейской культуры, но всякое просвещение имеет характер мудрости, и всякая мудрость имеет характер просветительства в смысле освещения той мыслью, которая отваживается дойти до источника света. Теперь я хочу сделать оговорку на полях относительно этого высказывания Канта. Решимость и мужество жить по собственному разумению это поступок, конечно, необходимый, но далеко не достаточный, потому что решимость есть, а разума еще нет. Целая философия должна быть, чтобы разум появился.

Простите, я слишком рано расстался с Кантом. Кант разъясняет: «Для этого просвещения (*т. е. для отваги думать*) требуется только свобода, и притом самая безобидная, а именно свобода во всех случаях публично пользоваться собственным разумом»[7]. Тут важно подчеркнуть это «публично пользоваться», т. е. рассуждать, говорить другим и слушать других. То есть не просто мое собственное рассуждение с самим собой, что безусловно первое, а публичность мышления, мышление как социальный институт – вот что такое просвещение.

«Но вот я слышу голоса со всех сторон: не рассуждайте! Офицер говорит: не рассуждайте, а упражняйтесь! Советник министерства финансов: не рассуждайте, а платите! Духовное лицо: не рассуждайте, а верьте!»[8] И мы бы с вами сейчас легко приплюсовали бы к этому списку еще уйму разного рода людей, которые нам говорят «не рассуждайте, а делайте вот так-то». Авторитеты – а ведь за авторитетом что стоит: офицеры – это армия, министр финансов – это государство, духовное лицо – это церковь, религия, т. е. это то, что называется институтами государства. Вот общество содержит в себе помимо прочих институтов и обстоятельств такие утвердительные институты, которые говорят «не рассуждай, а делай». И это его собственное право, без этого государство не стояло бы. Но считать, что его директивы есть директивы моей собственной жизни, это оставаться инфантильным, оставаться несовершеннолетним, только уже не по отношению к родителям или просто взрослым, а по отношению к государству. Это, к большому сожалению, привычка наших с вами соотечественников. Это следование директивам: скажите нам, как надо, и мы будем слушаться… Важно одно: тем самым эта отвага думать, умение жить своим разумом, а главное – публичность рассуждения, ликвидируются. Ликвидируются люди как самостоятельные существа, как вменяемые граждане.

---

[7] *Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое просвещение? С. 29.

[8] Там же.

Теперь продолжу. «Осмельсь публично думать собственным разумом», – говорит Кант. Другой великий философ, живший после Канта, Гегель, предостерегает: «Следовать собственному убеждению, конечно, лучше, чем полагаться на авторитет; но превращение мнения, основанного на авторитете, в мнение, основанное на собственном убеждении, не обязательно приводит к изменению содержания его и к замене заблуждения истиной. Придерживаются ли системы мнений и предрассудков потому, что полагаются на авторитет других, или потому, что исходят из собственного убеждения, разница здесь лишь в тщеславии, присущем последнему способу»[9].

Гегель подчеркивает, что дело не в том, сам ли ты положил эти прочнейшие основания своего собственного поведения или от кого-то заимствовал, важно, что и там и там они имеют характер директив. Да, я пришел с системой убеждений, моих собственных убеждений, это я их выработал – я думал, нашел и теперь я могу больше не думать. Я нашел, как всё объяснить, как быть, я нашел ключ к решению всех вопросов. Тут мышление прекратилось, прекратились поиски самого себя, хотя я вроде бы живу только по собственным убеждениям, но поскольку я могу больше не требовать от себя отваги мышления, сомнения в своих собственных убеждениях, открытия неясностей, всё это устраняется ради того, чтобы быть самим собой, как кажется, потому что я являюсь самим собой лишь в той мере, в какой держусь своих собственных убеждений. Опять мы держимся за какую-то штанину или юбку, только она нами самими сделана, а не кем-то нам подсунута. Эта самая отвага мышления требует от нас большего, чем просто быть самим собой во что бы то ни стало. Парадокс в том, что «человек убеждений» отказывается от отваги мысли, а потому и самим собой пренебрегает, ему жизнь по своим собственным убеждениям важнее бытия самим собой без поддержки этих убеждений.

Я прочитаю еще одну фразу из Канта, относящуюся к этому сюжету. Кант тоже читал лекции, и должен был составлять программы. В одной из них он написал: «Математике и историческим наукам научить можно – в этих сферах есть нечто данное, как бы требующее только усвоения. Научение либо в памяти, либо в уме запечатлевает то, что может быть нам предложено как некоторое уже готовое. В философии такой готовой дисциплины нет и не может быть. Философ не знаниям (*я добавлю: не учениям, не доктринам...*) должен учить, но мыслить. Такого способа обучения требует сама природа философии. Окончивший школу юноша привык учиться, он думает, что будет учиться философии, но это невозможно, так как теперь он должен учиться философствовать»[10].

А что это значит – философствовать? Еще «жить своим собственным разумом» нам казалось понятным. А вот философствовать – этого я уже не знаю. А Кант еще добавляет в лекциях по логике: «В известном смысле можно философию изучать и не быть способным к философии. Кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и механическому применению своего разума. Вообще нельзя назвать философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума»[11].

Где мы впервые получаем уроки философствования, как нам изучать философию, чтобы философия нас учила философствовать? «Кто хочет научиться философствовать, тот

---

[9] *Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа // *Гегель Г.* Сочинения. Том IV. – М.: Изд-во социально-экономической литературы, 1959. С. 44–45.

[10] *Кант И.* Уведомление о расписании лекций на I полугодие (1765 / 66). // *Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 2. С. 281.

[11] *Кант И.* Логика // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 330. См. аналогичную мысль в «Критике чистого разума» (*Кант И.* Соч. в шести томах. Т. 3. С. 683).

все системы философии должен рассматривать лишь как историю применения разума и как объект для упражнения своего философского таланта»[12]. Я беру философию Платона, и усилие мое направлено не на запоминание к экзамену, что он говорит, чему учит, а на философствование: как Платон думает, когда говорит то, что говорит? Вот передо мной философствование Платона, пример самостоятельного употребления разума. Вот что значит разуметь самостоятельно – это значит научиться со-философствовать с Платоном, ни больше ни меньше. Я хочу учиться у Платона не потому что у него есть «идеи», а потому что я хочу увидеть, как он к этому пришел, пройти с ним путь, ведущий к «идеям». Как Платон двигался к этим своим идеям, если он пришел к ним? Как Платон мыслит свои идеи? Вот что гораздо более важно, чем то, чему он там в конечном счете учил.

Мы помним, что нам сказал сам Платон: «Нет у меня никаких записей; всё, что вы читаете, это только провокация для вашей собственной мысли, чтобы вы вместе со мной вошли в эту жуткую магму, лаву мысли. А результат мысли – это всё равно, что в этой магме плавают куски уже остывшие, остывшая лава вся превращается в какую-то пемзу, это и есть результат». А написано это Платоном для того, чтобы мы вернулись обратно в это движение, в эту жуткую работу, в мыслящий труд. Это первое, и второе – это то, что я сам читаю философскую систему Платона, Аристотеля или Гегеля только как пример того, как можно самостоятельно думать. Эта мысль действительно самостоятельна, потому что она показывает, что (и как) она стоит на себе, а не опирается на что-то постороннее. Вот в свете этой мысли, стоящей сама по себе, всё открывается таким же образом: как стоящее (живущее, строящее, мыслящее) само по себе. Это пример того, как можно мыслить, пример самостоятельного применения разума. Платон, Аристотель и так далее – это не системы, а это упражнения. Изучать их значит упражняться в собственном понимании.

Мы с Кантом видели, что тема просвещенности чрезвычайно важна для понимания смысла философии. Философствование связано с совершеннолетием, т. е. с умением пользоваться собственным разумом. Кант нам говорит, что изучение философии значимо для нас не столько потому, что мы, изучая философию, узнаем, какие были взгляды на мир, человека, Бога и так далее, составляем из этого каталог, распределяем всё по полочкам. В действительности мы как были при своем, так и остались – потому что мы не научились думать, не увидели в этих хранилищах мысли самой мысли. Мы посчитали, что там хранятся не мысли, а разного рода взгляды, тогда как начиная с Платона, заканчивая Гуссерлем и Хайдеггером, философы нам будут постоянно говорить одно и то же: у философии никаких взглядов нет. Там, где есть взгляды, там нет философии – есть мнения, есть разного рода учения и так далее, а философии нет. Где есть философия, там взгляды начинают превращаться, двигаться куда-то и так далее.

Это самое и показывает, что перспектива изучения философии только тогда осмысленна, т. е. только тогда она философская, когда мы понимаем, чего мы от нее хотим, чего от нее ожидаем – иначе зачем этим заниматься? Однако не совсем понятно, что это значит – не слушаться просто авторитета, не держаться директив, а самому разуметь. Но по меньшей мере ясно, что философия не может подходить к мудрости как к авторитету – авторитету традиции, долга, времени и так далее. Пока я каким-то образом не воспроизвел эту самую мудрость сам, до тех пор она, пускай и мудрая, но остается для меня бесполезной. Стало быть, исходная позиция, в которую должен встать человек, приступающий к философии, это вот такая отстраненность от авторитетов. И прежде всего от авторов-авторитетов – это ведь одно и то же слово.

Тот же Платон, относительно которого вся европейская философия написана на полях, если только посредством Платона я собираюсь войти в философию, обращен ко мне своей работой философствования, понимание его философии измеряется не знанием, на какой

---

[12] *Кант И.* Логика. Указ. соч. С. 333.

странице, где что у него написано, а только мерой со-философствования. Со-философствовать с Платоном, конечно, чрезвычайно возмутительная претензия, но ведь вот в чем вопрос: авторитетность Платона и Аристотеля закреплена и воспроизводится в историях философии, но авторитетны они только потому, что вновь и вновь пробуждали оригинальную философскую мысль – иную, перечащую (уже для Аристотеля, ученика Платона, «идеи» учителя что-то вроде «чириканья» и с ними лучше проститься), отвергающую, но – философскую.

Есть другая сторона дела (этого же дела), которая от нас скрывается, а именно: было бы полбеды, если бы все эти философские авторитеты, все эти директивные инстанции от духовников до родителей располагались только вне нас. Но таких диктаторов полно в нас самих. Наши взгляды, которые неизвестно откуда в нас образовались (кажется, что это мой взгляд, а на самом деле дворового авторитета), те же убеждения, неизвестно, откуда взявшиеся… А потом – требования социального положения, престижа, уважения, то есть завоевывание собственной авторитетности… увлечения, желания, нужды… настроения, переживания… да мало ли что еще. Все толпится со своим диктатом у порога сознания.

Очень часто мы говорим, что быть самим собой и свободным человеком – значит делать то, что моя левая нога захочет. Но левая нога – это не я, правда? У меня, например, есть еще правая нога, она тоже может чего-то хотеть, и при этом чего-то другого, и еще масса всяких вещей во мне, каждая из которых может что-то хотеть: одна хочет есть, другая хочет лекцию слушать, третья хочет потанцевать или еще что-то. И все это во мне. Спрашивается, когда мне говорят: ты же совершеннолетний, следовательно, ты должен руководствоваться собственным разумом, по меньшей мере осознать самого себя в качестве себя – вопрос, в качестве кого? Где я сам? Это моя левая нога, или правая нога, или я-авторитет среди друзей, или я-субъект своих социальных ролей, или я-профессор… где таится этот «я сам»? Тем более что все эти «я» влекут меня в разные стороны.

В связи с этим на вратах философии значится еще один девиз, или завет: «γνώθι σαυτόν», «Узнай самого себя». Смысл этой заповеди состоит в том, чтобы найти, где ты сам, кто ты сам. Где ты, который может сказать: это *моя* левая нога, это *моя* правая нога, это *мой* авторитет, это *мой* престиж? Мое – то есть чье? Где это? Где мы находим то, чему всё принадлежит? Стало быть, есть не только множество влияний и воздействий, определяющих нас так или иначе, но мы не знаем, где мы сами, и не знаем даже, куда смотреть, где искать эту «самость».

Платон в одном из диалогов под названием «Алкивиад» подходит к этому вопросу и задает еще более основательный. Мы сможем ответить на вопрос, где человек (два вопроса: что такое человек вообще и что такое я сам, единственный? Как связана моя единственность с моей общностью?), где «самость» человека, если мы предварительно ответим на еще более фундаментальный вопрос. Суметь увидеть этот еще более фундаментальный вопрос – это одно из упражнений философского *обращения* ума. Это обращение ума требует от меня знать, о чем я спрашиваю, спрашивая о человеке или о столе? Я спрашиваю о «самом», только уже не относительно человека, а о том, что это такое – «само»? Платон в «Алкивиаде» делает этот шаг, и за этой заповедью «узнай самого себя» надо сначала узнать, что такое «αὐτὸ τὸ αὐτό» – «само само». А что такое «само само»?

Это вопрос собственно философского свойства. Философский вопрос сам на себя направлен. Это собственно философский характер постановки вопроса. Это очень интересное выражение: «αὐτὸ τὸ αὐτό», «само́е само». Этот вопрос подсказывает нам, что незачем искать в нас наличных, которые есть, это самое само, потому что оно от нас самих скрыто – его нужно еще узнавать, его нужно еще искать, до него нужно еще каким-то образом добираться. Как это ни странно, вся эта огромная философия в частности, помимо всего прочего, и есть путь поиска самого себя – вот насколько она серьезна и важна. Это есть путь и способ поиска самого себя – и как человека, и как вот этого единственного. Каждый находит себя в той мере, в какой он философствует.

Нам скажут, конечно: что вы такое сделали из философии, каждый человек есть уже

человек, даже когда он философией не занимается, и что же вы из себя сделали таких прямо «человеков для человеков»? И что мы на это ответим? Я тут, пожалуй, прервусь.

Разве что еще один небольшой эпизод из платоновского «Протагора», где Сократ (герой почти всех диалогов Платона) встречается с юношей, идущим к мудрецу изучать мудрость. Вообразите себе, что вы идете поступать на философский факультет и по дороге вас встречает Сократ и спрашивает, куда это вы идете. Мы идем поступать на философский факультет. Как это прекрасно, но кем же вы собираетесь стать, изучив философию? Вы не понимаете вопроса, и он поясняет. Предположим, вы бы шли на физический факультет, или на факультет языкознания, тогда всё понятно – вы будете изучать языки, как язык устроен. Кстати сказать, вот еще один живущий в нас самих организм, который постоянно вмешивается в нашу мысль – буквально как в фильмах ужасов, где какие-то чудовища проникают в человека и притворяются им. Без языка мы слова не скажем. У него есть история, меняются значения. Я говорю одно, а меня могут услышать совсем иначе. Слушающий мои слова понимает их по-другому, слышит не то, что я хотел сказать. Что это? Просто такой подвох языка.

Вот вам еще одно «существо» наряду со всякого рода авторитетами, которое вмешивается в нашу мысль. У философов очень сложные отношения с языком. У них нет какого-то искусственного языка, как у математиков – есть треугольник, и он определен так, что никто не может сказать, что он есть что-то иное. У философов нет таких идеальных предметов, у них есть обыкновенные слова, которые они должны определять, но чем они их определяют? Вот еще одна ловушка: мы определяем значение слова другими словами, которые сами в свою очередь нуждаются в объяснении.

Так вот, если бы вы изучали языкознание, вы изучали бы устройство языка, его соотношение с мыслью и прочее. Но вы идете изучать философию – кем вы собираетесь стать? Преподавателем философии? Но преподаватель философии, преподающий историю философии, он сам философ или нет? Положим, что нет. А может ли, например, не математик преподавать историю математики?.. Или как если бы я учился музыке, а мне бы показали инструмент, но как на нем играть не показали. Но предположим, что я все-таки иду учиться философии, чтобы стать именно философом, а не только преподавателем философии. Тогда спрашивается, чему собственно я буду учиться? Предполагается, что есть такие существа – философы, которые делают какое-то собственное дело, которому мы идем учиться. Художник научит рисовать, композитор научит аккомпанировать, сапожник научит делать сапоги. Чему научит философ? Философ претендует на то, что он специалист по мышлению. Однако мы мыслим все. Мышление – то, в чем нуждается каждый. Вот это говорили греческие софисты буквально: они не специалисты в каких-то делах, но вот как думать и говорить везде, где люди думают и говорят, они утверждали, что знают и могут научить.

Итак, некий юноша по имени Гиппократ прибегает ранним утром к Сократу и зовет его идти слушать мудреца-софиста. Сократ спрашивает: вот этот софист, в чем же он мудр? А мудрость по-гречески помимо всего прочего это мастерство, это умение что-то сделать. Он мудр, отвечает Гиппократ, в том, что он говорит обо всем, его искусство состоит в искусстве говорения. О чем говорит музыкант? О музыке. А о чем говорит софист, какова его *специальность?* Софисты греческие, чтобы не обливать их грязью, занимались грамматикой, риторикой, логикой – средствами говорения и мышления независимо от их применения. Если моя задача не выяснить истину, как у Платона с Сократом, а оспорить, стать победителем в споре, то нужно идти к софисту, он гораздо лучше научит это делать, чем Сократ.

Заканчивается этот эпизод тем, что Гиппократ не может сказать, в чем же специалист этот софист. А между тем он говорит важную вещь, что софист хороший учитель в смысле такого общего образования, по-гречески παιδεία («пайдос» – ребенок, «пайдейя» – воспитание, отсюда «педагогика»). Так вот, он никого ни в какие специальности не посвящает, но дает общее образование, которое прилично свободному человеку, потому что

каждый специалист становится своего рода ремесленником, а вот свободный человек ни во что не входит специально, а во всем немножко просвещен. Это и есть общее образование, и софист этим занимается.

Таким образом, говорит Сократ [Гиппократу], он как бы формирует твою душу, т. е. не глаз, не слух, а душу – всё в целом. Кстати, вот это слово *душа* – первый намек на то, что такое я сам… Он формирует твою душу, но как он это делает и чему именно тебя обучает, тебе неизвестно. «Знаешь, какой опасности ты собираешься подвергнуть свою душу? Ведь когда тебе бывало нужно вверить кому-нибудь свое тело и было неизвестно, пойдет ли это на пользу или во вред, и ты сам немало раздумывал, вверять его или не вверять, и друзей и домашних призывал на совет и обсуждал это дело целыми днями. А когда речь зашла о душе, которую ты ведь ставишь выше, чем тело, потому что от того, будет она лучше или хуже, зависит, хорошо или дурно пойдут все твои дела, ты ни с отцом, ни с братом и ни с кем из нас, твоих друзей, не советовался, вверять ли тебе или не вверять свою душу этому пришлому чужеземцу (*а софисты странствовали из города в город, давая свои уроки за плату*). Лишь вчера ввечеру, по твоим словам, услыхав о нем, ты уже сегодня идешь спозаранку, не поразмыслив и не посоветовавшись о том, нужно ли вверять ему себя или нет, и сразу готов потратить и собственные деньги, и деньги друзей, как будто ты уже дознался, что тебе нужно непременно сойтись с Протагором, которого, как ты говоришь, ты и сам не знаешь и не разговаривал с ним никогда. Ты называешь его софистом, а что такое софист, оказывается, совсем не ведаешь, хоть и собираешься вверить себя ему» (313А)[13].

Разница такая: когда ты идешь учиться определенной специальности, ты приобретаешь навык – ловкость рук и так далее. А тут ты вверяешь ни больше ни меньше как свою собственную душу, т. е. самого себя, вот этому софисту (а софист в простом переводе с греческого «мудрый человек»), а не знаешь, что он будет с тобой делать.

Вот теперь вопрос: а чем же отличается философ от софиста? Философия тоже обращается к «самому» в человеке, стремится образовать философствующую душу. Вопрос здесь в том, что такое философия, не в смысле внешних знаний, а в смысле моего собственного занятия как философствующего, что она делает со мной – это собственно философский вопрос. Мы саму философию ставим под вопрос, но этот вопрос философский. Вот еще один поворот, чрезвычайно характерный для философии и ее сюжетов, – она выходит за рамки самой себя и спрашивает о себе, но тем-то она и становится самой собой. Вот это-то она и делает: спрашивает о том, например, что это за существо, которое живет посредством постановки вопросов? Животные, камни и боги никаких вопросов не задают, они каждый раз знают, как им быть, как вести себя. Если животное попадает в сложную ситуацию, то она так или иначе как-то решается. Человек в этой сложной ситуации может находиться очень долго… Сократ, например, был гражданином Афин и выполнял все обязанности, в частности и на войну ходил. В «Пире» Платона Алкивиад рассказывает: однажды в походе, в лагере, где расположился отряд, Сократ о чем-то задумался и простоял так сутки, пока на рассвете нового дня войско не должно было двинуться дальше. Ситуация легендарная, но вполне типичная для человека: приходится погрузиться в глубокую задумчивость. Хотя считается, что нужно дело делать и успеха достигать, но ведь и это философская мысль – что надо дело делать и чего-то добиваться. Философская мысль в том смысле, что она определяет, что значит быть человеком. А если мы спросим: а надо ли? Относительно самой философии можно спросить: а надо ли, а не опасно ли, а не губит ли она скорее, чем спасает? Впрочем, задавая этот вопрос, мы остаемся в философии.

Я прочитаю еще из «Введения в философию» Карла Ясперса: «Ребенок удивляется: „Я всегда пытаюсь подумать, что я кто-то другой, однако же всегда снова оказывается, что я есть я“. Этот мальчик затрагивает исток всякой уверенности, сознание бытия в самосознании. Он поражается загадке бытия Я (Ichsein), тому, что не может быть постигнуто

---

[13] *Платон*. Собр. соч. В 4 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 422–423.

ни из чего другого. Он вопрошающе стоит перед этой границей. Это совсем не очевидные вещи, это открытие, что человек, сколько он из себя ни вылезает, остается самим собой»[14].

А Мераб Мамардашвили говорил такую вещь: «Вопрос в том, почему мы просыпаемся каждый раз самими собой. Что это значит? Почему бы утром не проснуться и не обнаружить, что ты совсем другой? Этот эффект, это событие сугубо философского свойства – что мы остаемся сами собой вне зависимости от того, что бы с нами ни происходило. Разумеется, как только мы теряем сознание, мы перестаем быть собой – вместе с сознанием».

Закончим вот на чем. Лучше, продуктивнее подойти к философии с позиции, что мы не знаем, вообще говоря, что это такое, куда мы собираемся посвятиться, чему вериться и что изучать. Лучше держаться такого взгляда, чем брать напрокат подсовываемые нам очень разные ответы – это о мышлении, это о мире, это какие-то нравственные вещи и так далее – лучше всё это держать, как выражаются философы, за скобками. Не то чтобы выкинуть, нет, все это как-то относится к делу, но пока мы не знаем, как. Это незнание гораздо более философично, чем такое накапливание сведений. У нас и так их много, а мы будем еще накапливать… Мы не знаем – с этого ведь философия начинается всерьез уже у Платона. Сократ первым сказал: мое отличие от знатоков состоит в следующем: они думают, что знают, а я, если уж не знаю, то и не думаю, что я знаю. Вот и всё. Но собственное дело Сократа начиналось с того, чтобы показать, что то, что ты считаешь знанием, – не знание, хотя бы потому, что ты не знаешь, что значит знать.

В диалоге «Теэтет» ставится именно этот вопрос: что такое знание? На первом шагу открывается, что мы не очень хорошо понимаем, что такое знание. А как же мы что-то знаем, если мы не понимаем, что значит знать? Вот большой диалог написан на тему знания, где один ответ опровергается, второй, третий – и чем же кончается диалог? Сократ говорит: мы с тобой не нашли ответ на вопрос о том, что такое знание, что значит знать, но мы *умудрились*, т. е. нас уже так на мякине не проведешь – мы знаем, что мы не знаем, что такое знать, и это очень серьезное достижение. Мы умудрились относительно знания, мы теперь знаем где и в чем, и каким образом в самом знании коренится то, чего мы не знаем, т. е. уже не в нас, а в устройстве знания, где то, что противоречит тому, как мы понимали знание внутри самого знания. Вот как поворачивается вопрос – разве это не достижение, разве это не глубочайшее открытие? Кажется, что мы не ответили на вопрос, но мы подошли к тому, где зарыт вопрос вопросов.

Тем более так следует относиться к самой философии. Кстати сказать, вопрос о знании – это не вопрос какой-то науки, не есть вопрос гносеологии, одной из специальных наук. В Греции совсем всё иначе, ни о какой гносеологии речи нет, но это буквальный философский вопрос, вопрос о философии. Если мы собираемся мыслить для того, чтобы знать, то вот каким образом внутри самого этого знания мы вновь «выбрасываемся» в мысль. В этом мы действительно подходим к философии.

Лекция 2
Введение в себя

Есть бытие; но именем каким
Его назвать? Ни сон оно, ни бденье;
Меж них оно, и в человеке им
С безумием граничит разуменье.
Е. Боратынский

Γνώθι σαυτόν: узнай самого себя. Не познай, а узнай. Нас не призывают заняться каким-то самопознанием. Это гораздо более простая, и вместе с тем гораздо более странная

---

14 *Ясперс К.* Введение в философию. Гл. 1. С. 11.

вещь – узнать самого себя, как будто мы не знаем. Уж кого-кого, а себя-то… А надпись на стене Дельфийского храма, т. е. как бы изречение самого бога, говорит нам, что мы сами себя не знаем. Если ты хочешь вообще что бы то ни было начать, даже какое-нибудь простое дельце – начать надо с того, чтобы узнать самого себя. Будем хранить в голове это изречение.

Мы можем подытожить то, о чем говорили в прошлый раз. Мы начали с Канта, который ответил на вопрос «Что такое просвещение?». Просвещение – это не только в узком смысле слова эпоха и, соответственно, определенный период даже человеческой жизни, когда он начинает получать образование, но просвещение (the enlightenment, die Aufklärung, le lumière) в более широком смысле слова, это некоторая вариация на тему софии, мудрости. Мы не просто обучаемся каким-то дисциплинам, но мы еще и просвещаемся. Какой-то свет открывается нам, и в этом свете мы начинаем что-то видеть. Так вот, по Канту, начало этого события в жизни человека и в исторической жизни людей связано с тем, что человек открывает свою собственную взрослость, самостоятельность, что значит: всё, что он делает в этом мире, связано с ним самим индивидуально. Для Канта чрезвычайно важен юридический подтекст этого, с которым связано то, что ты становишься совершеннолетним, т. е. подсудным. Всё, что ты делаешь, тебе вменяется, т. е. когда тебя обвиняют, тебе оказывается уважение, тебя признают вменяемым.

Эта связка между бытием самим собой, самостоятельным, и тем, что всё окружающее, не только общество, признает тебя вменяемым, т. е. именно существом, способным за себя отвечать, не ссылаясь ни на какие обстоятельства, которые тебя заставляют что-то делать: «у меня было такое-то детство, я всё его провел во время войны, у меня такие плохие родители-алкоголики, я попал в такие тяжелые обстоятельства…». Вот это всё не принимается во внимание. Если ты совершил наказуемый поступок, тебя просто-напросто будут судить, не считаясь с этими обстоятельствами, т. е. считаться, конечно, с этим могут, и адвокаты обо всем об этом скажут, но тебя будут судить как вменяемую, автономную личность, автора поступка, не важно, психологически понимал или не понимал, что делаешь. Суд – это общественное признание тебя полноценно вменяемым, а если ты все еще ведешь себя как несовершеннолетний, то – по своей вине. Суд – это простой и ясный пример, но во всех отношениях незримо присутствует это признание. Или кричащее и оскорбительное непризнание того, что *ты автор* своих поступков, *ты* ответствен за то, что делаешь, *ты* есть кто-то, а не просто продукт обстоятельств или функция каких-то посторонних сил. А если ты ссылаешься на чью-то волю, то это *ты* признал господство некой воли над тобой. Вот эта сторона дела и связана с тем, о чем говорит здесь Кант.

Но урок, который мы постараемся извлечь, состоит в следующем. Нас признают вменяемыми, но мы никоим образом таковыми вменяемыми не являемся – в том смысле, что мы не знаем, где мы, кто мы… С нас спрашивают, а мы не знаем, хотя юридически или просто в общении с другими нас уже признали ответственными, самостоятельными субъектами своей собственной жизни. Мы, может, такие и есть, но мы не знаем, кто мы, где и как. Для того-то нам и важна философия, что она некоторым образом служит наукой самого себя, призывая мыслить, отважиться думать самостоятельно, не ссылаясь ни на какие авторитеты (в том числе и философские), мыслить от собственного, от первого лица. Мыслить так, чтобы я мог сказать: «Я считаю, что». При внимательном рассмотрении оказывается, что вот этого «я», которое считает, вообще говоря нет, потому что мы рождаемся в определенных условиях, и, чтобы все их не перечислять, я назову это латинской троичной формулой: hic, nunc, sic – т. е. здесь, теперь и так.

Каждый из нас – существо парадоксальное, в том смысле, что он человек вообще, человек на все времена, но вместе с тем он есть здесь, теперь и так, причем для каждого эти «здесь, теперь и так» абсолютно уникальны. Каждый родится в своей стране, в своей семье и прочее. Более того, каждый родится с таким-то носом, с таким-то разрезом глаз, с таким-то полом, с таким-то складом нейронов в мозгу… Нам это навязано, мы не можем сказать, что мы от этого всего свободны. Мы в очень большой мере, а кажется, что целиком и полностью

определены, или, как говорят в философии, детерминированы не только и не в первую очередь обществом, временем, мы детерминированы до такой степени, что даже склад моего тела меня насквозь определяет. Я нахожу себя в скрещении двух разрывающих меня требований: будь собой, найди свою идентичность, свое индивидуальное лицо и будь человеком в полноте человеческой вменяемости, человеческого долга, человеческих возможностей. Как же это возможно: быть таким-то самим собою, но в общей человечности?

Человечность в русском языке имеет смысл гуманности, но я пока имею в виду просто общечеловеческое качество: быть человеком. Спрашивается, как же одно с другим связано – тотальная детерминированность меня вплоть до склада нейронов в мозге и внутреннее требование, предъявленное мне мною самим, быть человеком. Это можно пояснить еще таким образом. Каждое существо так или иначе имеет собственную природу, соответственно которой оно и существует. В языке есть хорошее выражение, позволяющее нам этот смутный тезис пояснить. Мы называем нечто цветком, потому что оно цветет – вот и всё. Его имя выражает его природу, то, что и значит быть цветком – цвести. Каждый цветок по-своему, но цветет. Растение растет. Язык нам подсказывает, что имена и названия вещей могут быть так называемыми отглагольными. Как оно действует, так оно и называется: растение растет, цветок цветет, животное живет. Животное – это существо, природа которого состоит в том, чтобы жить.

Вот теперь я спрашиваю: а человек? Если понять слово «человек» как отглагольное существительное, то получится: «человекствует». А что это значит? Первое, где мы находим нас самих в этом общем человеческом статусе внутри этой тотальной детерминированности, – это вот эта озадаченность: а что это значит, быть человеком? Для растения, для цветка и для животного никакой озадаченности нет. У животного масса задач – сохранить себя, добыть еду, размножиться, но эти задачи входят в основную задачу быть животным – сохранить свою собственную жизнь, приумножить ее, а тем самым сохранить и приумножить жизнь как таковую. Очень много теорий и человеческую жизнь сводят к этому – к сохранению и приумножению жизни. Но это значит, что мы ограничиваем «человекствование» «животствованием», т. е. просто жизненностью. Но относительно человека мы не можем так сразу указать его задачу, потому что их будет множество. Единственное, в чем мы не можем сомневаться, это то, что для человека задача быть человеком – это вопрос. Он не знает, что значит быть человеком. Это сущее, некое существо в мире, которое так сформировалось по каким-то там замыслам, что оно не знает, как ему быть, и что значит быть, и вообще быть или не быть.

Вдруг в какой-то ситуации человек открывает внутри себя даже такой вопрос – быть или не быть. Ему не предписано то, что предписано любому животному, предписано его конституцией, его внутренней структурой: жить, быть, и быть вот так вот. А человеку, который вдруг открывает этот вопрос, не предписано жить. Вообще не предписано ничего, что определяло бы в том, что значит быть человеком. Первое, что он открывает в себе в качестве этого человеческого, общечеловеческого, это озадаченность. Человек есть существо, озадаченное самим собой. Как ему быть?

Это значит, что когда я сказал, что философия – это наука самостоятельности, то не следует это понимать таким образом, что, во-первых, мы уже имеем свое собственное «я» или самость и теперь должны подходить к философии, или даже, более того, сами философствовать от себя. Первое, чему нас научит философия, это то, что вот этой вот самости как бы и нет. Мы ее не нашли, и философия открывается перед нами как длиннющий путь (в одной только Европе 2,5 тыс. лет занятий философией) к самому себе. Каждый раз философия формулирует какую-то идею, с помощью которой она открывает, что значит быть человеком, но формулирует она ее, отвечая на вопрос начиная с открытия вопросительности человеческого бытия. Идеи как ответы на этот вопрос могут быть разные, и историк философии развернет перед вами разные философии, но то, что связывает всё это воедино, в одно дело, – это вопрос, вопрошание, причем радикальное вопрошание.

Прошлый раз я привел пример из «Введения в философию» Карла Ясперса. Он говорит

о философской значимости так называемых детских вопросов. Вот ребенок удивляется, что «я есть я». Он впервые это заметил. Если его спросить, что ты имеешь в виду, когда говоришь «я», он ответить не сможет, как и мы с вами ничего сказать не можем. Но что-то было замечено детскими глазами. Другой ребенок слушает о сотворении мира и тотчас спрашивает, а что же было до начала? Этот мальчик постиг, говорит Ясперс, что можно спрашивать там, откуда начинается рассказ. Он пишет, что можно спрашивать до бесконечности, но, на мой взгляд, это немного снижает напряжение. Детская «почемучка» это довольно формальная вещь. Здесь же спрашивается, а что это такое «самое начало», начало, начальнее чего уже ничего нет?

Историю сотворения мира в греческих школах развертывали по Гесиоду. У них есть «Теогония» – это учебник, это не фантастика и не мифология. Для греков это учебник, как мир устроен, а если прибавить сюда и вторую поэму Гесиода «Труды и дни», то это уже будет полное расписание мира, даже с указанием, чем, где и как заниматься, – это учебник мира. И вот в одной из греческих школ учитель начинает с гесиодовской «Теогонии»: «Прежде всего во вселенной Хаос зародился, а следом широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный»… И в классе подымается рука. Мальчик спрашивает: а Хаос откуда зародился? Тут по неосторожности сказано слово «зародился»… Так если Хаос зародился, то откуда? И тогда учитель говорит: у нас в аудитории философ. Это рассказ об Эпикуре[15].

Вопрос задается там, где, казалось бы, мы просто должны начать с чего-то, потому что если не начинать, то ничего и не скажешь, и не сделаешь, и не будешь. Вот на что я хочу обратить внимание после этих рассказов. Эти два вопроса – о самом себе (который на каждом шагу, при каждом слове подразумевает «себя», но на этом месте ничего не находит) и о начале (не мира, а просто о начале). Парадокс здесь скрыт не в том, откуда всё возникло, а в самой идее начала; если что-то началось, то спрашивается, что же было до начала и с какой стати началось? А если ничего не началось, а такой ответ в Греции был дан: ничего не началось, всё как было, так есть и будет, то тогда мы приходим к еще более парадоксальному заключению: если всё только есть, и ничего не начинается, то никаких движений, никаких развитий, ничего, в чем мы живем, нет, потому что нет самого акта начинания… Такого рода вопросы озадачивают человека так, что он оказывается в том уморасположении, где начинается сама философия, философствование, о котором говорит Кант.

Мы говорили о Протагоре и спрашивали самих себя, зачем мы идем на философский факультет. Мы будем изучать философию, т. е. изучать что? Историю философии, т. е. историю чего? А каждая история философии принадлежит какой-то философии или чему? Когда историк философии говорит, что пишет нейтральную историю, сам он ни к какой философии не принадлежит, это означает только, что он конечно же принадлежит к философии, только не авторской, а некоторой усредненной, обобщенной ничейной – философии. Итак, если вы идете на философский факультет не для того, чтобы вовлекаться в философию, а для того, чтобы преподавать философию, то вы будете успешно преподавать *не*-философию. Философия истории философии – это история *не*-философии. История философии пишется о философии в той мере, в какой она перестала быть философией – в смысле вот этой изначально озадачивающей мысли.

Философия начинается там, где я втягиваюсь (неважно, как) – в коренной изначальный вопрос, причем не вопрос психического или физического плана, откуда всё возникло, а вопрос: как вообще может что-то начаться? Я вдумываюсь в само это событие начинания чего бы то ни было. Как что-то вообще может начаться? Вначале сотворил Бог небо и землю… А Бог откуда? А Бог всегда был. А если всегда был, то все-таки когда-то *начал* творить мир, – что же это с ним произошло? Это размышление философского рода, а не физического, космологического, теогонического и так далее. Я приводил пример из «Седьмого письма» Платона: то, что вы читаете, это не моя философия; моя философия – это

---

[15] См.: *Ланге Ф. А.* История материализма и критика его значения в настоящее время. М., 2010. С. 66.

не то, что написано… Это не значит, что она что-то другое, математика, например. Это значит, что она не в этой написанной форме существует. Написанное мы должны читать так, чтобы восстановить вот эту исходную озадаченность.

Фундаментальное отличие философии от всех прочих наук состоит в том, что если все науки решают свои задачи, то задача философии – озадачить, восстановить ту озадаченность, которую первым делом мы ликвидируем, – погружая нашу мысль в мир очевидностей, «само-собой-разумеемости», «а-как-же-иначимости» и т. д. Все вопросы от этого перестают быть заметными. Нужны какие-то хитроумные позиции, чтобы вдруг озадачиться. У каждого огромное количество дел, и не возникает вопроса, а кто это всё делает, что это такое? Я хотел бы обратить на это внимание: как мы озадачиваемся философскими вопросами – не как псевдонаучными, а как человеческими вопросами, каким образом философское озадачивание входит в само существо человеческого бытия?

Одно дело науки: они не всегда были, каждый из нас может заниматься или не заниматься математикой, филологией и так далее. Но хочет человек того или нет, он уже человеческое существо, он уже попался и другим стать не может. Попался самому себе, попался в эту самую человеческую озадаченность, попал в историю, оказался в мире. Спрашивается: где и как я это обнаруживаю – не в качестве само собой разумеющейся вещи, а в качестве колоссальной задачи, загадки? Есть формулы, которые очень удаются поэтам. Эту ситуацию замечательно определил поэт Наум Коржавин: «Время? Время дано. Это не подлежит обсужденью, подлежишь обсуждению ты, расположенный в нем». Это обращение к тебе, которое впервые тебя вызывает в твое собственное внимание.

Сегодняшняя тема такая: что значит философская озадаченность как моя радикальная жизненная задача? Ведь я не могу никоим образом уклониться от самого себя, как тот мальчик у Ясперса. Вообразите, что вы сидите в одиночной камере тюрьмы. Конечно, вам тоскливо, вам хочется оттуда выйти, хочется пойти погулять, т. е. поменять обстоятельства – однообразная жизнь чрезвычайно утомляет, хочется ее изменить и пойти в другое место. И в отношении к самому себе тоже хочется какого-то разнообразия. Мы прокляты в одном-единственном пункте: мы не можем быть другими, чем мы сами [есть]. Мы сами можем меняться очень много, но всё равно будем мы сами. Я, Анатолий Валерианович Ахутин, не могу выпрыгнуть из этого обстоятельства – не из имени и фамилии, а из моей жизни, моей судьбы, моего характера. Теперь спрашивается: если я не могу из этого выпрыгнуть, то я по меньшей мере могу войти в курс этого дела? Вхождение в курс дела самого себя как человека – это и есть одна из тропинок философии. Это и есть то, *о чем* философия, то, где она возникает и рождается в человеке вне зависимости от того, есть ли философский факультет или нет.

У философов, начиная с Платона и кончая Хайдеггером, вы прочтете, что человек как человек всегда философствует, только он об этом не знает. Философствует, потому что эта озадаченность человека человеком составляет его «природу». Озадаченность самим собой – это то, что делает человека человеком, или, говоря философским языком, конституирует в качестве человека. Вот мне и хотелось бы проиллюстрировать, как человек обнаруживает самого себя в этой озадаченности. Я прочту два стихотворения Пушкина, относящиеся к 1828 и 1830 годам. Второе – это время перелома в пушкинской жизни, когда он собирался жениться, и для него это событие было вовсе не случайным романом, которых у него было навалом, а это было его сознательное, автономное, ответственное решение, изменяющее всю его жизнь. И тут он в 1830 г. попал в эпидемию холеры, в карантин, в Болдино и написал там замечательные вещи.

А в 1828 г., в день своего рождения, Пушкин пишет такое стихотворение: «Дар напрасный, дар случайный, / Жизнь, зачем ты мне дана? / Иль зачем судьбою тайной / Ты на казнь осуждена? / Кто меня враждебной властью / Из ничтожества воззвал, / Душу мне наполнил страстью, / Ум сомненьем взволновал? / Цели нет передо мною: / Сердце пусто, празден ум. / И томит меня тоскою / Однозвучный жизни шум». Ну, это просто плохое настроение, можем мы сказать и отделаться раз и навсегда от того, что в стихотворении

сказано. Это настроение, а настроение, как нас уверяют, проходит. Мрачное настроение – оно пройдет. А что если мрачное, плохое настроение, если настроение, которое вообще тебя подводит к границе быть или не быть, что если оно тебе что-то говорит не только о тебе? Что если это не просто психическое состояние, но что-то в этом настроении тебе открывается (мир, вещи, боги тебе что-то хотят сказать) – тем, что ты попал в это настроение. Они подсказывают тебе некий опыт. Ведь по поводу опыта, полученного в лаборатории, я не могу сказать, что мне это не нравится, я это уберу. Это значимо, потому что мне что-то говорится, я должен снять показание. А тут мы принимаем таблетку, и нет опыта.

Так вот, этот опыт. Тут очень много нам сказано. Во-первых, жизнь не тождественна со мной самим. Первая же фраза отделяет меня как человека от того, что делает животное животным, т. е. жизненность, от которой животное не может отстраниться. Животное от нее не может отстраниться, а я могу, я понимаю свою собственную жизнь как дар, при этом, возможно, и напрасный и случайный. Есть момент, настроение, расположение духа, души, ума, когда я всё это обнаруживаю как напрасное и случайное. Где же я остаюсь? А где-то вне, где-то рядом. Не сказано, что я попал в какое-то другое пространство, в другой мир и оттуда смотрю сюда. Нет, больше никакого мира нет, вся жизнь здесь, она со мной, но мне не тождественна. Более того, «кто меня *враждебной* властью» – это фантастическое слово у Пушкина, потому что по-христиански Бог меня сотворил, и я должен по этому поводу отношения выяснять с Богом, а Бог благ, он сотворил меня и хотел чего-то хорошего. А здесь Пушкин говорит «враждебной властью», т. е. как если бы мало того, что это дар напрасный и случайный, он еще и какое-то издевательство надо мной. Мне подсунули эту вещь – жизнь, и вдруг оказалось, что это напрасно, случайно и даже враждебно.

Но вопрос тут не о жизни (поскольку я от нее отделился), вопрос-то основной: а кто тот, который тут скулит? Кто он и где он существует? Мы впервые открываем в нашем собственном бытии – а поэт говорит от себя, это так называемая лирика, т. е. сугубо индивидуальный голос – то, где сидит это самое «я», самость. Она сидит вне того, что ее захватывает.

Теперь посмотрим конец этого стихотворения. Это что, временное, мимолетное настроение, от которого можно освободиться? Конечно, можно, мы-то знаем, как освобождаться от плохих настроений. Но «цели нет передо мною, сердце пусто»… Заметьте – «из ничтожества воззвал», в смысле из Ничто, ничего не было, и вдруг я встал. «Душу мне наполнил страстью, ум сомненьем взволновал», т. е. заставил меня страдать, радоваться, переживать, думать, потому что ум думает, когда у него есть какие-то проблемы, сомнения, – а всё это оказывается ни при чем – и ум, и страстная душа, оказывается, попусту страдает и радуется. А я остаюсь при этом, и всё должно быть выключено, пусто сердце, празден ум, «и томит меня тоскою однозвучный жизни шум», как шум автомобилей ночью за окном. Они едут, им надо спешить, всё кругом крутится, заводы работают, все бегают заинтересованные… А я вижу, что всё это однозвучный шум.

И вот через два года другое стихотворение. Интересно, что группа стихов, о которых я буду говорить, написана почти в одно и то же время, на протяжении двух-трех лет, и написаны одним и тем же размером – четырехстопным хореем. Это 1930-е годы. Вот, уже Болдино, вещь называется «Стихи, написанные ночью во время бессонницы». Тот же опыт примерно описан, но гораздо сосредоточенней, словно преодолев случайность настроения: «Мне не спится, нет огня; / Всюду мрак и сон докучный. / Ход часов лишь однозвучный / Раздается близ меня. / Парки бабье лепетанье, / Спящей ночи трепетанье, / Жизни мышья беготня… / Что тревожишь ты меня? / Что ты значишь, скучный шепот? / Укоризна, или ропот / Мной утраченного дня? / От меня чего ты хочешь? / Ты зовешь или пророчишь? / Я понять тебя хочу, / Смысла я в тебе ищу…»

Тут ситуация почти та же самая, только другие обстоятельства, уже не просто настроение, это мучительная бессонница. Расположение, в котором тоже есть некий опыт, но настроение чуть другое, оно не отрешается от всего в тоске, впервые открывая при этом то самое всё (потому что когда мы там внутри, мы его не открываем, а когда мы вовне, то мы

попадаем вот в такого рода неприятные для нас состояния). Так вот, здесь бессонница – это ни сон, ни бденье, сумрак, наполненный звуками: однозвучный ход часов, мышья беготня жизни. Не однозвучный жизни шум, а звуки, которые как будто что-то мне лепечут, как будто что-то мне уже хотят сказать, и я вслушиваюсь, как раньше вслушивались те, кто гадали по шуму листьев или по полету птиц. Вслушиваясь в этот шум, я должен отвлечься от каких-то членораздельных фраз, которые сыпятся на меня со всех сторон, от мамы и папы, радио, телевидения и газет, которые мне информативно что-то сообщают, и я эту информацию схватываю. Сначала всё это должно превратиться в глухой, нелепый, враждебный шум, а я совершенно к этому непричастен. А потом я вслушиваюсь в этот шум, только уже совсем иначе.

Здесь что еще выделено, выявлено: «ход часов лишь однозвучный раздается близ меня» – всё затихло, все действия, и мрак, и сон, ничего не видно, ничего не слышно, но есть одна-единственная реальность, которая никуда не денется, так же точно, как я сам от себя не денусь, а именно *время*. Оно идет, слышна его поступь, и это всегда есть. Следующая строчка: «Парки бабье лепетанье». Парки – это богини судьбы. Лепетанье – это деревенское… он сидит в Болдино, там изба, а не какой-то шикарный помещичий дом. Карантин. Ночь в деревенской избе. Парки бабье лепетанье – это классическая сценка в русской деревне, где бабы сидят и прядут пряжу и что-то бормочут – либо сами себе под нос, либо друг с другом разговаривают. Когда я сижу в этом состоянии, когда для меня всё чуждо, всё непонятно, но время идет и судьба прядется. Нет секунды, когда бы моя судьба не прялась, когда бы я мог считать время отдыхом. Я могу целый день валяться, скажем, с похмелья, а судьба-то моя слагается, прядется, скручивается, того гляди, оборвется.

Вот что меня заставляет обратить внимание на всё это – расположение выключенности из жизни, несовпадения с ней, то же, но что-то существенно изменилось, усилилось напряжение, внимание. Эта простая отстраненность, отделенность от своей собственной жизни обратилась предельным вниманием, заинтересованностью, потому что это моя жизнь, которая складывается в некоторую судьбу – мне отмерено некое время на мою собственную жизнь, чего-то кто-то от меня хочет, я не знаю, чего, и должен это решить. Это поэтически произведенное положение души и ума (внимания) – очень яркая иллюстрация того, что можно было бы назвать философским расположением духа. Здесь обитает философия, в таком, Пушкиным описанном, мире.

Теперь я сделаю одно маленькое филологическое или литературоведческое отвлечение. Оба стихотворения написаны одним и тем же размером, метром – четырехстопным хореем. В том же самом 1830 г. (два года плюс и два года минус) Пушкин пишет целый ряд стихотворений четырехстопным хореем одного вот этого умонастроения, лучше сказать «душенастроения». В другом стихотворении тоже 1830 г. – «Мчатся тучи, вьются тучи; / Невидимкою луна…» Ритм и метр четырехстопного хорея хранят при совершенно разных содержаниях нечто общее, нечто связующее – здесь уже не просто я отделяюсь от своей жизни и вслушиваюсь в нее, здесь уже сам мир в смятении, всё в метели, мы сбились с пути, всё потеряно, и это стихотворение называется «Бесы».

Такое вот светопреставление. Весь мир превратился в хаос, это ведь описание хаоса – того Хаоса, который первый во Вселенной зародился. Расположение мира-в-начале, с чего все начинается в греческих космогониях, – и вот мы оказываемся в начале греческой философии, оставаясь в этом самом лирическом отношении к собственной жизни. Оказывается, что если так, то всё, что я в мире привык видеть правильным, размеренным, распределенным, окрашенным, имеющим смысл, назначение и так далее, – всё вдруг смешивается. Превращение всего в некоторый хаос, внутри которого надо услышать, понять и начать, как бы впервые начать быть и понимать, только теперь уже не по заведенным рельсам, по которым я привык двигаться, а изнутри самого себя. Я сам, только сам могу внутри своего собственного хаоса и внутри мира, открытого этим опытом для меня как хаос, метель, буря, найти начало, начинание.

Что такое инициация? Это переход, смерть в одном мире – в том мире, в котором мы с

вами привыкли жить, в мире знакомом, т. е. всё, что здесь есть, нами легко распознается, поскольку всё оказывается знаком чего-то, потому и знаком, что знакомое: я знаю, что это стул, потому что он мне знаком, я знаю, как им распорядиться, и так далее. Всё, что мы видим, когда выходим на улицу, – это не цветные пятнышки, это светофор, я знаком с ним, я знаю, как с ним поступать, красный свет – хода нет, и так далее… Смерть в этом мире, исчезновение смысла: я перестаю узнавать то, что я привык узнавать, – это и есть условие возможности рождения в том мире, который будет миром, мною – вместе со мною – понимаемым, мною устраиваемым, этот акт смерти в этом мире и рождения в каком-то новом, только уже с моей ответственной мыслью, пониманием, я уловил эту своего рода инициацию в философии. Прохождение через это абсолютное начало, начало жизненное, а не просто теоретическое («как всё устроено» – не об этом речь).

Я буду продолжать читать всякие художественные тексты. У замечательного писателя Ивана Алексеевича Бунина есть вещь, которая называется «Освобождение Толстого». (Захватывающее чтение, как мне кажется.) Илья Львович Толстой, сын, рассказывает такую историю: «Он (*Илья Львович*) еще застал в живых чуть ли не столетнюю няньку отца, жившую потом при отце в его молодости и в годы семейной жизни, это она написана под именем Агафьи Михайловны, няньки и друга Левина, и наконец доживавшую свои последние дни в яснополянском доме в полном одиночестве в какой-то каморке.

„Что за старуха была, ты даже и представить себе не можешь, – рассказывал Илья Львович. – Лежу, говорит, в своем чуланчике, день и ночь одна-одинешенька, только часы на перегородке постукивают. И все домогаются, все домогаются: *„Кто ты – что ты? Кто ты – что ты?“* Лежишь, слушаешь и все думаешь, думаешь: кто ж ты, в самом деле, что ты такое есть на свете? Отец был в совершенном восторге: да, да, повторял он, вот в этом и вся штука: кто ты, что ты?“»[16]

Это очень хорошо ложится на стихотворение Пушкина. Этот ход часов – он это и спрашивает, отсюда его внимание: кто ты, что ты, – а время идет, а судьба прядется, и так далее…

Вот еще один отрывок, только не о Толстом. Это Альбер Камю. Ситуация, которую я описывал, стала темой специального философского размышления, обсуждения, понимания и вообще была поставлена в центр философского внимания в XX веке в так называемом экзистенциализме. Это чрезвычайно пестрое явление, там в основном французы, Альбер Камю, из которого я хочу прочитать, Жан-Поль Сартр и другие, а в Германии – Ясперс, о котором я говорил. Я не буду, разумеется, вдаваться в подробности этого движения, просто кусок для него [в целом] очень характерный.

Маленькое отступление: я бы ввел в курс пару лекций под названием «Как мы изучали философию в советское время» Я собираюсь прочесть кусок из эссе Камю «Миф о Сизифе». Сейчас этот текст опубликован во множестве разных изданий, и всем доступен настолько, что никто уже не читает, потому что много всего другого интересного. А в мое время я получил этот «Миф о Сизифе», перепечатанный на машинке, на папиросной бумаге, на одну ночь, потому что этих экземпляров было штуки четыре, а интерес был колоссальный, потому что философских книг *вообще* не было, и это еще мало сказать – за некоторые из них можно было и пострадать довольно сильно, скажем, за русскую религиозную философию или за того же Камю. Вообразите же, с какой силой запечатлелся этот текст в моей бедной голове, когда я читал, как в пустыне пьют воду, потому что экзистенциалисты, французские в особенности, прекрасные писатели, их афоризмы до сих пор известны: «Человек обречен на свободу», «Человек есть бесполезная страсть»… И, конечно, «Миф о Сизифе» я читал просто с восторгом. Теперь вы читаете хорошо, если по собственной воле, а то и в качестве задания, урока. Если и прочтете, то разве это где-нибудь залежится? Ну да Бог с ним.

Так вот, Камю описывает ситуацию, характернейшую для этого экзистенциального

---

[16] *Бунин И.* Полн. собр. соч. В 13 томах. Т. 8. М.: Воскресенье, 2006. С. 70.

озарения: «Утреннее вставание, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, еда, трамвай, четыре часа работы, еда, сон, и так все, в том же ритме, в понедельник, вторник, среду, четверг, пятницу, субботу. Чаще всего этой дорогой следуют без особых затруднений. Но однажды вдруг возникает вопросительное „зачем?“, и все начинается с усталости, подсвеченной удивлением. Начинается – это здесь важно. Усталость одновременно и последнее проявление жизни машинальной, и первое обнаружение того, что сознание пришло в движение»[17].

Продолжить можно опять-таки Толстым. Он задает в дневнике вопрос: «Машины, чтобы делать – что? Телеграфы, чтобы передавать – что? Школы, университеты, академии, чтобы обучать – чему? Собрания, чтобы обсуждать – что? Книги, газеты, чтобы распространять сведения – о чем? Железные дороги, чтобы ездить – кому, куда? Собранные вместе и подчиненные одной власти миллион людей, чтобы делать – что? Больницы, врачи, аптеки, для того чтобы продолжать жизнь – а продолжать жить зачем?»[18] Это совсем не специфически экзистенциалистская тема, это тема литературы, Толстого, в особенности Достоевского. Это экзистенциально встревоженный мир, т. е. мир, в котором не проблемы, скажем, кризиса волнуют человека, а сама эта жизнь, само то, что мы живем в качестве людей – оказывается, что это тревожная вещь.

Прочту в качестве заключения довольно большой кусок из Толстого. Это ситуация, которая трижды Толстым описана, в данном случае это довольно важно. Это реальное событие с ним. Будучи еще относительно молодым помещиком, он услышал, что где-то в Арзамасе продается имение, и решил съездить туда посмотреть, может быть, и прикупить его, поскольку деньги вроде бы есть, и оно не помешает. Он поехал, и по дороге с ним произошло нечто. Во-первых, он об этом тут же написал в дневнике, который он вел постоянно, всегда и везде. Потом он описал это же событие в письме жене Софье Андреевне. Потом он написал специальную художественную вещь под названием «Записки сумасшедшего» (есть не только у Гоголя, но и у Толстого). Можете проследить, как превращается у него буквальная регистрация по горячим следам пережитого им самим в дневнике, потом в письме, потом в художественном произведении – это очень важные превращения. Хотите знать, как живет мысль в человеке, смотрите, как она им рассказывается, перерассказывается. Но это особая тема.

Так вот, я рискну прочитать это полностью. Он едет в Арзамас, где-то на подходах останавливается в гостинице. Тогда, как и сейчас, провинциальные гостиницы были очень плохими, тараканы и клопы. Он приехал поздно ночью и решил переночевать в этой гостинице. Он приходит в номер. «Чисто выбеленная квадратная комнатка. Как, я помню, мучительно мне было, что комнатка эта была именно квадратная. Окно было одно, с гардинкой – красной. Стол карельской березы и диван с изогнутыми сторонами. Мы вошли. Сергей (*его слуга*) устроил самовар, залил чай. А я взял подушку и лег на диван. Я не спал, но слушал, как Сергей пил чай и меня звал. Мне страшно было встать, разгулять сон и сидеть в этой комнате страшно. Я не встал и стал задремывать. Верно, и задремал, потому что когда я очнулся, никого в комнате не было и было темно. Я был опять так же пробужден, как на телеге. Заснуть, я чувствовал, не было никакой возможности. Зачем я сюда заехал. Куда я везу себя. От чего, куда я убегаю? – Я убегаю от чего-то страшного и не могу убежать. Я всегда с собою, и я-то и мучителен себе. Я, вот он, я весь тут. Ни пензенское, ни какое именье ничего не прибавит и не убавит мне. А я-то, я-то надоел себе, несносен, мучителен себе. Я хочу заснуть, забыться и не могу. Не могу уйти от себя. Я вышел в коридор. Сергей спал на узенькой скамье, скинув руку, но спал сладко, и сторож с пятном спал. Я вышел в коридор, думая уйти от того, что мучило меня. Но оно вышло за мной и омрачало всё. Мне

---

[17] *Камю А.* Соч. В 5 т. Т. 2. Харьков: Фолио, 1997. С. 15.

[18] *Бунин И.* Полн. собр. соч. В 13 томах. Т. 8. М.: Воскресенье, 2006. С. 119.

так же, еще больше страшно было. „Да что это за глупость, сказал я себе. – Чего я тоскую, чего боюсь“. – „Меня, – неслышно отвечал голос смерти. – Я тут“. Мороз подрал меня по коже. Да, смерти. Она придет, она вот она, а ее не должно быть. Если бы мне предстояла действительно смерть, я не мог испытывать того, что испытывал, тогда бы я боялся. А теперь я не боялся, а видел, чувствовал, что смерть наступает, и вместе с тем чувствовал, что ее не должно быть. Всё существо мое чувствовало потребность, право на жизнь и вместе с тем совершающуюся смерть. И это внутреннее раздирание было ужасно. Я попытался стряхнуть этот ужас. Я нашел подсвечник медный с свечой обгоревшей и зажег ее. Красный огонь свечи и размер ее, немного меньше подсвечника, всё говорило то же. Ничего нет в жизни, а есть смерть, а ее не должно быть. Я пробовал думать о том, что занимало меня: о покупке, об жене – ничего не только веселого не было, но всё это стало ничто. Всё заслонял ужас за свою погибающую жизнь. Надо заснуть. Я лег было. Но только что улегся, вдруг вскочил от ужаса. И тоска, и тоска, такая же духовная тоска, какая бывает перед рвотой, только духовная. Жутко, страшно, кажется, что смерти страшно, а вспомнишь, подумаешь о жизни, то умирающей жизни страшно. Как-то жизнь и смерть сливались в одно. Что-то раздирало мою душу на части и не могло разодрать. Еще раз прошел посмотрел на спящих, еще раз попытался заснуть, всё тот же ужас красный, белый, квадратный. Рвется что-то, а не разрывается. Мучительно, и мучительно сухо и злобно, ни капли доброты я в себе не чувствовал, а только ровную, спокойную злобу на себя и на то, что меня сделало. Что меня сделало? Бог, говорят, Бог. Молиться, вспомнил я. Я давно, лет 20, не молился и не верил ни во что, несмотря на то, что для приличия говел каждый год. Я стал молиться. Господи помилуй, Отче наш, Богородицу. Я стал сочинять молитвы. Я стал креститься и кланяться в землю, оглядываясь и боясь, что меня увидят. И я лег. Но стоило мне лечь и закрыть глаза, как опять то же чувство ужаса толкнуло, подняло меня. Я не мог больше терпеть, разбудил сторожа, разбудил Сергея, велел закладывать, и мы поехали. На воздухе и в движении стало лучше. Но я чувствовал, что что-то новое осело мне на душу и отравило всю прежнюю жизнь»[19].

После такого текста лучше не вмешиваться со своими словами, но – нельзя сводить это просто к страху смерти. Это очень соотносится с первым стихотворением Пушкина, эти ситуации очень близкие, очень похожие. Это ужас перед тем, что что-то у тебя есть, что-то тебе дано, и ты впервые обнаруживаешь, что ты не знаешь, что дано, что с этим делать, а то, что это дано на время и оборвется, и прекратится, а ты так и не найдешь, что с этим делать, – вот в чем ужас.

Я хочу закончить эту тему, то есть тему «философское расположение человека». Можно сказать, русский язык нам предлагает слова такие: умонастроение, уморасположение, у нас нет «душерасположения», хотя «умо» и «настроение» плохо связываются. Воспользуемся этой подсказкой русского языка, что настроение, расположение связано с умом. То, о чем я рассказывал с помощью стихов и прозы, – особое *умо*-расположение (настроение) – должно нас навести на путь к тому, чтобы уяснить, как в философии понимается этот самый ум с его расположением (и вообще мысль). Она в философии понимается не так, как мы привыкли, воспитанные и образованные в нашем научном и практическом мире, а именно: в понимании мысли как орудия, которым мы решаем практические проблемы и научные задачи. У нас-де есть такая способность, говорят нам, думать, которой мы исследуем что-то, изобретаем, решаем проблемы. Человек – animal rationale, животное рациональное. Философия, как, может быть, мне удалось вам показать, видит в этой «способности» другое, способность радикального озадачивания человека собой, своим миром, богом и… самой мыслью.

Когда в философии речь заходит об уме, о мысли, то, как это ни странно, в основе этого

---

19 *Толстой Л.* Полн. собр. соч. Том 26. М.: РГБ, 2006. С. 469–470.

понимания лежат такого рода ситуации, где мне в общем-то заниматься нечем, а есть отстраненность от всего, что меня вовлекает в какое-то дело, в жизнь, в занятия, в практику. Вот эта отстраненность, эта отвлеченность, которая имеет, и это никогда не надо забывать, такую экзистенциальную подкладку, это настроение относится к существенному составу моей собственной жизни. Отвлеченное мышление сразу нас относит куда-то в теорию, мы в жизни живем, а философия – это отвлеченное мышление… Мы, может быть, слышали такие презрительные фразы: ну что философия, это всё спекуляция…

Спекуляция – это латинское слово, которое говорит о зрении, видении. В этом смысле спекуляция означает, что философия – это отвлеченное мышление. Все заняты делом, а философия – так, палец в рот, и что-то такое соображает. Так вот, отвлеченность эта такого рода, о которой мы читали у Пушкина и Толстого. Это экзистенциальная отвлеченность, и мысль, о которой говорит философия, ум, греческий «нус», (а в английских переводах иногда встретите *intuition* или *apprehension*), т. е. схватывание. Я перевел бы греческий ум как некое внимание, понимающее внимание, предполагающее эту отвлеченность, отстраненность, отодвинутость меня от захватывающей меня жизни. Поэтому мы можем пользоваться этими русскими словами: философское уморасположение. Это расположение всего человеческого существа, но именно то расположение, или даже настроение человеческого существа, которое и есть то, что в философии называется мыслящим, или умно внемлющим.

Теперь я перебросил мостик для того, чтобы в дальнейшем показать или выяснить, как с этими драматическими ситуациями, которые я описал, связано то, с чем вы первым делом столкнетесь, когда начнете читать разного рода философские трактаты и историю философии уж подавно, – а именно сложнейшая терминология, философские системы, в которых речь идет о понятиях, учение о мире и прочее. Как же это связано? Это занятие в таком состоянии? Или это внутри человеческой бессонницы развертывающееся понимание?

Для того чтобы этот мостик немного подкрепить и пояснить его смысл, я продолжу мои художественные иллюстрации еще одним текстом, и этот текст будет тоже таким вопросительным. Я предложил бы его для такого семинарского обсуждения сейчас. Это текст того же Камю из того же трактата «Миф о Сизифе». Это то, с чего он начинается: «Есть лишь один поистине серьезный философский вопрос – вопрос о самоубийстве. Решить, стоит ли жизнь труда быть прожитой или она того не стоит, – это значит ответить на основополагающий вопрос философии. Все прочие вопросы – имеет ли мир три измерения, существуют ли девять или двенадцать категорий рассудка – следуют потом. Они всего лишь игра; сперва необходимо ответить на исходный вопрос. И если верно, что философ, дабы внушить уважение к себе, должен, как хотел того Ницше, служить примером для других, нельзя не уловить важность этого ответа – ведь он предшествует бесповоротному поступку. Для сердца все это непосредственно ощутимые очевидности, однако в них надо вникнуть глубже, чтобы сделать ясными для ума.

Спросив себя, а как можно судить, какой вопрос более настоятелен, чем другие, я отвечу: тот, который обязывает к действию»[20]. Значит, вопрос, обязывающий к действию, это вопрос самоубийства, говорит Камю. Если я отвечаю на него одним способом, то всё последующее будет выходить из того, что я выбрал жизнь. Да, жизнь имеет смысл, чтобы быть прожитой, а это значит… Если же нет, то тут всё и кончится. Поэтому он кажется действительно первым вопросом, ведь в зависимости от того, как я на него отвечу, пойдет жизнь, мысль… или не пойдет. «Да, стоит!» – и я дал основной ответ, дальше мне надо будет только выяснять, в чем же этот смысл, в чем же это достоинство жизни, чтобы ее жить, состоит.

Какой вопрос мы бы хотели задать Альберу Камю в связи с этим его тезисом? Во-первых, заметим, вопрос ставится не житейски, не в сфере бытовой психологии: 99 % самоубийств – жалкое недоразумение. А Камю говорит не о недоразумениях, а о разумениях.

---

[20] *Камю А.* Соч. В 5 т. Т. 2. С. 7–8.

Он приводит в пример одного из героев «Бесов» Достоевского – Кириллова, который кончил жизнь самоубийством на основании очень глубокой, едва ли не богословской рефлексии. Вот об этом речь идет – о том, кто (или что во мне) принимает это решение. Отвечает на этот вопрос сознание, сознание приходит в движение, когда всё останавливается. Сознание, т. е. это ответственный поступок, а не безответственный, как сплошь и рядом. Я прихожу к выводу, что жизнь не стоит того, чтобы быть прожитой. Это глубокое постижение и сознательный человеческий поступок, потому что ни одно существо, ни животное, ни ангельское, такого вопроса задать не может и тем более не может на него ответить так, что жизнь не стоит проживания. А человек может. Более того, он, как мы видели, так в существе своем и расположен. Камю говорит: сколько там измерений у мира или сколько категорий у мышления, это всё второстепенно. Первое, что нужно решить, это стоит ли жизнь того, чтобы ее жить, и стоит ли вообще тогда биться над этими вопросами – сколько измерений в пространстве, сколько категорий в мышлении.

Молодым, сильным и энергичным всё кажется, что жизнь – это радость сплошная. А вот измученная жизнью Марина Цветаева говорит: «Жизнь это место, где жить нельзя». У греков был такой анекдот. Один царь гонялся за сатиром, который знал, как говорили, все тайны, желая узнать у него, в чем счастье человека. Бегал, бегал и поймал, наконец. А тот говорит, я тебе сейчас скажу, в чем счастье: – не родиться никогда на свет, а если родился, то как можно быстрее отсюда убраться… Но это анекдотическая ситуация, потому что имеет смысл этот поступок не когда он нам подсказан каким-то волшебником. Ну мало ли нас зомбируют, по телевизору скажут, или заманивают в секту, где самоубийство есть высший поступок.

Всё это нам каким-то образом внушено, подсказано, а речь о том, что это *само*убийство, опять мы возвращаемся к этому странному «сам», которого нигде нет. Вот философия и начинает с того, как нам попасть в ту ситуацию, где независимо от наших депрессий, независимо от того, как нас зомбировали, независимо от страданий и несчастий мы оказываемся такими самими собой, которые способны самого себя лишить жизни. Тут мы бы и готовы зомбироваться, потому что это тяжелая вещь – быть самим собой – т. е. отвечать за себя, быть в сознании – и этим сознанием решать: быть или не быть. Если быть в сознании было бы хорошей вещью, кто бы стал пить, не говоря уже о наркотиках? Это мучительная вещь, быть в сознании. От нее хочется освободиться, как Лев Толстой бежал от самого себя. И всё, что там открывается, открывается только самим собой, а не видениями, не подсказками, не разного рода угрозами, а когда всё это продумано самим собой.

Относится к делу из сказанного вот что – что это требует продумывания, требует осознания, требует того, чтобы принял решение Я, а не за меня что-то – меня бросил любимый человек, и я кончил жизнь самоубийством. Это не я кончил жизнь само убийством, это что-то, это временный случайный пароксизм моего чувства. Я не принимал решение, за меня это решение приняли. Вопрос здесь не о самоубийстве, вопрос через эту ситуацию самоубийства об этом самом «само́м», само́ ли само *само*-убийство. Где он, этот «сам»? Решить, стоит ли жизнь, чтобы ее жить – кто и когда это будет решать? Кто решает в нас – сам я или не сам?

Спрашивается, во-первых, кто решает, и, во-вторых, что он делает, когда он решает? Кто решает, размышляет, вдумывается в жизнь? Парадокс мышления состоит в том, что субъект этого мышления находится в результате мышления, а не находится готовым, в том-то всё и дело. Мышлению надо учиться. Если так, то мы господину Камю возразим, точнее, спросим: так как же решать? В чем состоит «решание»? Ведь если ты нам говоришь о сознательном, логическом, продуманном, то есть вменяемом, ответственном, собственном *само*убийстве, то кто же будет решать, принимать решение? Решать – значит думать, мы думаем нашим мышлением, а мышление имеет *категории*. Так зависит ли решение, которое примет наш решающий орган мысли, от того, каков этот орган, т. е. какие у него категории? Как он думает? Как он решает? А ведь решает он не меньше, чем быть или не быть.

Итак, что же у нас первично: решение, которое неизвестно кем, чем и как принимается,

или решающее, которое имеет категории, а стало быть, это не второстепенная вещь – 9, 12 или 26 категорий у нас, это очень важно, потому что это устройство решающего… Я прочту одну фразу из Гегеля, уже совсем не экзистенциалиста, относительно этих самых категорий, чтобы была ясность насчет них. Любое наше размышление, наш рассказ о том, что мы понимаем, будет включать такие, например, ходы: если мы предположим то-то и то-то, с *необходимостью* должны сделать то-то, а из этого также *возможно* сделать такой-то вывод… А кроме того мы видим, что такие-то вещи обладают такими-то *качествами*, их *столь ко*-то… Рассуждая о чем угодно, я говорю: «по существу», «это не существенно», «в действительности А есть Б»… Вся наша мысль пронизана и выстроена такими *категориями.* У нас вырабатывается определенный способ мысли, форма мысли, свойственная не просто каждому из нас индивидуально, а нашей культуре… Я пока говорю это наспех, чтобы вы поняли фразу Гегеля, а не чтобы объяснить все это детально.

Кант говорил о чистом разуме, вторая часть сочинения о чистом разуме – система категорий, такая интеллектуальная оптика, с помощью которой разум разумеет. Вот что говорит Гегель: «Метафизика (*не та, которую кто-то придумывает, а та, в которой мы всегда уже всё понимаем, не сознавая этого, полагая, что всё это простые, лежащие перед глазами свойства самих вещей; на самом деле мы видим это в каком-то бессознательном философском понимании*) есть не что иное, как совокупность всеобщих определений мышления, как бы та алмазная сеть, в которую мы вводим любой материал и только этим делаем его понятным. Каждое образованное сознание обладает своей метафизикой, неким инстинктивным мышлением, абсолютной силой в нас, которой мы можем овладеть лишь в том случае, если мы сделаем саму ее предметом нашего познания. Философия как философия располагает вообще другими категориями, чем обыденное сознание. Всё различие между различными уровнями образования сводится к различию употребляемых категорий. Все перевороты как в науках, так и во всемирной истории, происходят от того, что мысль в своем стремлении понять и услышать себя, обладать собой, меняла свои категории и постигала себя глубже и полнее, интимнее, достигала большего единства с собой»[21].

Слово *категория* греческое – оно, как и многие другие философские термины, относится к юридической сфере, это из судопроизводства и означает ни больше ни меньше как приговор, вынесенный приговор. Значит, категория – это то, каким образом мысль о чем-то судит, что-то приговаривает: быть, скажем, вещью, обладать качествами, быть в количестве, в отношении и так далее. Это – существуют вещи, их качества, их количество… окончательные приговоры, заранее вынесенные мыслью о том, о чем она мыслит, чтобы можно было судить. Значит, крайне важно, какие категории, какие способы вынесения приговоров существуют у мысли для того, чтобы вынести и окончательный приговор, а именно – жить или не жить, быть или не быть. Это ведь категория, это судебное решение, это приговор, который мысль выносит о жизни. Так как же можно сказать, что всё равно, как устроена категориальная хватка мысли, т. е. как устроено само решающее и приговаривающее? Без этого мы решаем этот решающий вопрос о самоубийстве, как дети, а значит, наше самоубийство не было бы никаким **само**убийством, а просто убийством кем-то кого-то по неосторожности, чтобы не сказать по глупости. Это как у Остера, такого же рода ход рассуждения.

Прекрасный писатель и лауреат Нобелевской премии Альбер Камю сказал «красно», как говорят по-русски, но не продуманно, потому что он не понял, не принял во внимание, не вошел в философское понимание дела до такой степени, чтобы увидеть, что категория, категориальная структура мышления имеет решающее значение в этом решении. Поэтому мы с вами, обращаясь к себе как к простым психологическим личностям, должны сказать: когда мы решаем, когда мы принимаем очень важные, радикальные решения, подумаем о

---

[21] Философия природы. Энциклопедия философских наук. Т. 2. § 246 (М., 1975. С. 21).

том, а *чем* решаем… И тогда мы выходим к этому самому разуму, мышлению, совсем иначе и с гораздо большим вниманием должны к нему отнестись, чем, например, русский философ Лев Шестов, развенчивающий разум перед лицом абсурдной веры. Надо спросить, откуда это у него такая ненависть к разуму и что он такого с ним связывает плохого, а не просто ему поверить и сказать, что разум – это вещь плохая, а надо жить страстями. Шестова, кстати, Камю в эссе «Миф о Сизифе» упоминает в качестве одного из своих героев.

Это первый вывод, что такие отвлеченные сухие вещи как учение о категориях касаются нас в средоточии нашей жизни. И мы не удивимся, узнав, что учение о категориях входит в основу основ философии: ontologia (т. е. учение о родах или категориях бытия), или metaphysica generalis (общая метафизика) это и есть philosophia prima (первая философия).

Если Шестов говорит, что разум – это диктатор, от диктатуры которого надо освободиться и открыться полной свободе взаимоотношений с абсолютно ничем не ограниченным Богом, то надо подумать, надо заметить, что он и это *понял разумом*. Это тезис разума о самом себе, значит, не совсем о самом себе, значит, о каком-то его повороте – таком, что он подлежит этой критике, но критика – дело разума. Всё, что пишет Шестов, он пишет убедительно, аргументируя, развертывая, так, чтобы было понятно, т. е. перед нами прекрасная работа разума. Значит, спор или склока, которую заводит Шестов с разумом, не просто с разумом, значит, он имеет в виду что-то другое.

Оказывается, что такая вещь, как разум, похожа на то, о чем мы говорили до сих пор, – «я сам», которого нигде нет, но для меня ничего другого нет, кроме как «я сам». Так и здесь: разум кажется для нас каким-то отстраненным предметом, который мы можем поставить на место, или отставить в сторону, или вообще не интересоваться тем, как он устроен, а оказывается – ничего подобного, всё это проделывается тем же самым разумом, мышлением. Мы из мышления никуда выскочить не можем. Если мы скажем, что, ребята, все эти ваши рациональные выдумки – пустяки, потому что мир иррационален, мир – тайна, мир непостижим вашим разумом, – то эти восклицания будут претендовать на разумность, это все как бы разумные тезисы, тезисы того же самого разума, которые подлежат утверждению или оспариванию со стороны самого разума. Этого нельзя упускать из виду никогда, когда мы читаем очень распространенные клише о рациональном и иррациональном.

Философия не имеет дела с тем разумом, которому противоположно иррациональное. Это не философское разделение.

Это первое. А второе обстоятельство – сколько там измерений у мира?.. Скажите, вы во всяком мире согласитесь жить? Можете представить, что вы живете в двухмерном мире? Плоские существа, которые ползают по плоскости, – для трехмерных это, конечно, не очень удобно… А если есть пятимерные существа, то кто мы для них? Мир – это вовсе не только пространство, в котором мы живем. Мир – это то, где нам предоставлено быть. Каков он, как он устроен – ничуть не менее значимо для того, чтобы жить в нем или не жить, как и устройство того, что решает это дело, ума.

Я прочитаю в заключение фразу Алексея Федоровича Лосева, у него есть прямо-таки завораживающая книга «Диалектика мифа». Там он среди прочего едко иронизирует над так называемой научностью марксистского мировоззрения (за что и был посажен). Всё то, что считалось прогрессом, что от мифа давным-давно, казалось, освободилось, и ньютоновское пространство уже установлено наукой и так далее, а дело происходит в конце двадцатых годов, – всё он описывает как миф. Как борьба титанов с богами в Греции, так и здесь – например, «заря нового будущего», штампы газетные, которые тогда ходили, «акулы мирового капитала». Он читает это как миф. Там были какие-то существа хтонические, и тут – пожалуйста, т. е. мифологическое мышление и сознание как было, так и осталось, только переименовалось. Он описывает его ерническим, саркастическим стилем, который он в этой книге последний раз использовал. И вот перелом научного мира XVI века и разрушение аристотелевского, птолемеевского и христианского космоса этого сферического выглядит, будто мифическое светопреставление… Лучше дадим ему слово: «Не менее мифологична и *наука*, не только „первобытная“, но и всякая. Механика Ньютона построена на гипотезе

однородного и бесконечного пространства. Мир не имеет границ, т. е. не имеет формы. Для меня это значит, что он – бесформен. Мир – абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он – абсолютно плоскостен, не выразителен, не рельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств. Что это как не черная дыра, даже не могила и даже не банка с пауками, потому что и то и другое все-таки интереснее и теплее и все-таки говорит о чем-то человеческом. Ясно, что это не вывод науки, а мифология, которую наука взяла как вероучение и догмат. Не только гимназисты, но и все почтенные ученые не замечают, что мир их физики и астрономии есть довольно-таки скучное, порою отвратительное, порою же просто безумное марево, та самая дыра, которую ведь тоже можно любить и почитать. Дыромоляи, говорят, еще и сейчас не перевелись в глухой Сибири. А я, по грехам своим, никак не могу взять в толк: как это земля может двигаться? Учебники читал, когда-то хотел сам быть астрономом, даже женился на астрономке. Но вот до сих пор никак не могу себя убедить, что земля движется и что неба никакого нет»[22].

Это шутка, но шутка с намеком, что, вообще говоря, не в любом мире человеку уютно жить. Мы привыкли к этому, но подумайте, где мы живем. Взгляните на себя из этого самого космоса – миллионы световых лет трудно вообразимы. Эта тема, начиная с XVII века (я прочту, как об этом писал Паскаль) до конца XIX века очень часто использовалась для того, чтобы показать ничтожество человека. Переворот, который произошел в XVII веке, обычно у нас описывали как торжество человека, человеческого разума, духа и так далее. В действительности произошло нечто прямо противоположное: если раньше человек находился на земле, которая находилась в центре Вселенной, покрытая небесной твердью и была всё время под опекой и заботой Господа Бога, потом всё это ликвидировали, Господа Бога отправили на пенсию, всю эту твердь небесную распахнули, «открылась бездна звезд полна, звездам числа нет, бездне дна» – как описал это открытие Михайло Ломоносов.

Ницше пишет: «В некоем отдаленном уголке вселенной, разлитой в блестках бесчисленных солнечных систем, была когда-то звезда, на которой умные животные изобрели познание. Это было самое высокомерное и лживое мгновение „мировой истории“: но все же лишь одно мгновение. После этого природа еще немножко подышала, затем звезда застыла – и разумные животные должны были умереть»[23]. Вот что такое человек с точки зрения этого нового мира, то есть даже не надо решать, жить или не жить – за тебя всё решат. Лосев ерничает, но послушайте, что, серьезней некуда, говорит Паскаль, человек, который взял на себя труд показать, что новая Вселенная, которая открыта Коперник ом, Бруно, Галилеем, Декартом, Ньютоном, – вообще-то говоря, если посмотреть на нее человеческими глазами, это ужас. Он говорит: «Когда я вижу слепоту и ничтожество человеческое, когда смотрю на немую вселенную и на человека, покинутого во мраке и словно заблудившегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его сюда поместил, зачем он сюда пришел, что с ним станет после смерти, и не способного всё это узнать, я пугаюсь как тот, кого спящим привезли на пустынный ужасный остров, и кто просыпается там от растерянности и без средств оттуда выбраться»[24].

Новый мир, в котором мы с вами живем как в нашем собственном доме, в начале, когда этот мир открыт был (XVII век, всего-то 300 лет назад), переживался так, как если бы нас сейчас взяли, усыпили и перенесли на какой-то чудовищный остров, вы просыпаетесь и не

---

[22] *Лосев А.* Миф – Число – Сущность. – М.: Мысль, 1994. С. 18.

[23] *Ницше Ф.* Об истине и лжи во вненравственном смысле // *Ницше Ф.* О пользе и вреде истории для жизни. Сумерки кумиров, или Как философствовать молотом. О философах. Об истине и лжи во вненравственном смысле. Минск: Харвест, 2003. С. 356.

[24] Пер. Ю. Гинзбург: *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. Фр. 198. С. 131.

знаете, где вы находитесь, более того, всё немо, неизвестно, что от вас хотят, – это, как говорит, Паскаль, «вечное молчание пространства меня ужасает» [25]. Значит, человек, оказывается, не живет просто в каком-то мире, где может быть какое-то, неважно какое, количество измерений. Мир может каким-то странным образом измениться. Так устроена наша история: миры меняются – не просто представления о мире, а сам *мир* открывается иначе. Ведь средневековый человек жил в этой Вселенной, нормально жил и считал, что так оно и есть, как и мы считаем. Не то что он-то верил, а мы-то знаем. Он тоже знал, потому что знание было определено его категориальной системой, которая так открывала мир. Аристотель построил свою систему в строгом соответствии и с наблюдениями, и с разумом. И так же точно мы.

Так вот спрашивается, в этом мире, который нас радует или ужасает, разве не важно, каков он, сколько в нем измерений? Ницше, например, нам показал, как мы выглядим под взором нашего мира – вообще никто, вообще ничто. О чем вы будете принимать решение в этом самом мире? А если мы откроем, как был открыт наш мир, какой-то иной мир? Речь не просто об измерениях, а об ином устроении мира, который можно открыть. Там, может быть, жить будет совсем иначе, может быть, даже и лучше. Или все же прав Лейбниц, и наш мир все-таки лучший из миров? Тем не менее вопрос не исчезает: а каков же наш мир? Значит, имеет значение, сколько измерений у мира, какова его геометрия и физика, – для того, чтобы принять это решение, жить в нем или не жить. А ведь мы еще ни слова не сказали об устройстве нашего *человеческого* мира: нравов, религий, истории, политики…

Стало быть, мы спорим с вами, во всяком случае, я спорю с Камю по этому вопросу: разве можно принять столь решающее решение, игнорируя решающий орган и его устроение, его смысл, и игнорируя устроение мира, в котором мы обитаем. Игнорировать это нельзя, мы должны все это включить в наше главное решение, а если мы начнем это включать, то мы втянемся в философию, уже не экзистенциальную, а в самую что ни на есть классическую. Начнем выяснять, как нам понимать вещи, существуют ли они по единице или сообща, как нам понимать наше сообщество, как понимать наш решающий ум, нашу переживающую душу и так далее. Мы начнем входить в философию как в историю таких решающих размышлений, мы откроем философию как мысль о «что значит быть?», о «как быть?», о «быть или не быть?» – мысль, необходимо обращенную к двум внутренне связанным вопросам: что такое мысль и что такое мир? Соответственно, что такое мы живущие, мыслящие и решающие с помощью этого мышления и внутри этого мира. Так мы из этой экзистенциально заданной ситуации с необходимостью выходим к занятию философией в специальном смысле слова.

Есть некоторая настроенность человека на философскую мысль, но это только настроенность, а мысль будет развиваться и продолжаться в этом настроении. Если мы забываем про это философское настроение, мы начинаем заниматься отвлеченной философией в худшем смысле слова, мы начинаем заниматься историей философии, классифицировать разные учения и так далее. Если мы забываем наш жизненный, экзистенциальный источник философской озадаченности, то грош цена нашим «проблемам», «исследованиям», «историям» и прочим диссертациям. Но и наоборот, если мы ограничиваемся этими экзистенциальными переживаниями, пафосами, всеми этими стихами, прозами, фразами и так далее, то останемся в «мире мудрых мыслей», которыми можно, конечно, развлекаться на досуге, не принимая всерьез.

Я могу на этом закончить. В следующий раз мы подойдем к философии в том месте, где она, кажется, была впервые открыта, и попробуем войти в ее мир вместе с теми, кто впервые в нее входил. При входе стоит вопрос, который обычно пропускают наши историки и педагоги-водители [26]. Прежде чем входить в греческую философию, следует задать

---

[25] Там же. Фр. 201. С. 137.

[26] «Педагог» греческое слово (παιδαγωγός, «ведущий ребёнка»), так называли слуг, провожавших детей в

сократовский вопрос – а что, собственно, возникло? Фалес – первый философ… А кто это сказал? Аристотель сказал. Но грозные филологи нас предупреждают, что Аристотель источник малодостоверный, все на свой лад переиначивает. Тем не менее истории философии начинают с Фалеса. Если мы все же почитаем место у Аристотеля, где он называет Фалеса основоположником «этого рода» (какого?) философии, а не вообще философии, он там через две строчки будет ссылаться на Гомера и Гесиода, что примерно то же самое говорил и Гомер. Почему же нам не начинать философию с Гомера? И как все-таки относятся друг к другу «теогонии» и «философия», миф и философия? А Платон нам скажет как бы на ухо, что это не мы, греки, всё придумали, это древняя мудрость египтян. Так почему бы нам не начинать философию с Египта и не учить египетские иероглифы, вместо того чтобы читать Платона? А есть ведь еще и индийская философия, и китайская философия… Да и что за древность без своей философии? Так что же, вся эта «мудрость» входит в наше дело? А если нет, что же такое особое началось однажды в Греции?

Есть ли у нас критерий, чтобы отличить собственно философию от чего-то очень хорошего и прекрасного, но не философии? Может, философия – это что-то частное и специальное? Мудрости много, мудрость – великая вещь, а тут у нас не мудрость, тут у нас философия. Вот все эти темы мы затронем в следующий раз в связи с этой проблемой: что возникло в Греции, что мы называем философией? То есть не мы называем, а как сами греки назвали это философией и отличили ее от софии?

Лекция 3
Дисциплина свободы

Разум – причина свободы.

Фома Аквинский

Если хотите знать, что значит, во-первых, просто думать, а во-вторых, думать философски, то читайте всегда диалоги Платона. Что значит думать не о чем-то – об идеях, благе и прочем, – а вообще думать о чем бы то ни было. *Как* это происходит – то, что по-гречески называется «диалектике техне», а на русский переводится «искусство диалектики». Но это плохо, поскольку мы сбиты с толку тем, что знакомы с диалектикой гегелевской. Диалектика по-гречески – это просто беседа, «диалектике техне» – умение вести беседу. Какую беседу? – размышляющую, конечно, а не просто, как жить.

Вот эта беседа представлена в виде сократических диалогов Платона. Форма, в какой существо думающее может втянуться в такое думание, которое становится философски значимым, вот она – раз и навсегда: сократическая беседа. Можно было бы провести такую филологическую работу и показать, что что-то вроде сократического диалога скрыто во всех фундаментальных философских трактатах. В XX веке, если вы возьмете, например, Мартина Хайдеггера, человека чрезвычайно монологического и особо ни с кем не разговаривающего, или Жака Деррида, мыслителя весьма общительного, и посмотрите, как устроены их тексты, увидите постоянное задавание вопросов самому себе и ответ на них. При заранее настроенном внимании мы откроем эту сократическую подоплеку философской мысли. Это универсальный и общий совет: читая любой диалог Платона, даже «Законы», которые просто дидактика и никакого разговора, всё равно вы увидите, что форма разговора для Платона крайне важна. Вот так и мыслят в философии – разговор с самим собой.

Философия это разговор, это «диалектике техне», искусство рассуждать, разговаривать, само мышление развертывается в форме разговора с самим собой. Платон так и говорит:

школу.

«Мышление это речь, которую душа проводит с самой собой о том, что она рассматривает… Мысля, (человек) ничего другого не делает, как разговаривает (διαλέγεσθαι – диалогизирует), спрашивая самого себя и самому себе отвечая, утверждая и отрицая» (Теэтет. 190 а)[27]. Читая самые систематические трактаты, например «Этику» Спинозы, построенную математически, надо помнить, что здесь развернут тот же беззвучный разговор, порою сказывающийся в автокомментариях. Душа здесь не соглашается на первом же шагу с самой собой, а если у нее в голове сидит такой Сократ, который каждый раз ее тормошит и говорит: что ты, собственно, имеешь в виду, это все-таки не совсем понятно, я не соглашаюсь (с самим собой, и только потому способен услышать сомнения и возражения других). В сущности, можно сказать одно: научиться философии – это значит поселить у себя под черепом Сократа, который будет нас будить, как овод будит застоявшихся кобыл («Апология» 30е). Это мы, мы его осуждаем, а не афиняне там какие-то подлые, это мы обрекаем на смерть нашего собственного Сократа, потому что лень, потому что мы самоуверенны и честолюбивы: я могу поведать миру нечто важное, а Сократ пристает: ты уверен, что понимаешь, что ты говоришь? Нет, конечно, поэтому лучше я его придавлю и буду говорить свободно.

Философия это просто развитие, развертывание беседы мышления, осуществление ее на деле. Философия это не теории, не концепции, не доктрины, не «в мире мудрых мыслей», а разговор на любую тему, но неукротимый, строгий, идущий до конца, или до начал, до первых начал… Ведь вы знаете, диалоги платоновские начинаются с любой темы: что такое мужество, благочестие, как вести хозяйство и так далее, что угодно. Но если мы развертываем разговор, спор, рассуждение, то на какой-то стадии мы начинаем касаться вопросов очень глубоко коренящихся, фундаментальных. Важное, необходимое, нужное, – все это, вроде, разумеется само собой, вдруг перестает разуметься само и требует моего разумения. Более того, вы прочитаете у Канта и у Гегеля, что философия – это умение мыслить как раз там, где всё само собой разумеется, всё знакомо, привычно. Когда же оно перестает разуметься само собой, вот тогда мы его начинаем мыслить. Оказывается, что там, где мы стояли ногами на земле, там океаны (вода, воздух, огонь) – стихии мысли. Вместе с первыми философами мы попадаем не в мифические первостихии мира, а раньше того – в первостихию мысли. Философия это в большей степени *как* мысли, а не *что* всяких доктрин, учений и т. д.

Мы подходим к философии, пытаемся прояснить, что это такое, не со стороны ее учений, содержаний, не со стороны истории философии, а с той стороны, которую можно назвать так: что это за умонастроение и умоустроение, что за человеческая озадаченность, что за вопрос, который обращает внимание человека так, что в этом обращении, расположении может начаться философствование? Легко сказать, что философия это не специальность, что она настолько широкая вещь, что касается всей нашей жизни, всего мира и т. д., и поэтому не может быть специальностью. С другой стороны, тут возникает ряд больших опасностей. Во-первых, легко превратить философию в какую-то болтологию с умным видом, которая обо всем и ни о чем, а с другой стороны, еще более неприятная опасность увидеть в философии некую универсальную науку, всеобщее мировоззрение, словом, – *мудрость*. Если первый соблазн опасен просто потому, что каждому всегда есть что сказать по поводу «философских вопросов», здесь каждый может говорить, как положит ему на душу Бог или последняя прочитанная книга, у каждого есть свое мнение, и спасение от этого соблазна в чувстве глубокой скуки, царящей «в мире мудрых мыслей», то построение универсальных систем может всерьез увлечь. Строить мироздание легко, пока остается скрытым, на каком же базисе, на каких началах, на каких аксиомах эта всеобщая наука строится? Иными словами, чем держится это «мироздание», какими инструментами мы измеряем точность кладки, устойчивость и строгость этого универсального знания.

Посмотрите: каждая наука, любая отдельная наука занимается своим предметом каким образом? У нее есть свой предмет, поскольку есть его определение, позволяющее обособить его в мире среди других, есть соответствующие предмету методы его исследования,

довольно сложные. Более того, возможно, именно научно устроенный метод заранее задает схему существенной предметности своего предмета. Поскольку всё это есть, постольку определяются содержательные проблемы. В связи с тем, что даны некоторые исходные определения, работа с этим предметом показывает, что эти определения нужно переопределить, где-то они оказываются недостаточными, т. е. возникает научная проблема – только потому, что у нас есть строго определенные исходные положения, и методы исследования, инструменты и т. д. Банально говоря, каждая отдельная наука – очень сложное дело. Более того, чем дальше она развивается, тем более дробной она становится. Греческую математику еще можно представить как нечто целое (см. «Начала» Евклида), нынешняя же математика очень разновидна, тут много разделов, и специалист в одном разделе никак не может быть специалистом в другом разделе. И что уж говорить о науке в целом?! Вот что значит специализация в области науки. Она необходима, поскольку связана с очень тонкой техникой научной работы – экспериментальной, теоретической, дисциплинарно различной и междисциплинарно связанной. А помимо естественно-научного цикла есть еще гуманитарные сферы – история, филология, лингвистика… Среди них помещают и нашу философию.

И вот являемся мы все в белом и говорим, что будем строить универсальную науку, а по какому праву, на каких основаниях и каким методом мы будем всё это осматривать и собирать в единую универсальную науку – умалчиваем? В самом деле, каков предмет этой универсальной науки? Где и как мы имеем дело с каким-то универсумом как предметом? Как мы будем строить наше мировоззрение, воззрение на мир так, чтобы оно было не только нашим, но годилось для всех? Где он, этот мир-для-всех?

Каждая наука начинает с того, что точно определяет свой предмет. Да, она может это сделать потому, что от огромного количества всяких обстоятельств, связанных с существованием этого предмета, она отвлекается. Она говорит: все материальные тела падают на землю с одним и тем же ускорением. Как, спрашиваем мы, как это они – пушинка и свинцовое ядро – с одним и тем же ускорением, как вы ответите на этот вопрос? Они что, не правы, эти механики, которые нам это говорят? Вы в школе учите закон свободного падения, а он формулируется на обыденном языке так: перышко и свинцовое ядро падают с одинаковым ускорением, то есть упадут с некой высоты за одно и то же время. Что такое они сказали нам, эти механики? Почему вы не спросили у физика вашего в школе, как это может быть? А если он говорит не чепуху, то о чем же он нам говорит? Ведь (оче)видно же, что это не так. Чтобы увидеть, что это так, ответит учитель, нам нужен вакуум. Для того чтобы наблюдать нечто, относительно чего можно было бы высказать какое-то научное утверждение о природе («физика» занимается природой, «физис» по-гречески), нам нужно не вообще природу наблюдать, нам нужны особые условия, вакуум, только там действуют известные вам законы механики Ньютона. Но вакуума у нас на Земле нет. Значит, мы говорим о механике как основе всей физики, а физика – это основа нашей науки, а наука – это основа нашей техники и т. д., а в основе лежит нереальная вещь – движение*идеальной*, но обладающей *массой* точки в *идеальном*вакууме. Видите, сколько условий, как условно знание, претендующее быть точным. А о чем говорим мы? Какой такой мир имеем в виду нашего воззрения?

Теперь второе: тело, говорят нам механики, массой m… А почему не говорят, какого объема это тело? Разве тела бывают без объема? Дом летит откуда-нибудь или пылинка – для механика это одно и то же, это центр тяжести, или точка (называется «материальная точка»). Скажите, пожалуйста, я бы спросил немедленно у механика, как это может быть – *материальная точка*, вы материалист или идеалист, кто вы? Материя может быть представлена как точка? Так что такое материальная точка? Это абсурд… Это значит, я получаю возможность высказывать точные научные утверждения только там, где я умею от множества всякого рода факторов отвлечься. Я должен, как выражаются физики, свой предмет *идеализировать*, т. е. выделить из материальной каши существующего нечто

существенное, с чем я могу работать так, что я могу прослеживать поведение этого объекта теоретически, т. е. как следующее какому-то везде (а не здесь и сейчас) справедливому закону. Закону подчиняются не материальные тела, а только идеальные. В физике вы проходите теорию газов – каких газов? Идеальных, конечно. Закон Бойля – Мариотта – он для идеального газа справедлив, а для реального газа несправедлив.

Итак, всякая наука конституируется тем, что она выделяет, вырезает буквально из этого реального мира некоторую плоскость существенности – существенный мир, в котором будет работать ее закон. Если мы переходим к другой науке (например, к биологии), то она будет видеть весь мир совсем в другом разрезе. Как же их синтезировать? Что же такое философия как общая наука? Давайте сразу заключим, что эта некоторая претензия философии на универсальную науку очень подозрительна, и подозрительна она тем, что, поскольку она очень долго существовала, до сих пор существует и никуда не денется, то порождается эта претензия на универсальную науку отнюдь не философией, а чем-то другим, и это дело уже нашего детективного, что ли, интереса: чем же порождается эта мнимая претензия философии на роль универсальной науки, науки наук?

Конечно, можно выстроить такую утопическую надежду, что мы в философии, как у нас говорилось лет этак 30 назад, выработаем научное мировоззрение. Философия марксизма – это научное мировоззрение, все остальные ненаучные, а у нас научное. *Мировоззрение* – научное… Первое, что заметит здесь философия: наука может предполагать себе научное мировоззрение, но мировоззрение ни наукой, ни научным быть не может. Нет оснований.

Вот тогда и возникает вопрос: а что же такое философия? Если всерьез взять требования, предъявляемые науками к самим себе, ответ может быть одним: разумеется, претензия философии на роль универсальной науки есть только философское недоразумение, ошибка. И ладно бы так ошибались люди, имеющие к философии косвенное отношение. Но вот, сам Философ (Аристотель), определяя философию, которую он считает первой (главной), начинает: «Есть некая наука…». Тут стоит греческое слово ἐπιστήμη, которое, правда, переводится обычно «наука», но может значить науку не совсем в нашем смысле слова. Или Спиноза развертывает свою метафизику по образу математики, формулируя аксиомы, определения, ведя доказательство теорем (и называет эту «научную» метафизику «Этикой»), Фихте называет свою философию «Наукоучение», Гегель строит «систему философских наук» и основоположник феноменологии Эдмунд Гуссерль обосновывает философию как «строгую науку». Видимо, здесь дело не так просто. Можно сказать, что философия вырисовывается перед нами, очерчиваясь своего рода границами, определяющими ее относительно того, что *не* есть философия, но что касается ее по существу. Мы найдем еще одну границу философии, обратив внимание на другой оборот претензии на универсальность, а именно на границу философии и религии. То же самое, что мы сказали о научной философии, можно было бы сказать и о философии религиозной: это если не абсурд, то еще одно недоразумение, указывающее существенную границу философии и религии.

Мы начали наше введение в философское уморасположение, читая поэтов, писателей. Я и дальше буду пытаться описать это уморасположение, умонастроение так, как оно сказалось поэтически в качестве настроения. Но и тут стоит помнить, что речь идет не о «поэтической философии», а о границе между философией и поэзией. Они касаются друг друга по этой границе, но переходить ее в обе стороны было бы недоразумением. Опять-таки, поэт – это поэт, писатель – это писатель (и то же мы скажем об историке или математике). Чтобы стать поэтом и писателем, тоже некоторым образом нужно «специализироваться» (уже в кавычках), овладеть особым искусством-ремеслом, а философия тут при чем? Пушкин стихотворение написал, а не философему – это я из него сделал философему, неизвестно на каких основаниях. Лев Толстой, конечно, пережил что-то, написал письмо, потом художественную вещь, но *художественную*, правда? А я тут пришел со своими

философскими вопросами, претендую на глубокомысленное толкование. Ничем не оправданная претензия.

Итак, философ, свободный от внутренних требований научной строгости (он ведь не теоретик-экспериментатор), религиозной серьезности (он ведь не духовно-практикующий подвижник), художественного мастерства (он ведь не владеет никаким художественным ремеслом), вместе с тем претендует владеть началами некой универсальной мудрости, универсального искусства. Какая, скажем прямо, безответственная претензия!

Что же, оставить эту претензию на всеобщность, чтобы не стать всеобщим посмешищем, или лучше вдуматься в смысл собственно философской ответственности –*особой* строгости, серьезности, чуткости, зоркости, вкуса? Словом, каково *ремесло* философа? Только уяснив себе это, можно будет говорить о мастерстве в этом ремесле или о неуклюжести, неумении. Согласимся, в философском уморасположении ума касается всё, ум же в этом расположении касается всего по-своему, но как расположен ум, когда он оказывается в философской ответственности перед собой, очертить не так-то легко.

Скорее мы чувствуем растерянность. Оказывается, что философии негде приклонить голову, негде быть. Она обитает в ка ком-то странном месте, в непонятном пространстве: ни то, ни се, ни наука, ни религия, ни мировоззрение, ни поэзия, вообще неизвестно что… Это очень плохое положение философии, поэтому нам так важно понять
ее *собственную* специальность, ее узкую специализацию – т. е. то единственное, а не всеобъемлющее, не вообще какое-то переживание, чувство и т. д., ее единственный и собственный интерес, поэтому – предмет, т. е. то, с чем она имеет дело. Если мир, то где? Покажите мне пальцем, где я имею дело с миром. Если душа, то покажите мне ее, а иначе это ссылка на что? Когда мне химик говорит про газ, он мне его изолирует и как-то покажет. Если его законы работают на идеальных телах, значит, он сделает эти тела максимально приближенными к идеальным – кругленькими, гладенькими. А у вас что? – спросят нас мастера своего дела. Извлеките нам на свет, покажите нам, пускай в приближении каком-то, в умозрении, но… Где, как? Значит, вопрос о том, что такое философия, поставлен, в общем-то, достаточно остро: в чем же уникальная, единственная специализация ее в целом?

У нас нет никаких авторитетов – так, чтобы можно было сказать: а вот у Аристотеля на одной странице сказано… У него не просто сказано, он ведь к этому каким-то образом подошел. Он же шел долго, 20 лет провел в платоновской Академии, в рассуждениях, путем вопросов и ответов, в какой-то там скрытой или явной сократической беседе, и только тогда он сказал: вот, видите, как. Например, «душа есть некоторым образом всё». А я скажу: вот Аристотель говорит, что душа есть некоторым образом всё, и теперь мы будем (поскольку Аристотель очень авторитетный философ) этого придерживаться. Нет. Мы, может быть, это будем знать, но мы не будем это мыслить философским образом, потому что не будем понимать, как мы к этому подошли.

Скажем, вы ссылаетесь на Хайдеггера. Основной вопрос, по Хайдеггеру, это вопрос о бытии. Но Хайдеггер – это один из серьезнейших философов, не по тому, о чем он учит, а по отношению к философской мысли, к тому, *как* мыслит философ, *когда* он мыслит философски. Почему он мне близок (несмотря на его «нацизм»), и я постоянно буду на него ссылаться? Потому что среди всех философов XX века, с которыми я так или иначе знаком, характер философского мышления, т. е. того, как человек мыслит, у Хайдеггера просто абсолютно точен. Тем более интересно выяснить, как это, двигаясь очень философским образом, почти так, как Сократ, Платон и т. д., сам с собой разговаривая, он приходит к таким вещам, которые в ужас приводят. Это должно нам поставить предостерегающий знак: философия – не гарантия того, что мы выйдем к какой-то там правильной, хорошей, благой мысли. Философия может нас завести черт знает куда. Хайдеггер говорил о своем опыте мысли (и эту фразу можно начертать на вратах философской Академии вместе с дельфийской: «узнай себя», платоновской «не геометр да не войдет» и кантовской «отважься

мыслить»). «Кто крупно мыслит, должен много блуждать» («Wer groß denkt, muss groß irren»[28] (1947)). Можно сказать иначе: там, где речь заходит о предельных вопросах (вот, пожалуй, хорошее название для предмета философии, любой вопрос может довести до того предела, где он коренится в философии), там, где уясняются вопросы предельного характера, там, иначе говоря, где лежат истоки философии, и ошибки бывают предельны. Это опасные пределы, похожие на обрывы. И это надо помнить: занятие философией, мышлением, как говорят, отвлеченным, – опасное занятие. Мы над пропастью, и никто нас не поймает, не спасет, кроме той же мысли, что и завела нас сюда. Вот почему тут нужна отвага.

Как и всё в человеческих руках – чем мощнее, тем опаснее. Физика в принципе дала уже в руки человеку энергетический источник, атомную энергию, которая может обогреть весь земной шар, но и уничтожить. Вот эта связь человеческого достижения, т. е. мощи, могущества и опасности – это условие человеческого существования, а вовсе не зло какого-то человеческого дела. Это человек таков, а потому и его дела.

Так вот, Хайдеггер мыслит философски. Это значит, если мы откроем первую страницу его фундаментального труда под названием «Бытие и время», увидим эпиграф из платоновского диалога «Софист». Фраза звучит таким образом: «Ибо очевидно ведь вам-то давно знакомо то, что вы собственно имеете в виду, употребляя выражение „сущее“, а мы верили, правда, когда-то, что понимаем это, но теперь пришли в замешательство». (244a). Это начало, а дальше Хайдеггер спрашивает: «А у нас есть ответ на этот вопрос, что такое бытие? Никоим образом, хуже того – мы даже забыли, что это *вопрос*». Для Хайдеггера это вопрос, это загадка всех загадок: что значит быть? Не что там есть, какие там силы, космос, история и прочее – это предметы разных наук. Но что значит быть? И первая глава развертывает эту трудность, эту проблему: что в философии, начиная от Платона до Гегеля, бытие считается самым пустым и неинтересным понятием, потому что оно всеобщее.

Всё бытие в целом – пусто. Что имеет какой-то интерес? Что такое то или се, что там или здесь, как устроено познание, как нам поступать? Всё это *есть* – ну и что? Чего тут такого? Если философия занимается этим, то она как начала этим заниматься, так и закончила, и поэтому Гегель был совершенно прав, когда свою логику начинает так: «Первое и самое простое понятие, которое у нас имеется, это понятие бытия. Есть ведь что-то – мы еще не знаем, что, как оно различается, мы знаем, что*есть* ведь что-то». Теперь я спрашиваю: а что этим понятием исключается? Что я понял этим понятием? Каково его содержание? Я обнаруживаю, что нет там никакого содержания. Поэтому Гегель делает строго философский, логический, по его мнению, вывод: бытие – это ничто, потому что это понятие пустое.

Еще один аргумент относительно обобщения: есть простой формально-логический закон – чем больше объем понятия, тем меньше его содержание. Я скажу: у нас тут 25 человек. Обобщим – получим человека вообще. Так вот, он пуст настолько, насколько я обобщил все ваши индивидуальные различия. Каждый из вас чрезвычайно интересен, потому что он абсолютно единственный, а общее понятие «человек», которых тут 25, пусто – ровно настолько, насколько я освободил его от ваших индивидуальностей и выделил некую абстракцию. И когда я дойду до простого существования, у меня ничего не останется вообще – содержания не останется, объем будет полный. Не о чем там думать, оно предельно скучно. Поэтому-то Хайдеггер и ставит, и видит задачу всей своей жизни в том, чтобы показать, в чем значимость этого странного понятия, или слова, без которого мы не можем обойтись, – «бытие».

Не можем обойтись, потому что мы каждый раз говорим по-русски или на индоевропейских языках связку «есть». «Стол есть желтый» – мы по-русски проглатываем ее, но она всегда там есть, а мы не знаем, что это такое – «есть». Это задача всей его философской жизни. А мы так легко говорим, что у нас есть бытие, о котором можно подумать. Как подумать? Почему оно нас занимает? Почему оно оказывается не пустым? А мышление, оно тоже есть?

Вот это, действительно, вопрос, который ведет нас к философии, причем еще только ведет. Так что мы должны ходить, отталкиваясь скорее от того, что нас, людей, ставит в такую озадаченность, в такую проблему, в такой вопрос, который ведет нас строго в философию – он не уведет нас ни в науку, ни в поэзию, ни в религию, он ведет строго в философию. Вот эта строгость и точность и есть идея философии как специальности.

Я снова хочу коснуться небольшой филологической темы. Вот это латинское слово specialitas означает в переводе «особенность, особость», но в каком смысле. Есть такое выражение: specialis et intimus amicus. В переводе на русский язык означает «закадычный друг», потому что intimus – это превосходная степень от прилагательного interior, внутренний. Итак, specialis здесь означает «единственный». Это то, что для меня единственное, как и мой любимый человек. Не потому он любим, что единственный, а единственным становится, когда любим. Вот это и означает «специальный человек» – для меня. Он специальный и мой внутренний друг, причем в превосходной степени – интимный, это превосходная степень от «внутренний», внутреннейший, самый внутренний друг. Примерно в этом духе мы должны говорить о специальности в философии.

Помните, что философия – это *филия*, что с греческого переводится прежде всего как дружба, дружеская любовь, дружеское расположение. Если теперь мы вспомним наши интуиции, совершенно верные интуиции, что философия занимается вообще-то чем-то большим, чем-то общим, универсальным – бытием, миром, вот этот смысл, этот оттенок слова «специальный» подсказывает нам тогда странную мысль. Да-да-да, она чем-то таким занимается, чем-то общим и вселенским, но она этим занимается специально, так что это и только это становится для нее интимным, собственным интересом, предметом любви. И более того, только там, где моим интимным интересом оказывается это всеобщее, я в каком-то отношении (пока не понятно, в каком) обнаруживаю, что то, что меня занимает вот так специально и интимно, есть всё. Будем говорить таким простым, пустым словом: *всё*.

Более того, только теперь я нахожу и самого себя, любящего. До тех пор я пока еще не сам. Но это не теоретическое построение и не психологическое настроение, а некоторое расположение в мире, по отношению к миру, – такое, что я есмь я лишь постольку, поскольку я внутренне отношусь ко всему миру. Хайдеггер в «Основных понятиях метафизики» идет по путеводной нити, как он выражается, изречения немецкого романтического поэта Новалиса, что философия – это своего рода ностальгия, т. е. стремление повсюду быть у себя дома, т. е. это ностальгия по миру. Что такое ностальгия? Это чувство эмигранта, изгнанника. Наши русские эмигранты испытывают, говорят, ностальгию по России. Но тут ностальгия по миру, по всему – когда оказывается, что мы с вами, которые живут hic, nunc и sic (здесь, теперь и так), – испытываем ностальгию по тому, что не здесь, не теперь и не так, а как-то вообще, везде и всегда. Нас в это hic, nunc, sic изгнали, и это есть ориентация, первый намек на то расположение человека, в котором ему впервые открывается его специальный философский предмет – через его собственное расположение и никак иначе. Иначе это будут псевдотеоретические, псевдонаучные постановки того же самого вопроса.

Еще один поворот того же самого филологического обстоятельства, связанного со словом specialis. Ведь это от глагола specio, или вариации того же самого глагола specto (смотреть). Значит, «специальный» – это то, что по-русски связано со словом «аспект», это тот же самый глагол, только с приставкой ad – направление определенного взгляда. Я говорил вам о науках, об искусстве и т. д. – это каждый раз подход ко всему миру, а не к части мира, только в определенном аспекте. Спрашивается: каков аспект философии? В каком аспекте философия подходит к миру? Не надо думать, что она каким-то образом все эти аспекты собирает. Ее аспект – вот эта самая универсальность, всеобщность, по-немецки die Weltlichkeit, т. е. «мирность» или «мирсковость», т. е. чтобы выделить тот аспект, которым философ смотрит на мир, он не собирает все аспекты, не бегает по всему миру за каждым, он видит мир в аспекте его собственной Weltlichkeit. Что делает из мира мир? Из этого

огромного количества совершенно разных вещей? Они же только в одном определенном аспекте образуют нечто целое, нечто связанное: мир.

У Пастернака есть хорошая строчка: «И образ мира, в слове явленный». Как связаны слово, образ и мир? Это очень философски значимая связь.

Известно еще одно слово, связанное с тем же самым, – species, вид. Как дать определение вещи? Есть строгая латинская схоластическая формулировка: надо искать genus proximus et differentia specifica, т. е. ближайший рода и отличительный видовой признак того, что я определяю. Положим, человек – к нему ближайший род животное. Теперь я должен дать differentia specifica: животное на двух ногах, положим. Есть такой анекдот про определение человека. Я определяю, что человек – это животное двуногое, но мне показывают курицу – животное двуногое. Тогда я говорю: это животное двуногое без перьев, а курица с перьями. А этот шутник, который мне курицу приволок, берет курицу ощипанную и говорит: вот твой человек. Я был не прав, потому что неправильно начал определять. Но тем не менее формально действовал верно: genus proximus et differentia specifica.

Так вот, species – это и есть перевод на латынь греческого слова «идея» (или «эйдос» – та же самая этимология, связанная с «видеть», как и по-русски – обнаруживается общий индоевропейский корень «вид» (др. – инд. vedas – *знание*). Тут очень интересное сочетание двух идей. Мы привыкли, что вид – это подразделение на виды, но вид – это прежде всего то, что я вижу. Поэтому по-латыни слово spectrum означает не «спектр», это уже метафора или технический термин, а «мысленный образ» или «призрак», буквально (при)виде́ние. В поисках философии как специальности мы коснулись очень известного в философии предмета – спецификации, классификации, разновидностей. Но как вообще это самое бытие, этот мир, это целое, единое делится на роды, виды, на «специи»? Каждая специальная наука занимается своим предметом, своим видом, своим аспектом и в своем аспекте видит весь мир. Теперь я спрошу: сколько этих специй? Какие роды и виды существуют? Как это целое бытие делится, расходится, различается, специфицируется на эти виды? Это вопрос совершенно конкретный, а не вообще о мире, с другой же стороны, – это вопрос о чем-то универсальном: как происходит различение на эти виды, которыми потом можно заняться специально?

Значит, мы можем сказать, что если смотреть на дело философии со стороны наук, то философию интересует не обобщение наук, затея бессмысленная, а что такое эти предметы – живое, космическое, математическое, историческое? Или говоря на языке Канта: как возможна чистая физика, математика, метафизика? О чем он спрашивает? Откуда мы эти возможности будем выяснять? Есть нечто, что допускает существование такой вещи, как физика, т. е. ее предмет. Это опять направление нашего философского внимания в философски специальную сферу. Может быть, специальность философии и состоит в том, что размышляет об этих самых специях, или о видах, об*идеях*?

Вот так скажешь, и уже мы у Платона, уже философ чувствует себя дома. Все слышали (может быть даже в школе), что Платон – это учение об идеях. Каких идеях, идеях чего? Есть такая идея «человек» – как она возможна? Я задаю такой вопрос: как возможен человек? – и как нам отвечать на него? Куда нам смотреть, чтобы искать ответ на этот вопрос? Я спрашиваю не «что такое человек?» – этим занимаются антропология, социология, психология. А я спрашиваю: как возможен человек? Я могу много о нем говорить как психолог, как социолог, как антрополог, а вот как он возможен – это вопрос, который отправляет нас в философский способ спрашивания совершенно специальным образом, а не вообще. Если я буду соединять социальные, антропологические и т. п. знания о человеке, то я ничего не получу, это будет каша. А вот спросить «как возможен человек?» – это включает в себя и ответ на вопрос «что это такое?». Что это такое за бытие, что это такое за вид бытия, что это за способ быть, который – именно, специально, собственно – человек?

Мы уже знаем: человек – это такое существо, которое может задаться вопросом, быть ему вообще или не быть, стоит жизнь ее проживания или не стоит, т. е. ему вообще не предписано быть и уж подавно не предписано, как быть. Если мы спросим со стороны этого самого таинственного бытия, то оказывается, среди разновидностей бытия мы допускаем такое существо, что оно не знает, как быть, и вообще не обязано быть, – вот это и есть возможность человека. Если такое существо, которому как бы вручено, поручено его собственное бытие или небытие, возможно, – тогда возможен человек.

По-моему, тщетно или не очень верно пытаться объяснить философию изнутри уже имеющейся истории философии, потому что пока мы не знаем, что такое философия, историю чего мы будем изучать или рассказывать? Мы не можем войти в историю философии, потому что не знаем *героя* этой истории. Почему мы должны верить на слово, что Фалес – первый философ? Его древние считали мудрецом, а не философом. У нас много слов для этого недоразумения: предфилософия, стихийная философия, мудрость. Мудрецов, говорят нам греки, было семь. Фалес тут упомянут рядом с Солоном. Солон законодатель, политик – почему он не философ? В «семь мудрецов» Солона включают, а почему его не включают в историю философии? Фалес, мы уже слышали от Аристотеля, родоначальник того рода философов, которые кладут в основу всего материальное начало. Впрочем, замечает он, и раньше него Гомер говорил о том, что отец всего река Океан. Почему же нам не включить космогонию, мифологию в историю философии? Из этой неопределенности и рождается наше неопределенное представление о философии как о чем-то общем, мудром… Этой неопределенности и обучает нас история философии. Стоит поэтому для начала попытаться понять философию, выясняя специальную озадаченность человека, внутри которой появляется специально философский вопрос. Что это за*единственный* вопрос, которым философия отличает себя от мудрости всех времен и народов? Здесь, может быть, и спрятан ключик, с помощью которого мы войдем во все существовавшие философии.

Я хочу резюмировать пройденный путь. Философия возникает там, где человек оказывается в особом уморасположении, в котором ему открывается его странное расположение среди всего существующего в мире: некоторым образом его касается всё, но ни для образа всего, ни для события касания у него нет ничего, кроме *ностальгии*, сознания бесприютности и радикальной самоозадаченности. Это первая половина тезиса, а вторая: всё касается человека не так, как касается предмет науки исследователя или божество верующего. Все касается его лично, причем так, что ставит его под вопрос. Мне очень важна эта связка: это расположение, в котором человек открывает, что его касается некоторым образом всё, и касается его в существе его собственного существа, его собственного бытия, т. е. лично. Ни дом, ни семья, ни город, ни страна, ни так называемая родина не есть его мир (т. е. то, что его касается, за что он несет ответственность, с чем он связан кровно, в душе и т. д.). Его мир – это сам мир.

Мы можем выразить это подозрительным словом – человек по своему человеческому существу – космополит, гражданин мира. Философ есть человек как космополит, не по своим представлениям, а принципиально – гражданин мира. Его полис – космос. Космос при этом понимается не в смысле нашей космологии, а в смысле всего, в смысле мира как такового. Я хочу это зафиксировать аристотелевским тезисом, который я скажу по-латыни, потому что легче запомнить: anima est quodammodo omnia – душа есть некоторым образом всё. Душа не просто всё, это всё*некоторым образом*. В схоластике было классическое сравнение, что есть Бог, а есть мир, который есть радуга божья, потому что свет преломляется во множестве индивидов по-своему, в каждом индивиде он преломляется по-разному. Вот это и есть разность, специфичность, специальность (некоторыми образами), но всё, потому что Бог. А человек сотворен по образу и подобию самого Бога, это значит, способен по-своему собрать, сфокусировать все аспекты, специи, виды сущего в своей душе, в уме, как ее средоточии.

Эта тема от Аристотеля до наших дней – сквозная тема философии. Ее можно запомнить еще и таким образом, который более свойствен эпохе Возрождения: человек есть микрокосм, т. е. маленький мир. Эту фразу, которая должна была бы быть одинаково понята всеми, на протяжении истории европейской мысли понимали чрезвычайно по-разному. Я сказал, что это фраза из Возрождения, но там это всё было связано с астрологией, с алхимией, с такого рода магическими вещами. Вот в каком смысле микрокосм: в нем есть всё, что в космосе, и если мы найдем соответствующие точечки, то мы будем им управлять. Но не таков философский смысл этого выражения. Ближе к философскому смыслу – знаменитое изречение Иммануила Канта из заключения его «Критики практического разума»: «Две вещи наполняют душу всегда новым и всё более сильным удивлением и благоговением, чем чаще и продолжительнее мы размышляем о них, – это звездное небо надо мной и моральный закон во мне». Только стоит, слушая эту фразу, звездное небо понимать не как просто астрономический факт, а именно как беспредельную открытость человека всему. Нет такой границы, которая человека закрывала бы от чего-то в мире, он открыт всему. И с этим же связано, и это определяет самосознание человека, то, что Кант здесь называет моральным законом. Моральный закон – это не некоторые предписанные правила, а просто самосознание человека в своем человеческом достоинстве как существа, соотносимого по достоинству с бытием всего.

В таком случае, *идея* человека, отличающая его среди других видов сущего, его differentia specifica в том, что это животное, некоторым образом открытое всему и заключающее в себе всё, соотнесенное со всем существующим, ведомым и неведомым, тогда как прочие животные суть разновидные образы мира своего определенного обитания. Как видим, идея тут значит не только идею, которую мы себе составили о человеке, а то, как сам человек существует в мире, в частности и то, почему он существует в мире посредством составления идей о мире и о себе.

Воспользуюсь случаем, чтобы заранее бросить свет на то, что такое *идея* у Платона, потому что обычно под ней понимают что-то чуть ли не противоположное тому, что имел в виду Платон. Почти все платоновские диалоги построены таким образом: ставится вопрос, что такое мужество, или красота, или справедливость и дается один ответ. Тут же ему следует контрпример, ответ нужно изменить, потому что определение должно включить в рассмотрение и другой аспект.

Положим, мы спрашиваем, что такое красота? Поскольку Сократ ведет эту речь с юношей, юноша говорит: это красивая девушка. Сократ спрашивает: а кувшин бывает красивым? Да, бывает красивым. Я тебя спросил, не что бывает красивым, а что такое красота… Хорошо – девушка и кувшин должны быть каким-то образом сведены вместе, чтобы определить, что же такое общее для них – нечто, что содержит в себе то, благодаря чему красивая девушка красива, красивый кувшин красив. По наивности собеседник буквально понимает «содержит в себе» и говорит: красивый кувшин – это золотой, добавь золото, и получится красиво, укрась девушку… Поначалу это шутливый разговор, но потом он быстро заводит уже в довольно серьезные понимания. Получается, например, совершенно чудовищное с нашей – тоже наивной – точки зрения определение, что красивое – это пригодное. Как? Прекрасное – это то, чем мы любуемся, как раз наоборот, не трогая, а тут – годное к употреблению. Но пригодное – русский язык нам подсказывает, каким образом пригодное может быть услышано и понято как красивое – это *пригожее*. Это входит в народное понимание, это же язык сказал. И что, вы думаете, этим исчерпывается? Да нет, конечно. До тех пор, пока мы не перебрали, условно говоря, всех возможных случаев красивого, мы не видим этой идеи. А всего не переберешь – мы говорим, например, прекрасный поступок: уже его не поставишь в ряд с кувшинами и даже девушками, это что-то другое. Прекрасная речь, прекрасная ночь… Получается, что у нас есть некоторая имеемая в виду точка нашего вопрошания, которая, чем больше мы приводим аспектов, тем более загадочной становится, потому что она соединяет в

себе такое, что, кажется, несоединимо. Вот эта *загадочность* есть средоточие платоновской идеи.

Можно сформулировать вопрос таким образом: что мы, собственно, имеем в виду, когда говорим «справедливость» или «бытие»? Поскольку разные соучастники беседы могут иметь в виду разное, их мнения сталкиваются, но вот на что стоит обратить внимание: разговор продолжается потому, что эти «имения в виду» сравниваются в одном общем горизонте или в точке: что *мы сообща* имеем в виду, когда говорим… Выявление, выяснение того, что подразумевается говорящими и сообща имеется в *виду*, есть поиски общего *вида* того, о чем идет речь, или *идеи*. Теперь мы можем спросить: что мы имеем в виду, когда говорим «идея». Тут ответа Платона будет недостаточно, потому что уже Аристотель имеет в виду нечто иное, а Фома Аквинский еще иное, иное Спиноза, иное Кант… Так что же они все (мы все) сообща имеем в виду, говоря об «идее»? Пожалуй самый философский эффект платоновских диалогов о разных идеях (любых) состоит в том, что обсуждение их не заканчивается, что идея оказывается некой загадочной точкой сведе́ния воедино разных аспектов. И сама тема «идеи» в истории философии открывает такую бесконечную перспективу всегда еще открытого разговора.

Не универсальный ответ на вопрос, а обнаружение бесконечной загадочности этой вещи. Вот что такое платоновская идея. Это то, что ведет, и ведет, и умножает беседу, а не заканчивает ее. И таким образом философия превращает теоретическое знание в философскую проблему. Однажды философия и была определена как «чистая наука о проблемах».

А что, собственно, за ситуация породила философию однажды в истории? Мой тезис, пока что не доказываемый, не обосновываемый, состоит в следующем: вразумительным образом мы можем ответить на вопрос о возникновении философии, начиная заниматься философией, а это значит прежде всего греческой философией. Поскольку мы не знаем, как входить в философию, поскольку она сама не очень ощутимая вещь, то давайте попробуем войти в философию так, как она сама находила себя, входила в себя и определяла себя, просто следуя за греческим словом «философия». Это слово осталось во всех языках самим собой, никто его не переводил (хотя по-русски пытались «любомудрие» придумать, но оно очень искусственное). – Посмотрим, что произошло в Древней Греции, как возникла эта новая вещь. Почему новая? Потому что слово «философия» – неологизм, его не было в греческом языке, его придумали, и есть свидетельства, что это слово было здесь впервые придумано… Но об этом я хочу поговорить в следующий раз.

А сейчас я завершу круг наших начальных рассуждений, перечислив несколько парадоксальных связей и оборотов этой самой философии, которые мы уже так или иначе затрагивали. Я их сейчас все постараюсь суммировать так, чтобы мы видели парадоксальную особенность философии. Именно эта парадоксальность позволит (и не позволит) смешивать философию с наукой, с религией, с мировоззрением, с поэзией и со всем, с чем мы ее привыкли смешивать. Надо будет удерживать это парадоксальное напряжение двух полюсов, которые держат философское внимание, но никак друг с другом не совмещаются, – вот эти парадоксальные несовместимости двух полюсов мне хотелось бы в нескольких пунктах перечислить.

Первое (порядок тут неважен) – философия это узкая специальность,
но *специальным* предметом в философии оказывается всеобщее, некоторым образом *всё*.

Второе. Философствование возможно в самостоятельном и свободном уме, которому приходится блуждать и срываться. Вместе с тем можно определить философию как некоторую *дисциплину*, необходимо связанную с мыслимым в ней предметом. Disciplina тоже латинское слово, которое нам многое могло бы подсказать. Disciplina от disco – учиться. Значит, дисциплина – это не то, к чему мы привыкли, т. е. порядок поведения, строгое соблюдение правил. Это прежде всего форма, требуемая прилежным, даже послушным обучением, чуть ли не послушание. Философия есть, безусловно, дисциплина в этом смысле

– она требует строгого порядка в исполнении самой себя. Она есть дисциплина, и поэтому требует дисциплины, конечно, не поведенческого характера (хотя и этого, но это вторично), а дисциплины мысли. Философия требует безусловной дисциплины мысли, которую вы можете назвать строгостью. Если дисциплина научной мысли связана с тем, что наука – дело точное (математика прежде всего – это образец научного мышления, и Кант недаром говорил, что в любой науке столько науки, сколько в ней математики), то философия – мысль не точная, но не потому, что приблизительная, а потому, что строго держится направленности мысли. Аристотель характеризует философскую мысль как acribestera (самую строгую), поскольку дело в ней идет о первых началах, от внимания к которым зависит правильная ориентация всего последующего. Итак, философская мысль требует, можно сказать, строгой свободы.

Мы обнаруживали, как нельзя двигаться в философии, что ей противопоказано. Противопоказано ей апеллирование к авторитетам, противопоказано оперирование готовыми знаниями, которые вроде бы сами собой знаются и разумеются. Ведь за это и убили Сократа. Когда мы начинаем «остолбеневать» от того, что то, что мы говорим, то, чем мы понимаем, то, что нам помогает себя успешно вести в мире, – когда вдруг оказывается, что именно этого-то мы толком не знаем, что это не стоит на своих ногах, а теряется в недоразумениях, мы сердимся.

Вот диалог «Лахет» – о мужестве. Разговор начинается с солдатом, поседевшим в боях, человеком, прошедшим не одну войну, т. е. мужественным из мужественных. Спросим у него: что такое мужество (потому что он прошел не одну войну и был мужественным человеком)? А он не знает, что такое мужество. Он очень мужественный солдат, но никогда не думал о том, что это такое. И он говорит: это «стойкость души», мужественно стоять, когда кругом тебя стреляют, или бесстрашно идти в атаку… А Сократ, естественно, спросит: что, всегда вот так? Иногда ведь мужественно, подумав, отступить, когда все сумасшедшие летят вперед, а ты понимаешь, что важнее и нужнее сейчас отступить и мужественно (уже не только против врагов, но и против своих друзей) отступаешь, как, например, Кутузов в Москве. В «Войне и мире» разные примеры мужества. Вот Денис Давыдов, для которого мужество – это на коня, шашку вон и руби… Вот хладнокровное мужество Андрея Болконского – совершенно другое. Мужество Пьера Безухова, который в гражданском платье и без оружия ходит по Бородинскому полю. Мужество Кутузова, который отступил, а тогда на него косо смотрел весь генералитет – подозревали его чуть ли не в предательстве. Мужество Платона Каратаева – ничего не делать вообще… И так далее. Так что же такое мужество, если столько его видов? А идея мужества самого по себе – что такое? Именно виденье, понимание этих обстоятельств требует от мысли этой самой строгости, т. е. не пользования тем, что норовит само собой разуметься. Философское внимание сосредоточено на этих самых машинальностях мысли, машинально само собой разумеющихся очевидностях. Эта машинальность философию и беспокоит.

Так вот, необходимо научиться философии как дисциплине мысли, причем, может быть, гораздо более серьезной, чем в других сферах. Но вместе с тем (вспомните, с чего мы начинали вместе с Кантом) философия есть способ освобождения. Значит, парадокс мы можем сформулировать так: *философия – это дисциплина свободы*. Свобода – это не то, что подарено, ей надо учиться. Философия есть одна из дисциплин свободы. Дисциплина в двух смыслах слова: определенная наука и тема этой науки. Тема этой науки есть свобода, и свобода есть форма дисциплины.

Я опять, следуя за Кантом, говорил, что философия, философствование – это научение мыслить отважно, т. е. самому от себя, от первого лица. Опять-таки этому надо учиться, но я сейчас хочу подчеркнуть другую сторону. На портале платоновской Академии была высечена надпись: «Не геометр (т. е. не прошедший сквозь математику) да не войдет!» Это значит, что необходимо пройти испытание математикой, т. е. такой наукой, которая требует от тебя полностью отдаться предмету, научиться такому послушанию мысли у предмета, и

только после этой школы у математики я могу рассчитывать на то, что мое мышление обретет статус самостоятельного. Опять-таки, самостоятельность никак никому не подарена, как и я сам не подарен самому себе. Это видимость, что я есть какой-то «сам», на самом деле мы все состоим из чего-то привнесенного, прихваченного и так далее. Вырабатывать это не только очень сложно, но и стоит больших страданий. Так вот, Платон говорит, что в философии мысль никогда не станет философской, не будучи формой самостоятельного мышления. Нельзя обрести форму самостоятельного мышления, не пройдя через искусство такой науки, как математика, геометрия. Значит: «Sapere aude!» и «Не геометр да не войдет!» – вот еще два полюса, которые друг с другом плохо совмещаются.

По этому поводу я хочу рассказать кое-что из греческой философии. Вот пифагорейцы – это не научная и даже не философская школа, это религиозная община, секта. Там всё было устроено так, как будто это некая «церковь», или маленький такой монастырь. Вхождение туда и занятие разными вещами предполагало, что прежде надо было пройти курс послушания. Это для религиозной сферы традиционная вещь. Послушание – не просто исполнение приказов, а внимательный слух, т. е. я весь обращен вниманием в слух. Это связанные вещи: слушание и послушание. У пифагорейцев имелись два этапа и две группы соответственно, они назывались акусматики, от слова «акуо», т. е. «слушаю», и математики. По-гречески «матема» – это не просто математика, а любая наука, которой нужно обучаться, от глагола «мантано» – «учусь». Так вот, были те, кто слушали (ДЛ. 8, 110)[29], и те, кто занимались науками, могли рассуждать, доказывать и т. д. Акусматики – не только слушали, но держали в уме изречения, «акусмы», о которых можно размышлять молча (медитировать)[30].

Я вам хочу прочитать один текст из «Лекций по истории философии» Гегеля, где, рассказывая о пифагорейцах, он говорит об этих акусматиках и прописывает нам такую рацею, которая звучит будто бы противоположно тому, что мы слышали от Канта: «Можно вообще сказать, что эта обязанность воздерживаться от болтовни представляет собою существенное условие всякого образования и учения; нужно начать с того, чтобы уметь понимать мысли других и отказываться от собственных представлений. Обыкновенно говорят, что ум развивается посредством вопросов, возражений, ответов и т. д. Но на самом деле он посредством этого не развивается, а только получает внешний лоск. Внутреннее же в человеке приобретается и расширяется посредством культуры; тем, что он молча воздерживается от суждения, он не становится беднее мыслями и не теряет в живости ума. Наоборот, он скорее научается благодаря этому понимать других и начинает догадываться, что *взбредшие ему в голову мысли и возражения* никуда не годятся, и благодаря тому, что он все более и более понимает, что такие мысли никуда не годятся, он отучается иметь такие неудачные мысли»[31]. «Истинная культура не заключается в тщеславном, очень пристальном направлении внимания на себя и в занятии собою как отдельным лицом; оно представляет собою, наоборот, самозабвение, углубление в предмет и во всеобщее; лишь это размышление о самом предмете необходимо, а размышление о себе, это – опасная, бесполезная, лишающая нас свободы тревога»[32].

Вот вам контртезис, и можно взвесить равномощность этих тезисов: думай сам, разговаривай, не бойся своих неудачных мыслей, потому что как приобрести удачные мысли, если они не вырабатываются в таких вот друг друга корректирующих разговорах, – с одной стороны. С другой стороны, погоди, помолчи, послушай, подумай, попробуй воспроизвести то, что ты слышишь, читая, например, философский текст того же Платона; погоди со своими мнениями относительно того, что Платон-де, положим, идеалист; подожди, воздержись от суждений, как говорили скептики; воздержись, послушай, внимательно войди в ход мысли и постарайся воспроизвести этот ход мысли – этим самым ты приобретаешь то, что Гегель здесь называет культурой мысли. Культура – от слова культивировать. Ты культивируешь мысль обучением, послушным тому, что говорит тебе

автор, философ – Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Декарт, Лейбниц, Деррида, Витгенштейн и т. д.

Это еще один поворот парадоксальности философского дела. Это безусловным и необходимым образом самостоятельное мышление, которое требует начинать с начала, поэтому никаких постулатов нельзя взять напрокат, на веру. Философ обречен на самого себя, на свою собственную, так сказать, наглость, потому что он должен начинать с начала. Он не может сказать: у нас общая база, и мы ее держимся. Философ вынужден начинать сам на свой страх и риск – с одной стороны. С другой стороны, он должен все эти философии, которые тоже начинают с начала, усвоить так, как если бы это была удачная мысль, как говорит Гегель. Вот вам еще один поворот.

Теперь мы говорим, что философия – такая штука, где каждый считает себя некоторым образом сведущим, потому что это всех касается. Что такое «я сам», как жить и так далее. Философия, в отличие от специальных наук, которые далеко не всех касаются, занимается такими вещами, которые касаются каждого. Это дисциплина, это специальные занятия, философский факультет: что-то такое специальное и узкое, а вместе с тем то, что касается каждого, занимается он философией или нет. Философские системы касаются каждого, но они чрезвычайно сложны, это всегда какой-то технический, эзотерический язык, это всегда экзотическое здание, в которое войти невозможно – не знаешь, где тут дверь, а где окно. Шагнешь – провалишься, как в компьютерных играх.

Так как же это возможно: вещь, без которой каждый человек, говорят нам, не может быть вполне человеком, которая касается каждого, а как только философы начинают говорить, говорят на своем техническом языке какие-то совершенно непонятные, эзотерические вещи… (Насчет Платона говорят, что у него было два учения: одно экзотерическое – для учеников и для детей, а было еще неписаное учение, или эзотерическое, внутреннее…) И это от начала (Платона того же) до нынешних философов, тут уж вообще можно голову сломать, если с непривычки открыть, к примеру, Делёза, или Деррида или заглянуть в «не-философию» Франсуа Ляруэлля… Спрашивается, как же так: вещь касается морального закона внутри нас, а язык такой, что может понять только специалист, да и то не каждый? Вот вам еще один поворот этой парадоксальности.

И еще: философия имеет дело с чем-то всеобщим, причем со всеобщим не только здесь и сейчас, но всегда и везде, а вместе с тем мы занимаемся философией hic, nunc, sic, т. е. здесь, сейчас, так. Спрашивается: философия Платона – не есть ли нечто, просто характеризующее греческую культуру? Вы, может быть, знаете шпенглеровскую картину – у него была теория, что история состоит не из длинного хода прогресса, а из ряда целостных культур: греческая, средневековая арабская, современная фаустовская и т. д. Они циклически развертываются, и не только философия, но даже математика, т. е. переживание и понятие числа, для каждой культуры особые. Может быть, Платон или Аристотель всего лишь характерные черты эллинской культуры, а для нас уже утратили актуальность? Они не значимы философски, значимы только исторически, и историки будут ими заниматься, филологи, культурологи. А для современной философии они утратили значение, потому что они жили тогда, там и так, ни науки нашей не знали, ни техникой не владели, а мы теперь живем здесь и этак. Спрашивается, если всё так исторически прописано и унесено временем, то почему это сохраняет общезначимость? Если мы занимаемся здесь и сейчас философией, т. е. тем, что относится, как мы только что уверяли, ко всему, всегда и вообще, то не попадем ли мы в такой же точно переплет, а именно наша философия будет всего лишь порождением вот этого нашего дня, и как только он пройдет, так ее значение и исчезнет. Тогда смысла в ней нет, тогда она будет, как выражались раньше и нынче выражаются, превращенной формой чего-то другого. Значит, вот еще одна парадоксальная сторона философии.

Я сейчас прочитаю определение философии, данное одним философом – это некто Аммоний, сын Еремея. Не Аммоний Саккас, учитель Плотина, а другой Аммоний – ученик

философа-неоплатоника Прокла, и жил он в конце V – начале VI века нашей эры. Он – учитель так называемых комментаторов Аристотеля, таких как Симпликий, Филопон и других. Это была целая огромная литература комментариев к Аристотелю. В частности, оттуда у нас сохранилось много фрагментов из «досократиков». Так вот, этот Аммоний дает определение философии. Это, как говорят, «темные века» – а смотрите, какого уровня мысль: «Всякая наука и всякое искусство имеет некую материю, некий предмет (*буквально подлежащее – нечто, о чем она*) и некую цель. Материя – это то, чем они (*науки*) занимаются, цель же – то, что они имеют в виду и хотят устроить. Так, врач в качестве материи имеет человеческие тела, ведь он ими занимается. Цель же – привести их в здоровое состояние, это он имеет в виду. Подобным образом и плотник в качестве материи имеет дерево, а цель его – сделать дощечку. Определения получают или из материи, или из цели, или из обеих. Из материи, как если мы скажем: врачевание – это искусство, занимающееся человеческими телами. Из цели же, как если мы скажем: врачевание есть искусство обретения здоровья. А из обоих: врачевание есть искусство, занимающееся человеческими телами с целью обретения здоровья. Подобным образом и астрономия, будучи наукой, имеет материей небесные тела, целью же – познание их движения». Подумайте теперь, что же подлежит философии и какая ее цель? Это и позволит дать ее определение. «Следует знать, что, если другие науки и искусства занимаются некоторыми частями, как, например, плотничество – только деревом, астрономия – только небесными телами, одна только философия занимается всем существующим, целью же имеет не создание существующего, а только знание его. Принимают много определений философии. Древние много и по-разному определяли ее. Чтобы не дать придирчивым повода упрекнуть меня в этом сочинении в неуместном честолюбии, приводя каждое из определений (*которые давали древние*), я разберу только пять или немногим больше: два исходящих из предмета, два из цели и еще одно из превосходства, которое философия имеет над другими искусствами. Первое таковое: философия есть знание существующего, поскольку оно существующее (*аристотелевское определение*), поскольку сущее есть сущее, ведь философ не предполагает, не ставит своей задачей знание всех людей в мире по числу, но знание того, что же, наконец, есть природа человека. Философ рассматривает сущность каждой вещи и ее бытие. Некоторые же определяют так: философия есть знание божественных и человеческих вещей. Очевидно, что это определение совпадает с предыдущим, отличаются же они только ясностью. Второе определение поделило вещи на божественные и человеческие, назвав вечные божественными, а те, которые возникают и гибнут, человеческими. Это и первое определения исходят из предмета, из материи, а отличаются они друг от друга ясностью и неясностью. А есть и такое определение, которое исходит из цели, оно гласит: философия есть уподобление богу, насколько это по силам человеку. Так определял Платон. Ведь бог имеет двоякие энергии, деятельности: одни относительно знания, согласно которому он все знает (что и поэты отмечают, говоря: боги же всё знают); другие промыслительные о меньшем, согласно которым они (*боги*) заботятся о мире в целом, как и поэты говорят: боги – податели благ. А философ хочет уподобить себя богу как в том, так и в другом»[33]. Вот видите, что значит дать определение философии на языке, близком схоластике.

Лекция 4
Зритель на корабле

… Из любви к мудрости и чтобы повидать свет, объездил много стран…

Геродот

Стоит всерьез отнестись к тому, что философия греков называлась *фило*-софия. То, чем мы заняты в этом занятии, занимает нас особым образом: это *филия*(φιλία) – *привязанность, любовь, дружеское расположение.* Можно, конечно, сказать, что всякий ученый, всякий

ремесленник, занимающийся своим предметом, испытывает к нему своего рода страсть. Вот математик любит свои теоремы, свои доказательства и т. д., столяр любовным осязанием различает сорта древесины, можно вспомнить об отношении машиниста к своему паровозу в повестях А. Платонова. В этом самоименовании – философия – подчеркивается, что речь идет не просто об *изучении* чего-то, не просто о познании чего-то, философия не софиология, тут другое *взаимо*отношение со своим «предметом» (да и можно ли назвать «предметом» то, к чему так дружески расположен): *стремление, влечение*. Мы подробнее поговорим об этой филии, о том, что она значит в греческом языке, чуточку позже. Мы поговорим и о более загадочной части этого слова – софии, которую мы переводим «мудрость», и я надеюсь, что вы не очень понимаете, что это такое. Есть, например, такая вещь как китайская мудрость, или ацтекская мудрость. Но что это такое – толком сказать не можем.

Прошлый раз мы эту странность обозначили так, что специальность философа озадачивает своей претензией каким-то образом знать *всё*. В солидных энциклопедиях мы прочтем такое, например, определение философии: «наука о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления». Вот это уже совершенно непонятно. Как это можно *специально* (подчеркиваю) заниматься всем? Специально можно заниматься чем-то специальным. Есть, как мы говорим, специализация: сначала мы получаем некоторое общее образование, а потом специализируемся, и вроде бы философия – одна из специальностей. Среди гуманитарных сфер мы могли бы выбирать между филологией, языкознанием, историей, социологией, но есть еще естественнонаучный цикл. Так вот, мы выбрали такую специальность, такую дисциплину, которая специализируется как будто бы на «общих законах», свойственных всем дисциплинам. Как это понимать? Что это значит – специализация на всем? Само собой разумеется, что мы должны сразу же как здравомыслящие люди оставить мечты о том, что мы каким-то образом всё охватим – это в нашем мире невозможно, исключено полностью. Как раз наоборот: чем больше человек специализируется в своем предмете, тем больше ему открывается океан соответствующей литературы, мнений, точек зрения. Чем больше специализируются, тем больше мир этой специализации расширяется. Тем не менее задача-то остается – предмет у нас, как это ни смешно, всё. При этом всё, вспомним, в той мере, в какой это всё касается нас в средоточии нашего человеческого бытия. Когда затрагивается само существо человеческой жизни во всех ее сферах и занятиях, тогда мы оказываемся в специальной сфере философии.

Я приводил формулу: anima est quodammodo omnia. Наша человеческая душа, наше средоточие, не только открыта всему, но некоторым образом и есть всё. Она уже есть это всё, каким-то образом всё в нас присутствует, и мы к нему своей душой, т. е. всем своим существом, привязаны. Значит, философия есть развертывание, есть вхождение в это расположение человека своим существом во *всем*... как специальное, профессиональное занятие, как дисциплину. Что же, получается, что все прочие занятия и профессии человека заняты какими-то околичностями? Но это парадокс отнюдь не философа, а всякого человека: ведь душа («умпонимание», «сердце-средоточие») определена как душа человека вообще, а не моя душа единичного и всячески определенного человека. Сказано, что человек по своему устройству таков, что его касается каким-то образом всё. Каждое живое существо обитает в некотором своем мире и, вытащенное из этого мира, оно погибает. Мир может быть очень большой: целый лес или целая пустыня, или воздух, или океан, но рыба, вытащенная на берег, погибает.

Может быть, вся эта мечта о философии – вообще иллюзия. Может быть. Мы как философы должны это допустить, но допуская это, философствуем. Сказано, что человека касается, причем в самом существе всё: всё имеет к нему отношение, имеет место повсюду, везде и всегда, в любом его частном занятии.

Как хотите, так и понимайте. Такая претензия. Я резюмировал то, на чем мы остановились.

Теперь нам стоит посмотреть, как всё начиналось. Дело в том, что греческое слово «философия» греками *выдумано*, это неологизм, как говорят языковеды. Новое слово, придумано для того, чего у них до каких-то пор не было, а теперь возникло, и для этого нового надо было найти слово – оно и было найдено.

Прочтем фразу из статьи Хайдеггера «Философия, что это такое?»[34]: «Слово „философия“ говорит нам, что философия есть нечто такое, что впервые определило существование греческого мира». Видите, Хайдеггер говорит, что не просто они там занялись философией, а так эллины были народом как народом, занимались огромным количеством всяких других дел. Нет, он говорит, что это новое занятие, открывшееся им где-нибудь в VI веке до н. э., не раньше, определило всё существование этого мира. В каком смысле? Такой вопрос нужно задать себе и подумать, как философия, одно специальное занятие, может определить существование мира? Разумеется, не просто физическое существование, но существование в качестве *греческого*, т. е., говоря более привычным словом, в качестве так называемой греческой культуры. Вот она, греческая культура, по преимуществу философская, хочет сказать Хайдеггер. Нам надо понять, что он хочет сказать. Мы можем с этим не соглашаться, оспаривать, не понимать, но он говорит нам, что это греческая культура вся, в целом, включая политику, сельское хозяйство и т. д., некоторым странным образом определена занятием чрезвычайно малого количества людей, из которых нам известны, мягко говоря, три-четыре. Такое занятие каким-то образом определило всю греческую культуру (ее политику, историю, поэзию, искусство и т. д.), которая оказалась философической. Но не только, продолжает Хайдеггер: «Философия также определяет глубинную черту нашей западноевропейской истории». Он говорит западноевропейской, но мы как европейцы, в России живущие (Россия – это Европа), мы втянуты в эту самую европейскую историю. Особым образом втянуты, через грекоязычную Византию. Не станем говорить, что теснее, глубже связаны, чем латинизированный Запад, скажем, что *иначе*.

Философия определяет не только греческую культуру, но и основную черту нашей европейской истории. «Слово „философия“ как бы стоит на свидетельстве о рождении нашей собственной истории, можно даже сказать на свидетельстве о рождении современной эпохи мировой истории, которая называется атомным веком». Он писал это после Второй мировой войны… «Поэтому задавать вопрос „Что такое философия?“ мы можем, если вступаем в разговор с мышлением греческого мира». Я привел эту фразу, чрезвычайно спорную – уж очень это сильное заявление – потому, что есть такого рода понимание философии, которое говорит нам, что это греческое слово, сохранившееся и в германо-романских языках в своей оригинальной форме, – эта *философия* заставляет нас обратиться к греческому миру, к началу, открытию, изобретению философии в Греции. Это событие – отнюдь не просто исторический факт. Греция в истории Европы имеет для нас, для современности, не только исторический интерес. Ее ситуация, ее культурное положение, своеобразие греческой культуры – ключ для понимания Европы вообще и, более того, современности.

Это всё связано: история Европы, ее греческое начало и философия. Оказывается, философия свидетельствует о рождении европейской культуры как целого. Что родилось? Родилось философское существование человека. Это вовсе не значит, что это какое-то высшее состояние. Ни в коем случае. Просто особое. Люди стали существовать таким образом, задаваясь такими вопросами, так относясь к делу, так относясь друг к другу, что философия всё время, во-первых, рождалась, преобразовывалась, всё время каким-то образом существовала и определяла, во-вторых, существование человека в его отношении к себе, другим людям и к миру определялось, может быть, неявно – философией. История такого человека, такого человечества, таким образом «замороченного», есть история Европы. И мы сейчас, переживая современную эпоху со всеми ее политическими и финансовыми кризисами, каким-то образом относимся к той же самой истории, которая определена философией. Вот почему философия, понятая не как система сомнительных доктрин и учений, а как бы in statu nascendi, в момент ее зарождения, оказывается важной для нас,

попавших в историю здесь и сейчас, и вынужденных разбираться в ней, хотим или не хотим. Мы увидим, что философия находится in statu nascendi не только в Греции. Это и есть status мысли как философской – во все времена. Входя в философский диалог с греками, изобретавшими и прояснявшими для себя философию, мы одновременно оказываемся в диалоге со всей историей европейской философии, поскольку быть мыслью в собственном начале, начинаться, переосмысливаться в этом начале, в этом и заключается философское умо-расположение. Учиться философии у древнегреческих философов значит учиться начинать философию заново.

Был такой современник Платона, очень крупный мыслитель, друг и враг Платона – его звали Исократ (не путать с Сократом). Исократ – ритор, а Платон – философ. Ритор сочиняет речи, обращенные к согражданам, философ разговаривает «с самим собой», с кругом своих друзей или учеников. Речь миру и разговор с собой – это одно из важнейших различий внутри собственно философского дела: Платон и Исократ. Речей Исократа сохранилось много, к сожалению, переведено у нас довольно мало[35]. Это длинные, очень связные, художественно построенные речи, где Исократ тоже говорит о философии и видит в ней очень важное дело, но совсем иначе, чем Платон.

Есть двуязычное издание платоновского диалога «Федр» издательства «Гнозис», где во вступительной статье замечательного филолога Юрия Анатольевича Шичалина об этом взаимоотношении рассказано. В речи, озаглавленной «Бусирис» (это мифологический персонаж), Исократ говорит нам мимоходом: «Пифагор из Самоса… прибывши в Египет и став их [египтян] учеником, первым ввел в Элладу философию вообще…»[36] Интересная связка, что, дескать, философию он ввез, ввел в Элладу из Египта. А мы не знаем ничего о египетской философии, и если вы будете читать книги по египтологии, вы там философии вообще не найдете. Да и в речи Исократа словом «философия» названы занятия Пифагора «наукой о жертвоприношениях и торжественных богослужениях». Есть замечательная книга группы американских авторов «В преддверии философии»[37], где рассказано о мифологии, о египетских, вавилонских, греческих мифах как преддверии философии, но о философии в Египте никакой речи быть не может, только в каком-то очень отвлеченном и метафорическом смысле, в смысле некоторой сакральной софии, жреческой мудрости. Даже если нам сказано, что это преддверие философии, то дверь-то нам открывается только в Греции – куда-то из этого мира мифологической мудрости выводящей. Теперь мы из него выходим туда, где не просто возникает философия, а отношение к миру меняется так, что оно уже не просто мудро («софийно»), а *фило*-софийно.

По меньшей мере мы имеем такое вот сведение, что философию впервые в Элладу ввез, ввел Пифагор. Диоген Лаэртский, коллекционер всяческих философских «мудростей» (конец II – начало III в. н. э.), ссылаясь на Гераклида Понтийского (IV в. до н. э.), рассказывает: «Пифагор первый назвал философию этим именем, а себя – философом, разговаривая в Сикионе с сикионским или флиунтским тираном Леонтом: по его словам, никто не мудр, кроме бога»[38]. Но это всё поздние россказни, легенды, слухи. А можем ли мы зафиксировать, где это греческое слово, *философия*, появляется впервые в греческой литературе?

Такое место, такое высказывание есть: мы впервые находим слово «философия» в одном из фрагментов Гераклита, а это рубеж VI–V веков, его так называемое акмэ, расцвет – примерно 500 год. Фрагмент такой: «Многого знатоками должны быть любомудрые мужи»[39].
А. В. Лебедев здесь философию перевел как любомудрие. Этим мужам-философам нужно быть знатоками очень многих «хисторас». Вы уже слышите, наверное, по звучанию это слово: историй. Но это не наша наука история, а скорее разные рассказы, истории. Много историй должны знать философы? Ну это какая-то нелепость…

Маленькое отвлечение. Без греческого языка в философии делать нечего, как и без немецкого. Но по отношению к греческому языку это утверждение имеет собственно

философское значение. Почему? Философия греками была придумана, т. е. ничего другого, кроме обыкновенного греческого языка, никаких технических философских терминов греки не имели, чтобы выражать философские понятия. У них не было наших с вами «субъектов», «предикатов», «объектов», «субстанций», «акциденций»… Все это мы получаем как бы обратным переводом с латинского. Есть, например, слово, переводимое обычно как «сущность» – греческое «усия». Это самое обыденное слово: имущество. Как мы с сущностью свяжем имущество? Греческий язык, не обладавший никакими специальными философскими терминами, выдумывал их из своего языка. Когда Платон или Аристотель говорят «усия», они слышат и «имущество». Это значит не сущность, которая скрывается за явлениями, только XVII век до такой вещи додумался, а это сущность в смысле «всё вместе», как множество вещей, разного применения, суть имущество одного хозяйства. Когда Платон или Аристотель говорят «существо сущего», они имеют в виду каждую вещь во всем, что она имеет, во всем ее имуществе, а вовсе не то, что скрывается за внешними и субъективными явлениями. Видите, это уже целая мысль, целая идея. Теперь слово «идея», это греческое слово ἰδέα. Есть такой глагол *εἴδω (звездочка означает, что в этой форме не встречается), от него есть форма εἶδον, что значит видеть, от этого глагола и образованы ἰδέα и εἶδος, что означает просто вид. Эйдос мы переводим как образ, а идея – это идея; на самом деле всё это означает «вид», причем не вид в смысле родо-видового деления, а вид, как мы видим. Легко заметить, что и русское слово «вид» похоже на эти греческие слова. Так и есть, они, так сказать, растут из одного индоевропейского корня *ueid (*uid). К родственному общеславянскому корню *videti восходит и форма *vedeti, слышная в русском ве*дать*.[40]Мы с самого начала видим внутреннюю связь видения как восприятия и ведания как знания-понимания, что и продумывается Платоном в греческом слове.

Ради чего я это вам говорю? Только филология нам подскажет, что эта самая «хистория» построена на слове, которого уже в языке нет, но существует корень этого слова. Он – *ιδ— тот же, что в *эйдосе* и идее. Что же это такое? Это с*вид*етельство, с*вед*ение. Когда мы говорим*идея,* по-русски мы могли бы сказать «видея», но так мы не говорим. И это для семантики, для понимания того, что называет Платон «идея», важно и значимо. Это то, что мы видим, говоря по-Платоновски, уже не глазами во лбу, а умом. Что это значит – потом будем об этом говорить.

Так вот, по-русски есть еще морфологическое изменение слова *вид* – *ведать* и *сведения* (отсюда позднейшее «история» как собирание сведений). Вот нам Гераклит и говорит, что-де «ох, и много же сведений должны иметь эти философы, ох и многого же знатоками должны быть философы». Гераклит говорит о том, что философы – это те, которые очень много сведений собирают. Это осведомленные люди. Если это так, то как бы мы могли перевести на русский язык «философия»? Люди, которые собирают очень много сведений, как мы их назовем? Любознательные, а то и просто любопытствующие. Греческие тексты нам это подтверждают[41].

Интересную фразу можно найти у известного греческого историка Геродота, тоже младшего современника Платона. Он рассказывает анекдот в самом начале своей «Истории», в первой книге – об афинском законодателе Солоне. Есть подробный, детальный, но исторически не очень корректный рассказ о Солоне у Плутарха в его знаменитых «Сравнительных биографиях» (их тоже советую читать на ночь). Геродот рассказывает о том, как Солон устанавливал в Афинах свои законы. А Плутарх рассказывает смешную историю: «После введения законов к Солону каждый день приходили люди: то хвалили, то бранили, то советовали вставить что-либо в текст или выбросить»[42]. Странно, что граждане могли заставить законодателя изменить свои законы, и вот для того, чтобы они этого сделать не могли, он взял и из Афин уехал путешествовать и приехал однажды в Малую Азию, на побережье Эгейского моря. Там, рядышком со знаменитой греческой провинцией Ионией, было царство Лидия, где царствовал царь по имени Крез, известный по пословице «богат как Крез». Солон к нему приехал, и Крез ему говорит: мы наслышаны о мудрости и странствиях

афинского гостя, а именно, что он «из любви к мудрости и чтобы повидать свет объездил много стран» (Геродот. История. I, 30). По-гречески, однако, фраза звучит иначе: «Он обошел много земель, философствуя и ради теории (φιλοσοφέων γῆν πολλήν θεωρίης εἵνεκεν ἐπελήλυθας),» – вот так буквально, но глупо мы могли бы передать эту фразу. В русском переводе Г. А. Стратановского[43] слово «философствуя», переведенное как «из любви к мудрости», можно было бы проще передать – «из любознательности», «любопытствуя».

Но причем здесь теория – «чтобы всё увидеть собственными глазами», правильный перевод, потому что θεωρίη, которая у нас стала научной теорией, это просто видение собственными глазами, зрение зрелищ – вот что такое греческая *теория.* Когда зрители сидят в цирке и смотрят представление, они *теоретики* по-гречески. Вот что значит эта стихия, эта семантика языка: исходно это зрелище, просто-напросто глазение на что-то, а потом оно стало пониматься как научная теория (уже греками). Спрашивается, когда потом, где потом, как это случилось, что хотели сказать греческие философы вроде Аристотеля, который говорил: «есть три теоретические науки» – он уже пользуется словом «теория» как мы… Где и как это произошло? И осталось ли для Аристотеля, когда он говорит про три теоретические науки (а это *первая* философия и две вторых: физика и математика), в слове «теория» это значение зрелища? Философию мы можем понять как какое-то зрелище? А если мы это упустим из вида, то мы начнем понимать философию, говоря слово «теория», в совершенно безвоздушном пространстве.

Так мы сталкиваемся с тем, что первое значение слова «философия» у греков – это любознательность, требующая всё увидеть собственными глазами.

Теперь я немного отклонюсь от филологических сюжетов (заметим, кстати, близость этих греческих слов*философия* и *филология)* и займусь тем, что можно было бы назвать *геософией* философии. Солон путешествовал, любопытствуя и рассматривая много земель, нравов, форм правления. Не связано ли само историко-географическое расположение Греции с возникновением философского уморасположения? Я хотел бы посмотреть, нет ли какой-то особенности местоположения Греции, что там возникла философия? Вот это я условно могу назвать геософией.

У меня есть карта: Передняя Азия, Средняя Азия и Иран в VI веке до н. э. В центре мы нарисуем Средиземное море. Символически чрезвычайно значимо (исторически же это дело случая), что это море называется Средиземным, среди земель находящееся море. Это не земля, а нечто среди земель. Потом Африка, Красное море, Аравийский полуостров, Персидский залив, Палести на, Босфор, Черное море, Малая Азия, два полуострова – Апеннинский и Балканский… И сама Греция, материковая и полуостров Пелопоннес. Что мы прежде всего видим, если теоретически, т. е. зрелищно посмотрим на карту: мы увидим, с одной стороны, сплошные пространства речных долин: Нил в Египте, так называемое Двуречье, Евфрат и Тигр, две реки: Месопотамия, в переводе Междуречье. Это Персидский залив. Город Урук – один из древнейших городов мира, откуда произошло слово «Ирак». Вавилон и т. д.



По сравнению с этими территориями Греции в сущности нет, она вся – россыпь. Если эти Египет и Вавилон монолитные плиты, то Греция – россыпь островов архипелага и сложная береговая граница колоний в Малой Азии и в Италии. Греческие племена не сидели на месте. Греческая колония – это: я выезжаю в другую землю и учреждаю там город. Словом, это территория границы, территория без территории, *между*одним и другим. А что такое Египет – это самая образцовая культура, все живут по берегам Нила, который периодически, как машина (климатических изменений практически нет, а когда они есть, это легко списать на произвол богов), в определенное время разливается, в определенное время уходит, оставляя плодоносные почвы, на них всё сажают, собирают, едят. Это машина, постоянное вращение одного и того же на протяжении бесконечного количества лет. Мы с вами вместе с Грецией еле-еле две тысячи лет живем. Ко временам греко-персидских войн Египет жил уже вдвое больше, и это была одна и та же культура (да помилуют меня египтологи!).

Это очень хорошо мифологически описанный и устроенный мир, такой раз и навсегда установленный, и это вполне определенная по содержанию, по смыслу, по ритуалам

мифологическая *софия*. Египетская культура до такой степени воспроизводит саму себя, что человек, египтолог, который научился читать иероглифы VI века до н. э., может уже изучать самое начало египетской истории, т. е. несколько тысячелетий назад. А в греческой культуре человек, знающий греческий язык, должен будет потом специально учить гомеровский язык, потому что он весь наполнен, насыщен, диалектными образованиями, которые нужно еще изучить.

Вавилон, Шумер, Аккад, хетты, Сирия и бог знает еще какие народы жили на Анатолийском плоскогорье и в долине Междуречья вокруг этих двух рек, которые создают тот же самый ритм. Это уже гораздо более подвижные культуры, тут имеются гораздо более серьезные потрясения, но цикл воспроизводства одного и того же здесь тоже присутствует. Оседлые культуры, которые сами себя воспроизводят, так называемые автохтонные, почвеннические культуры, но лучше сказать речные, потому что на почве без воды ничего не вырастет. Это великие культуры в долинах рек. И теперь нетрудно сообразить, что ведь дальневосточные культуры, которые отличаются своей традиционной воспроизводимостью, таковы… Индийская культура это две великие реки Инд и Ганг; китайская культура и две великие реки Хуанхэ и Янцзы…

Греки – культура не просто морская, она именно средиземная[44]. Греки – это морские путешественники. У них два вида общения – коммерция и пиратство. У нас был замечательный историк и теоретик науки Михаил Константинович Петров, он видел в истоках греческого города как сообщества – взаимоотношение моряков на большом судне. «На каждом из 12 кораблей Одиссея при его отплытии на родину было по 50 „совмещенных“ гребцов и воинов. <…> Такой 50-весельный корабль и должен, видимо, рассматриваться начальной школой творчества – первой творческой лабораторией человека. 50 гребцов-воинов, каждый из которых обладает своей волей, особенностями, личным „веслом“ и местом на скамье гребцов, и каждый из которых сам по себе в общем-то пустая величина, неспособная стронуть корабль с места, образуют все вместе, „в единстве разнообразия“, гибкую и огромную силу – грозу для любого пункта на побережье»[45]. Отношения между кормчим, лоцманом, гребцами на корабле демократичнее, чем в царстве, где есть строгая иерархия, но дело даже не в равенстве, а в самосознании сообщества, управляющего собой в беспредельной морской стихии. Все находятся в одном и том же положении относительно опасности, от каждого зависит очень многое, поэтому каждый должен быть на своем месте. Пиратство, коммерция и путешествие – вот это самое путешествие Одиссея, Солона, Пифагора, Фалеса… – чтобы увидеть всё своими глазами, из любознательности.

Теперь посмотрите, что происходит: не просто динамика решающего ума, не просто открытость иному, новому, чудесному, страшному, удивительному. Это мыслящее любопытство. Пример этой любознательности – Геродот. Его «История» уже не просто праздное любопытство, а именно ἱστορία, о которой говорил Гераклит: расспрашивание, изыскание, собирание сведений, – словом всё, чем заняты у нас историки, географы, этнографы, религиоведы, этнопсихологи. Речь идет о греко-персидских войнах, это событие в центре, а вокруг – вся книга. Она написана как рассказ о событиях, народах и странах, которые были втянуты в эту войну, но также и обо всей известной ойкумене. Впервые возникают такого рода вопросы: если то, что у нас Зевс, в Египте Амон, а в Вавилоне Мардук, а еще где-то – еще как-то, то что же такое *самое божество*? Голова любопытствующего историка, осведомленная этими сведениями, становится местом встречи разных смыслов, разных «мудростей».

Поэт и философ конца VI в. Ксенофан говорит уже вполне себе трезво:

Если бы руки имели быки и львы или кони,
Чтоб рисовать руками, творить изваянья, как люди,
Кони б тогда на коней, а быки на быков бы похожих

Образы рисовали богов и тела их ваяли,
Точно такими, каков у каждого собственный облик (фр. 15)
Эфиопы… черными и с приплюснутыми носами,
Фракийцы – рыжими и голубоглазыми… (фр. 16)[46]

Так что же такое само божество, что же такое сам бог – не так, как он представляется у эфиопов, у фракийцев, у вавилонян, а сам по себе? Так возникает перспектива философского вопроса: что такое нечто *само по себе*.

Выражение «преддверие философии» мне не нравится. Оно наводит на мысль, что всё как есть, так и идет в каком-то автоматическом развитии, как говорится, от мифа к логосу[47]. Но «миф» не имеет никакой внутренней необходимости превращаться в «логос», в истории ничего линейного нет, всё может в любой момент закрыться, уйти куда-то вбок, назад, а отношения «логоса» и «мифа» отнюдь не располагаются на линии прогрессивного развития. Так что же это за состояние, смесь, брожение, превращение форм «мудрости» – древнейших космогонических мифов, гомеровского эпоса, лирической поэзии, прозаических сочинений историков и географов, наконец, философской поэзии вроде Ксенофана или Парменида. Владимир Николаевич Топоров придумал для этой неопределенной мудрости название: мифопоэтическое мышление[48]. Мы не очень хорошо понимаем, что это за жанр: мифы, поэзия, теогонии (например, орфическая теогония наряду с гесиодовской)… – традиция в сочетании с творчеством, лирика в сочетании с эпосом. Важно не то, что мы не понимаем эту «мудрость», отделываясь неопределенными ее именованиями, а то, что все это смешение времен, традиций, жанров, сходится в одну голову – в чью? А в голову вот этого любомудра, любознательного и желающего со всем ознакомиться на месте и своими глазами. Всё это собирается в одну голову, вот что важно. Все эти разные обличия, имена, способы понимания – чего? Человека в мире, причем с самого начала. «С самого начала расскажите мне, – обращается Гесиод к Музам в своей „Теогонии“, – и сообщите, что прежде всего зародилось» (Теогония, стих 114–115). Гесиоду Музы будут рассказывать одну теогонию, но у Гомера мы находим следы другой, и Аристотель вспоминает Гомеров Океан «от коего все родилося», когда гадает, что такое «вода» Фалеса (Метаф. I, 3 983b30). В стихии «мифо-поэтического мышления» как-то присутствуют и другие космогонии – орфическая, с которой связывают Пифагора, особая, связанная с иранской космогония Ферекида Сиросского, и других «теологов», как называет их Аристотель. Космогонические истории разные, но все они обращают внимание к одному: к началу, «когда ничего еще не было».

Только когда находится такая голова, в которой эти теогонии, космогонии, мифы древние и сочиняемые друг с другом сталкиваются, их повествования превращаются в форму вопроса, который имеет уже философское значение – не в смысле простой любознательности.

Это вопрос о «самом по себе» и о «начале начал».

Вот еще на что хочу обратить ваше внимание. Мы говорили, что философия каким-то образом определила судьбу греческого мира… Не обязательно называть религиозным отношение к божеству. Но это отношение к тому, что определяет каким-то образом нашу жизнь. В греческой религии как в религии дохристианской дело не в вере. Греческий бог – это особая сверхчеловеческая власть, несомненное господство, как господствуют судьбы, стихии, события (Зевс-тучегонитель, Посейдон «трясущий землю», Аполлон, водитель Муз…). Это не вера, меньше всего вера. Если засуха, то надо что-то делать. Есть сила, которая способна это сделать – и с этой силой надо что-то делать. Есть система ритуалов, система действий, с помощью которых мы эту силу призываем (и даже вынуждаем) что-то сделать. Вот что такое бог мифа, – так сказать, абсолютно утилитарная вещь в большом хозяйстве мира (о котором другая поэма Гесиода «Труды и дни»).

Так вот, если речь идет о таких существенных вещах, как относиться к этим силам, которые больше чем я, от которых зависит моя жизнь, как с ними иметь дело, чтобы жизнь была

более сносной, когда сшибаются в одной голове две, три, пять совершенно разных систем такого рода отношений к богам. Вопрос встает отнюдь не праздный, вопрос о том, как устроить правильные отношения с этими силами, от которых зависит моя жизнь, но которые скрываются под разными именами и обликами. Я не просто должен знать систему правил, которую мне любой жрец расскажет. Я должен каждый раз снова и снова решать проблемы – что это, как с этим быть и т. д. Вот что определило греческий мир: теперь нет никаких непосредственных отношений между мною и миром, полным сверхчеловеческих сил, в котором, однако человек обитает отнюдь не только как домохозяин. Всё в этом хозяйстве становится предметом предельно озабоченного размышления, божественные силы, судьбы, блага лишаются простой данности и заданности, они требуют внимательной вдумчивости, укоренения не в памяти мифа, а в мысли, которая должна собственной работой эту память *припомнить*, как говорит Платон.

Ничто более не разумеется само собой, не действует, «как повелось». Всё озадачивает, всё становится темой озабоченной мысли: что было дано, нужно найти в его перводанности.

В Египте на протяжении пяти тысяч лет существует религиозная система, которая работает как машина. Это как современный работник на атомной станции: когда он приходит на работу, он должен проверить множество разных счетчиков, что-то наладить, включить-выключить, где-то подстроить, настроить… – это его работа. Такова же работа египетского жреца. Меньше всего здесь речь идет о том, чтобы стоять, молить, просить, медитировать, – нужно делать что-то, нужно этому богу глаза открыть, когда он просыпается утром, рот раскрыть для принятия жертвоприношений и т. д. Для грека «мифопоэтической» эпохи граница между древним мифом и мифом, сочиняемым по случаю, чтобы прославить победителя в состязании (как в одах Пиндара), стиралась. Община живет под управлением одних и тех же богами санкционированных и установленных законов. Для учреждения закона полиса требуется санкция мысли. Знаменитый афинский законодатель Солон не ищет божественной санкции, а рассуждает об *идее благозаконности самой по себе*(«евномии»), рассуждает, заметим, поэтически, словно под диктовку Муз, как Гесиод.

Одно дело спрашивать, как Ксенофан, что такое сам бог, и нам этот вопрос кажется отвлеченно поэтическим богословием. Но вот я спрошу: что такое сам закон, по которому люди должны жить сообществом? В чем законность закона? Что такое закон как таковой, а не просто масса всяких законов, когда каждый живет по-своему. Не по-своему мы хотим жить, мы хотим жить по закону законов, т. е. по-божески или по-человечески*вообще* – какой же закон соответствует этому «вообще», т. е. что такое сам закон? И этот вопрос не я сейчас задаю, этот вопрос задал тот самый Солон, о котором я вам рассказывал. У Солона речь идет о том, что если мы хотим установить благой закон, то он должен быть законом, соответствующим законности, благозаконности. Тут появляются такие слова, которые по-русски будут иметь суффикс «сть»: человечность, государственность, божественность. Теперь и мы об этом думаем: о *законности* закона.

Значит, не всякий закон законен, бывают законы, не соответствующие, скажем уже по Платону, *идее* закона. Не просто какой ни попадя нам нужен закон, нам нужен такой, который соответствует идее закона, законности как таковой. Вот эту «евномию» я бы и перевел как законность. Значит, Солон уже не просто имеет в виду какие-то законы, он строит, устанавливает законы государства, исходя из идеи законности. Он впервые устанавливает, размышляя об этом, науку о законах, то, что можно назвать гражданской политикой, юриспруденцией. С тех пор по сей день люди живут (по меньшей мере в Европе) не просто по законам, а с помощью размышления о законах, называемого юриспруденцией (juris-prudentia (лат.), δικαιοσύνη (гр.)). Это не просто установление законов и правил их соблюдения, юриспруденция – это также и размышление о том, что значит быть законом. Это значит, что установленный закон может быть и изменен – в соответствии с некоторыми размышлениями, рассуждениями. Законы, которые какой-ни будь Геродот, или любой другой историк, или географ, наблюдал вокруг и которые его озадачили с точки зрения того,

что же такое сама законность, – вот это пробуждает в человеческом поведении то, что мы элементарно назовем мыслью. Законосообразная конституция города сопровождается отныне *юриспруденцией* – мысль о практике и теории законосообразной жизни. Забота об общественном благе и взаимоотношении с другими сообществами учреждается отныне как *политика:* мысль о благе. Относительно поэтических искусств возникает*поэтика.* Нравы разных мест, этносов, культов рассматриваются со стороны общего понятия о*добротности* (добродетели) человека в частной и общественной жизни, эта «добротность» опосредуется ответственной мыслью, возникает задача *этики*. Во всех сферах культуры мы отныне существуем *посредством*мысли.

Что же тут такого современного, что мы, люди XXI века, хотим мы или не хотим, оказываемся в положении людей этой самой Греции? И что для нас является этим Средиземным морем – т. е. не землей, а *среди*-земьем, вокруг которого сидим, как лягушки, и где мы плаваем на суденышках наших «самобытностей»? Что это такое?

Во-первых, мы *уже* живем в мире, который называется глобальным, в глобализированном мире. Это значит, что ни одна точка этого мира больше не может жить сама по себе. Ни один человек не может жить так, как если бы он этой точки не знал, он обитатель не только своей местной обители (нации, земли, родни, традиции…), а мира. Так или иначе всё в мире становится сообщенным, известным, связным – хотим или не хотим, мы, живя каждый в своем народе (языке), в своем государстве, в своем доме, впутаны в эту всемирную связь, сеть – в*интер-нет* – всех существующих «ментальностей», конфессий, обычаев. Это же не просто атомарное человечество, это общение *богов, благих законов, этических доблестей,* даже *истин*. Общение, в котором мы находимся, но в которое вступить, кажется, невозможно. Скорее уж на горизонте какая-то тотальная война. За всем тем, с чем мы ежедневно сталкиваемся, за множеством противоборств и враждебных противостояний стоят отнюдь не разные государства или этносы. За этим всем стоят целостные образы мира, целостные «софии», мудрости, а не просто какие-то взгляды.

Есть целостное мировоззрение, или просто говоря, мудрость, которая отличается от ума и от знания тем, что составляет целостное понятие о том, что такое человеческий мир. Это понятие о мире, которое не знает, что оно понятие. Понимание мира, которое не знает, что оно понимание, а не мир. Точно так, как египтяне жили в мире, и только египтологи знают, что это особая египетская культура. Древние греки не знали, что они древние греки. Они жили просто в мире. И мы живем в России – в мире, и не знаем, что мы живем в российской ментальности, как нынче говорят исследователи. Мы живем не просто в мире, а в определенном понятии о мире, в определенном восприятии мира, или, как еще говорят (совершенно сумасшедшим словом), в мироощущении: никакого понятия о мире нет, есть ощущение.

Это одно состояние: жить в мире, не зная о том, что мы живем не в мире, а в понимании мира. Но если такие понимания вдруг сталкиваются и находится одна голова, где они сталкиваются, то впервые открывается вот это – погодите, погодите, это же не миры, это понимания мира… А голова эта (если уцелеет) теперь живет не в одном из этих миров, и не в своем собственном, конечно, а в необходимости работы с этими пониманиями, с этими «софиями», в поисках ответа на вопрос: а каково же «само по себе» как бы *вне* этих пониманий. Вот курьезная задача: мы хотим *понять*«само по себе» *вне* пониманий! Значит, мы с вами живем в мире, где разные «софии» стучатся в наш дом (иногда воинственно), сталкиваются в наших собственных головах. Мы, живя в Европе, в таком месте, где все эти силовые линии культур пересекаются, похожи на расположение греческой культуры, греческого ума. Мы переживаем нынче опасное время, когда эти встречи оказываются чрезвычайно мучительны, потому что – я не говорю про экстремальные вещи, про терроризм, про войны, я говорю про вещи, находящиеся в рамках нашего мышления, сознания и понимания, – осознавание себя в этом промежутке, на перекрестке столбовых дорог буквально сводит с ума, со своего ума. Я говорю «столбовых», поскольку речь идет,

например, о встрече религий, осознающих себя *вселенскими.* Сами же конфессиональные универсумы сталкиваются с человечеством, шествующим еще по одной столбовой дороге: секулярного научно-технического прогресса. Бытие на мировом перекрестке сводит ум со всех этих особых умов, сводит вместе разные – не ментальности – а полноценные умы. Как это вообще возможно – разные умы? Разве человек – homo sapiens – не одним умом умен? Это глупостей много, а ум-то один. Такова озадаченность, вовлекающая современный ум в радикальное философствование, т. е., в частности, в размышление о том, что такое этот *один* ум. Спрашивается, каково же человеку, попавшему на этот перекресток? Ведь каждый из нас – хотим мы этого или не хотим, сознаем или нет – пронизан этой предельной душе- и умораздирающей озадаченностью. Отсюда возникает панический рефлекс разбежаться по своим домам, по своим мирам, по своим «софиям», закрыться, замкнуться в своей ментальности (то есть, по определению, в недоразумении). Это то, с чем мы сегодня повсюду, во всем мире, не только у нас, сталкиваемся.

Это просто легкий намек на то, каким образом ситуация в Греции VII–VI в. до н. э., красиво названная «мифо-поэтической», чрезвычайно схожа с нашей. Вот почему и ответ, выразившийся в изобретении философии, подсказывает решение и нам: если мы хотим выдержать напряжение много- и разно-культурного мира, ставшего нашим собственным, мы должны искать его в радикализации философского вопрошания, которое должно коснуться начал, начальнее всех известных доселе принципов, мировоззрений и даже конфессий.

Вернусь назад, чтобы немножко проиллюстрировать то, что я говорил, греческими текстами. Что я забыл сказать. Вся греческая культура, которой мы питаемся до сих пор, Гомер, которого можно читать как поэзию, Аристофан, Софокл, в частности, Платон и Аристотель, которых мы читаем как современных (и еще большая удача, если окажемся на уровне с ними, когда сами рискнем философствовать), – культура, которой мы до сих пор питаемся, – вся она занимает от силы 400 лет – от Гомера до Аристотеля. Предельное расширение – лет 700–800. Это культура, которая на протяжении истории всей европейской культуры постоянно возрождается и активно включается в европейскую культуру. Египетская же культура – предмет ученых египтологов, археологов, а существовала она 5 тысяч лет. Не только пространственно греческая культура – это культура встреч, пересечений, коммерций, коммуникаций. (Запомним два слова – коммерция и коммуникация. Коммерция – это не просто торговля, а общение, и это слово будет чрезвычайно значимо.) Греческая культура только потому может быть философской культурой (т. е. для нее философия может оказаться решающей), что она построена на базисе общения.

Не только встреча разных культур, среди которых путешественники, купцы и пираты двигались, но еще и вот чем отличается греческая история: она есть история постоянной смены во времени разных культур. В самом начале там богатая, пышная, изысканная крито-микенская культура (если не упоминать тень «пеласгов»). Эпос Гомера хранит следы о нашествии ахейцев, завоевавших Крит. За ахейским нашествием последовало дорийское нашествие. Я не буду объяснять, что это такое, я сам это плохо знаю, мне важно подчеркнуть, что греческая история – это история таких волн разных культурных наслоений[49].

Есть некая неведомая культура пеласгов, есть крито-микенская культура, ахейская, есть дорийская, которая, собственно, и стала базой всей последующей эллинской культуры. То есть они еще постоянно перемешивались внутри себя.

Теперь посмотрите, что говорит Исократ о философии и эллинстве: «Философия, приохотившая нас к общественной жизни (*вот первое достоинство философии*), сделавшая более дружелюбными друг к другу, научившая остерегаться зла невежества и стойко переносить неизбежное, в нашем городе (*в Афинах*) укоренилась по-настоящему прочно, а красноречие у нас стало настолько почетно, что овладеть им стремится чуть ли не каждый,

понимая, что только дар речи возвышает человека над животным, что во всем остальном по прихоти судьбы неудачи терпят и умные люди, а успеха добиваются часто глупцы, зато искусство речей глупцам недоступно, являясь уделом лишь одаренных, что оно важнейший признак образованности, что не по мужеству и богатству, но по речам познается истинное благородство и настоящее воспитание, что владеющий словом уважаем не только у себя в городе, но и повсюду. В уме и красноречии афиняне своих соперников опередили настолько, что стали подлинной школой всего человечества (*в тексте просто „других“*), и благодаря именно нашему городу слово „эллин“ теперь означает не столько место рождения, сколько образ мысли, и указывает скорее на воспитание и образованность, чем на общее с нами происхождение»[50]. Трудно лучше и прямее сказать о том, что эллинство, греческая культура – это культура образованности, речи, общения и мысли, а не происхождения. Не хтоническая почвенность – не место родило эллинов, эллины не природный род (этнос), а можно сказать – самородный, рождаемый мыслью и речью. Это первое.

Второй момент, который здесь важно отметить, что философия сделала нас общительными и дружелюбными. Афины (здесь словно панэллинский город) это место встречи, куда сходятся разные Музы – ионийские, италийские, – где высекаются искры мысли вообще и философской в особенности. Это место обращенных друг к другу речей, всеобщая *агора*(площадь народного собрания), где возникает особое отношение к другому: крайне заинтересованное, как у Геродота, Пифагора, и вместе с тем отстраненное: – это другой, но друг (русский язык помогает мне здесь словом сказать то, о чем красноречиво сказал Исократ). Это общественное дружелюбие. И тогда мы начинаем слышать в слове «филия» этот вот оттенок. Не просто стремление к мудрости, как мы это часто трактуем. Нет,*филия* предполагает особое взаимоотношение, отношение типа дружбы друг с другом как условие дружбы с мудростью сообща. Общение с другим, такое, которое оставляет другого другим. Не поглощает в себя, чем часто грешит так называемая любовь – захватить себе в качестве имущества, и не просто общение – политическое, дипломатическое, хозяйственное и т. д., когда другой, хотя и другой, но мне интересен не как другой, а только как согражданин, сотрудник, партнер, как противник или еще что-то. Вот эта странная связь между почти любовью и вместе с тем любовью к другому в его собственной – другой – «мудрости», – вот это то, что называется по-русски очень хорошим словом «дружба».

Я уже сказал, что по легендам, по рассказам поздних авторов (доксограф Диоген Лаэртский, неоплатоники Порфирий, Ямвлих (~ III век н. э)), философию в Грецию привез Пифагор и первый назвал себя философом. Пифагор конечно же самый что ни на есть яркий образ эллинского путешественника, собирателя всех окружающих мудростей в одну голову. «Пифагор, Мнесархов сын, – говорит Гераклит, его современник, – больше всех людей на свете занимался учеными изысканиями (*ἱστορίεν ἤσκησεν – поисками сведений, уже знакомых нам „историй“*), и, выбрав эти сочинения (*непонятно какие),* выдал за свою собственную мудрость многознание и мошенничество»[51]. Если вы прочитаете жизнеописание Пифагора, например, Порфирия[52], то увидите, что большую его часть занимают рассказы о путешествиях Пифагора. Причем путешествия эти не такие, что приписывают Солону, или которые совершал Геродот. Разумеется, почти всё, что нам известно о Пифагоре, приходится извлекать из сказаний своего рода пифагорейского культа, где Пифагор превращен в тайновидца и чуть ли не в полубога. Его осведомленность не просто собрание сведений и не просто знакомство с другими народами, – это посвящение во все мудрости ойкумены: он был у халдеев, т. е. в Вавилоне, и жрецы тамошние посвятили его во все свои мистерии; он был в Египте, и тамошние жрецы посвятили… и так далее. Более того, он посетил, говорят, даже Аид. Короче говоря, описывается фигура сверхмудрого человека-чудодея, прошедшего не только все страны, но и все времена в прошлом и будущем, на земле и под землей. Он везде был, всё собрал и как бы несет в своей голове.

Вот его-то и связывает предание с изобретением*философии*. Первые объяснения того, что такое философ и почему Пифагор назвал себя не софосом-мудрецом, а*фило*софом, *любо*-мудром, тоже связаны с именем Пифагора.

У Диогена Лаэртского сказано: «Философию философией, а себя философом впервые стал называть Пифагор. Мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек»[53]. Значит, первое разъяснение Пифагора, осведомленного во всех земных премудростях, состоит в том, что *софия*, мудрость – это вообще не человеческое дело. Дело не в том, что философ это человек, стремящийся к мудрости. То, о чем здесь говорит Диоген в связи с Пифагором, – жест противоположный, т. е., изведав все, что слывет в мире мудростью, в том числе и тайной, мы совершаем акт самосознания и говорим, что человек по природе своей человеческой лишь отнесен к мудрости, а мудростью обладает только бог, это нечто божественное, а мы с этой мудростью каким-то образом только соотносимся. Повторяю: Пифагор прошел и как бы держит в голове все существовавшие, существующие и будущие мудрости, – а ведь каждая мудрость – это всё в целом, мир в божественной целостности своего бытия, но рядом с одним целым находится *другое* целое же, другая мудрость, и тогда легко понять, что все эти «мудрости» – дело человека, это лишь определенные особые понимания мира, определенные мудрости, мудростью же самой по себе обладает только то, что не человек, то, что остается таящимся *за* всеми этими мудростями.

Так впервые формулируется и осознается человеком это странное положение философа, а именно: с одной стороны, он отказывается от всех мудростей, он не собирается быть мудрым ни в одном из этих смыслов – ни в египетском, ни в вавилонском, ни в персидском, ни в китайском, ни в индийском, ни в мусульманском, ни в христианском… – ни в смысле науки, ни в смысле какой-нибудь универсальной или относительной прагматики; с другой – все эти *мудрости* собраны на агоре его ума как *возможные*. Мы понимаем, что это всё определенные миропонимания, и в этом смысле мудрости, человек же в своем уме не совпадает ни с одной из них, находит себя вне этих универсальных мудростей. Перед лицом этих богатств я оказываюсь как бы нищим изгоем. У меня нет ничего, я не мудр никакой мудростью. Тогда я попадаю в ситуацию очень опасную: я говорю, что я не мусульманин, не буддист, не христианин, я не гуманист – в смысле гуманистов раннего Ренессанса или позднего Просвещения, я не атеист, я не… – я неизвестно кто. Я – так себе, вообще… У меня нет никаких богатств, никаких традиций, никаких опор и устоев, никаких норм – в качестве норм самих по себе. Помимо растерянной озадаченности, у меня от них, от всех этих содержаний есть только одно: усилие, позволяющее мореплавателю держаться и ориентироваться в океане, только океан для мыслящего это мысль, а ориентиром может быть только собственная «потребность разума», как говорил Кант[54]. Эта потребность спрашивает: Что же такое божество само по себе? Что такое закон сам по себе? Что такое человек сам по себе? Что такое мысль сама по себе?

Всё значимое для человека – человечность, мир, Бог (или боги) – возвращается ко мне в виде задачи, в виде проблемы, в виде мучительного требования решить, понять, найти то, что у всех есть, а мне нужно только найти… Что найти? Как бы божественное (человеческое, естественное…), только божественное не в каком-то смысле, а *вообще* или *само по себе*. А раз вообще, значит, я должен думать, что же такое *вообще*. Ни одна из этих самых мудростей не подсказывает мне, что это такое, только наводит на мысль, что ведь вот же как нужно жить человеку в соответствии с целым. Я не могу просто ограничиться своей нищетой – не потому, что я хочу богатства, а потому что я знаю, что человек в такой нищете не просто нищ, но просто не достоин сам себя, своей возможности. Довольствоваться, так сказать, чем попало, лишь бы было чего держаться, это и есть невежество, говорит Платон[55]. Поэтому головокружительное ничто, окружающее нас в стихии мысли, оказывается значимей множества *кое-чего*. Философ предпочитает ничто кое-чему, потому что только там, где ничего нет, можно обрести всё. Вот эта радикальная озадаченность тем самым, что

составляет осмысленное существо самого бытия, и сказана словом*филия* – влечение, стремление.

Есть у Платона известный диалог «Пир». Там люди произносят речи о любви, а когда Сократ берет слово, он совершенно удивительным образом передает его некой женщине по имени Диотима, которая однажды научила его, что такое любовь на самом деле. Диотима рассказывает сочиненный самим Платоном миф о боге Эроте, т. е. о боге любви, который сопоставляется или просто отождествляется Диотимой с философом. Философ похож на этого Эрота. Тут речь идет опять-таки о *филии*. Прочтите этот кусочек из «Пира» (203a–204b).

Этот же рассказ о Пифагоре, объясняющем имя «философ», подробнее, детальнее, с художественными деталями пересказывает Цицерон (конец I века до н. э.). «Пифагор назвал себя философом в разговоре с Леоном, тираном города Флиунт. Леон восхитился знаниями Пифагора, и, удивленный новым словом, спросил, кто же такие философы и чем же они отличаются от других людей. Пифагор отвечал: жизнь человеческая напоминает мне тот праздничный торг, который устраивается при самых пышных общегреческих играх; одни люди там стараются снискать венок славы и известности упражнениями закаленных тел, другие приходят, чтобы нажиться, что-нибудь продавая и покупая, а третьи не ищут ни рукоплесканий, ни прибыли, а приходят только посмотреть (visendi causa veneret)»[56]. Это перевод Михаила Леоновича Гаспарова. К сожалению, при его жизни я не удосужился у него спросить, почему он игнорировал продолжение (Михаил Леонович абсолютно безукоризненный филолог, из рук которого мы получили огромный корпус античных текстов, поэтому я думаю, речь идет о некоей рукописи, по которой он переводил, и что дальнейшие несколько слов, которые он опустил, видимо, не заслуживают, с его точки зрения, доверия и были добавлены). В электронном ресурсе, которым я пользуюсь[57], текст продолжается: «Et studioseque perspicerent». Studio – это усердно что-то делать. Вы знаете такое выражение: Sine ira et studio – без гнева и пристрастия. Это страстная старательность, упорность. Per spicio – значит проникать взором внутрь, intuire – тоже самое. Проникать взором – не просто чтобы полюбопытствовать, как зритель, но старательно, страстно стремиться проникнуть в суть того, что ты видишь, – с пристрастием, а не беспристрастно. Выражение должно быть такое:*пристрастная беспристрастность.* Всмотреться в то, что и как здесь делается. «Так и мы, словно явились из другой жизни в эту жизнь, как на праздничный торг из какого-то другого города, и одни природою призваны служить славе, другие служить наживе, и лишь немногие, отбросив все остальные дела, внимательно всматриваются в природу вещей – они-то и называются любителями мудрости, т. е. философами».

Еще один рассказ, на этом закончу. О том же самом Пифагоре, когда его спросили, что такое философия, он ответил (это место из раннего сочинения Аристотеля «Протрептик (Побуждение к философии)», сохранившегося только в отрывках): «Для чего именно из всех существующих вещей природа и бог породили нас, философов? Пифагор, когда его об этом спросили, ответил: чтобы рассматривать, быть зрителем (τὸ θεάσασθαι[58]). Обычно он говорил о себе, что он – рассматривающий природу вещей (θεωρόν τῆς φύσεως), и ради этого пришел в мир»[59]. Значит, философ описывается Пифагором в позиции созерцательной (теоретической) отстраненности от всего, что в мире происходит, но такой отстраненности, которая вся устремлена к пониманию того, что тут происходит, внимательно всматриваясь в природу каждого. Философ не просто существует в мире, а он еще и особым образом расположен относительно него. Философское расположение ума одновременно теоретически отстранено от мира, это *отвлеченное мышление,* но отвлечено оно таким образом, чтобы всматриваться, вдумываться в природу, в саму суть вещей, занятий, событий, поскольку именно это – «сама суть» – увлекает, захватывает мысль в философии. Взор этой мысли отвлечен ото всего, чтобы обратить всматривающееся внимание на все и каждое с вопросом: а что это такое?

Например, я спрошу вас: вам не скучно? А потом: а что такое скука? Думаю, это нас существенно озадачит. Теперь смотрите – ведь я сказал самую обыкновенную фразу, обратил внимание на обыденнейшее событие повседневной жизни: скука. Мог бы спросить о развлечениях, играх, искусствах, науках так же, как сами ученые спрашивают о своих предметах: а что это такое? И вот – я скучал, потом заметил это странное состояние, отвлекся от него и озадачился им. Это отвлеченное и вопрошающее как бы извне созерцание тормозит нашу практически мудрую жизнь. Мудрость – это элементарная вещь: мы идем и не думаем о том, как мы идем. Светофор загорелся, мы останавливаемся – дело не в том, что мы провели такую мысленную операцию: красный свет на уличном светофоре означает, что… – и так далее. Мы автоматически движемся, и это наша мудрость. В философское положение мы встаем, когда где-то останавливаемся в этих движениях – и задаем вопрос[60]. Тут-то и оказывается, что то, в чем мы существуем совершенно автоматически, или, говоря удачным словом, машинально, оказывается для нас совершенно неведомым – повсюду, сплошь. Более того, чем ближе, чем автоматичней, тем менее ведомо.

Последнее. Есть замечательный индийский эпос, называется «Махабхарата», и там есть большущий кусок – «Бхагаватгита». Мифологическая история, пронизанная мудростями религиозными, т. е. для того, чтобы это всё понять, нужно долго заниматься индийской культурой – мифами, верованиями, учениями и прочим. Но вот что нам будет сразу понятно: мы найдем знакомое расположение ума буквально как диспозицию войск на поле боя. Если мне скажут, что есть индийская философия, то я скажу: сомневаюсь, что есть такая. Индийская мудрость есть. Китайская мудрость есть. Ацтекская мудрость есть. Кастанеда какой-ни будь – очень мудрый человек. Но это не философия. После того, что мы сегодня говорили, я думаю, уже можно понять, что я имею в виду. Если я читаю «Бхагаватгиту» и осознаю, что происходит, даже не зная ничего об индийской культуре, и обо всех этих Кауравах, Пандавах и т. д. ничего не знаю, а просто открываю как читатель и читаю книгу. Читаю, что два войска идут друг на друга. Что ж, война вроде Троянской, кто кого – и больше ничего. Думать тут, отвлекаться, созерцать – не время. Время думать о том, как и куда атаковать, о тактике и стратегии битвы. И вдруг эти два войска, вместо того чтобы броситься друг на друга, останавливаются и стоят довольно долго, пока один из вождей-предводителей разговаривает со своим колесничим, который между прочим оказывается богом. Беседует о том, стоит ли вообще драться или не стоит. Ведь Пандавы и Кауравы – родственники. Что же мы будем братьев наших убивать? Начинается разговор, выяснение, а что, собственно, происходит? Почему мы должны биться и будем убивать друг друга? Вот с этого самого момента, когда мы останавливаемся, и наша энергия – энергия войска, которое сейчас бросится в бой, мощный, сильный напор – вдруг приобретает совершенно другое направление, не вперед, на врага, а куда-то вглубь, во вдумывание, что тут происходит. Мне сейчас не важно, какие мудрости они там развернут, но такое местоположение, такое *расположение ума,* затормаживающего *решающее* действие, я называю философским. Некая машина мудрости – сакральной или научно-технической – заторможена, и человек, словно остановившись, отойдя в сторону, не решает очередные задачи, вдумывается в смысл происходящего *в целом.* Такая перемена направления внимания – от действия к вдумыванию в то, что происходит, – и есть поворот или обращение от жизненной мудрости мудреца к озадаченности любомудра самой этой мудростью, замыслом ее мысли, основаниями, началами, смыслами, назначением… Понять это парадоксальное (от греч. παρά-δοξος – противоречащий общему мнению, странный) расположение философского ума нам очень важно, чтобы различить и не путать уже больше софию-мудрость и философию-любомудрие.

Вообразим теперь, что мы с вами живем в мире в целом, со всей вековой историей, во всем этом космосе, быть может, с богами или перед лицом единого Бога, – словом, во всем, что есть и о чем мы не знаем… Теперь остановимся и спросим: а что, собственно, во всем в этом событии бытия происходит? Что это вообще такое? Куда мы попали, чего мы хотим, чего от

нас хотят? Я не собираюсь вам отвечать на этот вопрос. Если есть такое место, с которого вся эта жизнь в целом может быть поставлена под вопрос, – это место и есть место философии.

Лекция 5
Умный Эрос

…Коль скоро человек что-нибудь любит,

он должен выказывать любовь не к одной

какой-нибудь стороне того, что он любит,

оставаясь безучастным к другой, но, напротив,

ему должно быть дорого все.

Платон

Мы пробуем войти в философское расположение ума вместе с греками, впервые оказавшимися в этом расположении и освоившими его. Мы отметили, что ум человека особым образом располагается здесь относительно того, что слывет в мире мудростью: миф, традиция, мудрость бывалых и опытных[61]. Философия отличается от софии тем, что отстраняется от *данных*мудростей, всматриваясь, вдумываясь в источник их давания. Данные мудрости мира – только человеческие домыслы, мудры только боги. Мудрость оказывается путем, задачей, снова и снова требующей решения.

Мы обратили внимание на слово «филия» – *стремление, влечение, дружеское расположение к* тому, что одинаково заботит и озадачивает философов, других друг другу на своих путях. Но вот они встретились, как ионийские Музы с италийскими Музами (так поэтически говорит Платон) в Афинах, как «мудрецы» на пиру в Платоновском «Пире», как Парменид, Зенон, Сократ, некий мальчик по имени Аристотель в диалоге Платона «Парменид» (и не забудем самого Платона, пишущего этот диалог, не забудем, что этот диалог станет основополагающим в неоплатонизме и породит множество комментариев), – вот они встретились в*одной голове* (Платона или Аристотеля)… – не просто мнения, взгляды, а умы со своими мудро осмысленными мирами. Вот это и есть *филия* философии: дружески расположенная беседа мудрых о мудрости, умов об уме… политиков о политике, верующих о вере, благонравных о благонравии… ученых о науке, математиков о математике.

Философия – неологизм, новое слово в греческом языке, которым назвали новое дело. Но может быть, в дальнейшем, когда философия стала профессиональным занятием со своими техническими терминами-понятиями, когда были созданы учения (со своими школами), доктрины и системы, «измы» (со своими сторонниками и противниками), форма дружелюбных бесед устарела, имя «философия» уже не значит то, что мы вычитали из него, следуя рассказам посторонних? Не случайно оно вскоре и было заменено именем «метафизика».

Чтобы показать, что на протяжении всей истории европейской философии форма *внутреннего* разговора в своем уме с другими умами (а не просто мнениями или взглядами) оставалась формой философствующего уморасположения, нам пришлось бы заняться изучением философских сообществ в истории культуры, своего рода философской социологией[62], но и тогда переход от философских сообществ к «сообществу» философствующего ума все еще требовал бы интертекстуальных и более тонких (логико-философских) исследований. Я только укажу на культуру схоластических диспутов в Средние века, на существование «республики писем» в XVII веке, на сообщество немецкого идеализма XIX века или русской философии начала XX века, – чтобы обозначить

контуры различных *филий* как условий философствующего бытия разума, как внутренней формы философского уморасположения. Забудьте и думать об одиноком отшельнике, укрывшемся в своем кабинете, посмотрите его переписку, вслушайтесь в голоса, звучащие сквозь плотные тексты трактатов, как он спорит с ними, подшучивает, мимоходом опровергает, почтительно размежевывается…

Наконец, в наши дни память об этой собственной форме философствования сохраняется. Задаваясь вопросом «Что такое философия?» Жиль Делёз и Феликс Гваттари отвечают: это изобретение концептов. Оставим пока без внимания и слово «концепт», и само это утверждение, послушаем дальше: «Концепты нуждаются в концептуальных персонажах, которые способствуют их определению. Одним из таких персонажей является*друг*, говорят даже, что в нем сказывается греческое происхождение философии – в других цивилизациях были Мудрецы, а греки являют нам таких вот „друзей“, которые не просто более скромные мудрецы. Как утверждают, именно греки окончательно зафиксировали смерть Мудреца и заменили его философами, друзья ми мудрости, которые ищут ее, но формально ею не обладают. <…> В философии под „другом“ понимают уже не внешний персонаж, пример или же эмпирическое обстоятельство, но нечто внутренне присутствующее в мысли, условие самой ее возможности…»[63] Иначе говоря, ум (каждого) способен философствовать в той мере, в какой способен стать для себя другим умом, раздвоиться (…троиться, четвериться…). Таково странное уморасположение философии. Как расположен философский ум в современном мире? Допустимо ли вообще такое расположение – разорванное сознание и шизофренический ум – в мире, требующем от каждого определиться, идентифицироваться, занять свое место, свою позицию, как солдату на войне?

Пока мы говорили только о греческой (и в перспективе) европейской философии, отвлекаясь от прочего мира с его многообразными «мудростями». Но дело, разумеется, сложнее. Современный мир со всеми его мудростями становится глобальным, планетарным, общим. Это процесс крайне болезненный и предельно опасный. Почему?

Мир не глобализируется, он уже глобален, но глобальность эта базируется на одной «мудрости», той, которую называют «западная», связывают с гуманистической философией эпохи Просвещения, с идеологией прогрессивного развития в духе науч но-технической цивилизации. С этой идеологией борются антиглобалисты. Такая глобализация похожа на всемирную колонизацию и ведет, уверяют, к тотальной унификации.

Унификация – это превращение многообразия во что-то одно, сходное, безразлично аморфное. Унифицирует мир, говорят, научно-техническая цивилизация. Обратите внимание, насколько это реально, насколько это не просто проект, идея каких-то политических сил или идеологий. Посмотрите вокруг, мир действительно становится единым организмом с единой нервной системой, с единой энергетической системой, единым кровоснабжением.

Что я имею в виду: во-первых, это сплошная энергетическая взаимосвязанность мира, опоясанного нефте- и газопроводами, усеянного гнездами АЭС (радиус поражения при аварии не знает границ). Во-вторых, финансовые потоки, сети банков, бирж, наднациональные, всемирные. Банкротство банка в одном месте немедленно сказывается во всех узлах этой паутины. Если кризис, – то всемирный. Третье, с чем каждый из вас каждый день имеет дело, – это Интернет (Inter-net – международная сеть), World Wide Web (WWW) – мировая паутина (очень выразительные названия), – охватывающая мир информационная сеть. Сеть авиалиний, система спутниковых связей… Точно так же как наш организм связан нервной (информационной), питательной (энергетической), кровеносной (транспортной), гормональной (какой тут технический аналог?) системами, так же точно и организм мира, нашего человеческого земного шара, «круга земного», как некогда говорили, связан этими системами – как одно глобальное тело.

А вместе с тем, в отличие от человека, это тело как бы многоголовое. Этот мир называется мультикультурным: он многомирен, это мир миров, и вынужденно встречаясь друг с другом, они, разумеется, вступают в очень жесткий конфликт, потому что каждый из миров имеет свою мудрость – свое чувствилище, воспринимающее мир, свое разумение, мир осмысливающее, свой проект благополучия, задающий формы целесообразной деятельности, – каждый раз это некоторым образом *всё*. И встреча таких миров, целостных вселенных может быть чрезвычайно конфликтна.

У нас имеются две возможности выхода, разрешения этого положения, и оба довольно плачевных: либо унификация, т. е. превращение всего в единую научно-техническую цивилизацию, где все эти мудрости сотрутся; либо, наоборот, разбегание по собственным резервациям, странам, домам и, лучше сказать в этом случае, пещерам. И слава богу, если только не война, потому что когда встреча не удается, а персонажи вынуждены сталкиваться, возникает провокация войны, и мы с вами это прекрасно видим каждый день. Но вместе с тем, как ни странно, именно эта ситуация – современная, нынешняя, сегодняшняя – провоцирует философские вопросы, т. е. озадачивает философски радикально. В каком смысле – теперь уже вам, может быть, чуточку стало понятнее. Допустим, эти разные вселенные, разные мудрости-софии сталкиваются не на полях сражений, не в идеологических склоках, а в одной голове. В одной голове воевать трудно, хотя можно, конечно, с ума сойти. Но можно опять-таки при удаче и высечь какую-то искру, искру понимания, какого-то особого мышления, которое не унифицирует и не разводит по разным пещерам как при шизофрении.

Я подчеркиваю это обстоятельство абсолютно схематично. Это чистый набросок, который намекает, что, возможно, наша нынешняя ситуация в мире чем-то близка ситуации VI–V веков до н. э. в Греции. Это встреча разных миров, перекресток разных путей Ближнего Востока… Глобальный мир глобален потому, что создает расположение умов, равно озадаченных вопросом, от которого ни одному из них нельзя уклониться.

Теперь сюда же я прибавлю маленькую деталь: важно понимание смысла философии и ее нужды, нужды в ней современного мира. Но что вы с этой философией тут будете делать? Парадокс заключается в следующем: ни в чем больше наш мир так не нуждается, как в философском осмыслении. Повторю: не в софийно спасительном ответе, а в открытии друг другу, в озадачивании друг друга вопросом о *софийных* началах и концах: в чем наше *благо*? что такое *мысль*? что такое*истина*? Нужда в этом имеется, но она, к сожалению, почти не осознается. Философское уморасположение не осознается как нужда, причем нужда предельная. То есть нет ничего, кажется, более утопичного, чем собрание носителей этих софий в филию, в содружество, озадаченное *самой* софией, ведь для каждого его софия и есть сама софия. И правда, где может быть такая агора всемирных Афин, такой форум?

А что такое Европа среди всех этих мировых культур? Европейская культура отнюдь не сводится ни к научно-технической цивилизации, ни к идеологии Просвещения или Возрождения, не сводится ее культура ни к христианству, ни к классической Античности. Европа отличается от всех других культур своей культурной неопределенностью, множественностью. Посмотрите, вся история европейской культуры – это история расширяющейся ойкумены, в которой множатся встречи разных культурных миров. Мы с вами рассмотрели один небольшой эпизод, который породил философию в Древней Греции. Пройдет 300 лет, не больше, и после завоеваний Александра Македонского восточный мир, завоеванный им между делом, сложный мир восточных культур вошел в головы новых людей, и возник новый центр – Александрия. Это был местный центр общения культур: там иудейскую Тору перевели на греческий язык, там возникала новая, так называемая литература премудрости, которая введена была в канонический текст, и т. д. Мы видим, что эта новая встреча, александрийская культура легла в основание следующей, так называемой средневековой культуры, которую можно называть христианской, хотя средневековая культура к христианству не сводится. Это встреча эллинства и иудейства, Запада и Востока,

но новая встреча. Ее центры – это Рим и Константинополь, города встреч культур, а вовсе не просто имперские столицы.

Не буду продолжать, вы легко поймете, что эпоха Возрождения была встречей-воспоминанием внутри самого европейского мира, встречей со своим собственным прошлым. Наконец, рубеж эпохи, называемой Новым временем (или Модерном), XVI–XVII вв., это еще одно расширение мира – открытие Нового света, то бишь Америки, открытие еще каких-то неведомых культур, новое открытие мира. Центром этого открытия были поначалу Флоренция, Венеция, Париж, а затем уже все города Европы.

Если первый этап мы можем назвать средиземноморским, то следующий мы назовем атлантическим, а теперешний этап – всемирным. Вот это и есть событие европейской истории – всемирный, глобальный мир может встретиться друг с другом внутри себя. Такая форма встречи, а не войн и не, наоборот, унификации, и есть то, что называют европейской культурой[64].

Вот очень хорошая формула: философия отличается от мудрости тем, что она есть сократический разговор этих мудростей – о мудрости. Нет никаких русских философий, французских философий, немецких или греческих. Есть своего рода мудрости, а вот философия – это их встреча, их сократическая беседа. Вот почему я вам говорю, что, когда вы открываете Платона, имейте в виду, что вы входите не только в Платона, хотя, конечно, он вас втянет в себя, в свою собственную философию, в свою собственную мудрость. Всякий философ втягивает в свою собственную мудрость, то бишь в систему, в метафизику, т. е. в некоторое учение. И философия уходит из философского расположения, но она возвращается в расположение философии, когда эти метафизические системы вдруг снова собираются в сократический разговор (разумеется, не на площади и даже не на университетской кафедре, а в чьей-нибудь одинокой голове). Эти эпохи, времена очень отчетливо выделяются в истории европейской философии. Вот Греция, а вторая такая абсолютно явная эпоха встречи разных систем – это XVII век, где общаются – явно или неявно, в переписке или в подтекстах – такие «умы», как Декарт, Спиноза, Лейбниц, Мальбранш, Гоббс…

Европа по сей день сохраняет в мире ситуацию встречи мира с самим собой. Вот в чем ее отличие. Греки открыли для себя это особое положение размышляющей мысли. Мы заметили, что слово «философия» первоначально означало просто любознательность, любопытство. Любопытство нам подсказывает, что уже тут не всё в порядке. Обратим внимание на слово «любо», т. е. «филия» – это любовь к знаниям. Когда мы превращаем слово «любознательность» в «любовь к знанию», то мы усиливаем это значение «любо», потому что мы привыкли в слово «любовь» вкладывать очень сильные страсти. Так вот, спрашивается, имеет ли значение эта предельная напряженность чувства – любовь – к философии как любви к знанию? Имеет ли отношения эта сила страсти, или не имеет? Что же такое эта *филия-любовь*, почему она способна свести в дружеский разговор друзей *мудрости*.

Первую часть нашего занятия я хотел бы посвятить тому, что такое *филия*? Мы уже немножко об этом говорили в связи с Пифагором, который это слово объяснял как стремление к мудрости, а мудры-де только боги. И затем такое отстраненное положение описывал, что фило соф-де – теоретик – в стороне стоит и смотрит: а что это вы тут делаете?.. Но ведь от этого традиционного образа мудреца-созерцателя несет скорее холодом и гордыней, а не жаром любви и страсти. Платона (как, впрочем, и Аристотеля) иные считают просто *философом*. Здесь мы будто бы находим *саму* философию, ее уморасположение, повернутое на разные лады, рассмотренное во всех аспектах событие философской мысли как таковой. Так вот, всё это дело для Платона пронизано *эросом*. Известный философ, филолог и мыслитель Алексей Федорович Лосев начал свою

философскую деятельность с большой и фундаментальной статьи «Эрос у Платона» (1916)[65].

Для понимания смысла философского дела значимо понять, что философия, ее *филия* имеет не просто характер *стремления* к знанию, не просто дружественного расположения, это расположение всерьез эротично. Вы мне скажете: ну да, мы понимаем, но все-таки это, наверное, такая метафора? Мы знаем, какие фильмы попадают в рубрику «эротические» – ясно, что философ не имеет в виду ничего подобного. Так ли это? Важно подчеркнуть: мы не поймем своеобразие, специальность философского дела, если упустим этот очень важный момент. Если упустим, что сосредоточиваясь в строгом умозрении, мы входим в чувство, даже в чувственность. Такие выражения как «чувственное восприятие», «понимание», «постижение» – хранят в себе эротический трепет в самом что ни на есть прямом, афродисийском смысле слова. Вы прочитаете в «Федре» знаменитое описание волнения и возбуждения души, у которой при виде небесной красоты, пробуждающей любовное влечение, зудят прорастающие крылья, готовые нести ее ввысь. «Душа окрыляется, и подобно тому, как дети при прорезывании зубов испытывают раздражение десен и мечутся, так и человек при росте крыльев души находится как бы в жару, раздражении, волнении. Когда предмет любви близок, душа испытывает облегчение; когда он далек, отверстия, из которых выступают перья, сжимаются и ростки рвутся из тесного выхода, доставляя душе мучения и терзания» (Федр. 251c). Влюбленность, влечение, преследование, зачатие «в красоте», вынашивание, рождение, испытание рожденного на жизнестойкость – по этой схеме строится образ существенного понимания у Платона, его Сократ сравнивает свою «майевтику», искусство с помощью вопросов помогать родиться мысли, с повивальным искусством его матери (Теэтет. 151c).

Возьмем один из самых ранних диалогов Платона, который называется «Феаг». Некий землевладелец приходит в Афины со своим сыном, которому, наверное, лет 17–18, ну и как положено у Платона, встречает по дороге Сократа. Сократ его приветствует и спрашивает: куда направляешься? А он сельский работник – не батрак, конечно, а наоборот, владелец хозяйства, богатый человек. Он говорит: вот, понимаешь, сын меня совершенно замучил – подай ему, пожалуйста, мудреца; он хочет учиться мудрости. Начинается беседа, естественно. Сократ спрашивает: а чему он, собственно, хочет научиться? Выясняется, что ни сын, ни отец не знают, чему хотят научиться, когда хотят учиться мудрости. Разговор, рассуждения Сократа понравились отцу, пожалуй, вот он искомый мудрец, отец и говорит: мне очень понравилось, как ты говоришь, может быть, ты и есть мудрый человек – возьми его к себе на обучение. На что Сократ отвечает: извините, но я сам ничему не учился, полный неуч во всем. Это известный мотив Сократа, что ничего-де я толком не знаю. Но тут он говорит: кроме разве одной, совсем небольшой науки, а именно науки любви. Это буквально как у Овидия, может быть, вы знаете, есть поэма «Наука любви» («Ars amatoria»), «Наука страсти нежной», как передал это название А. Пушкин. Эротическая поэзия, больше ничего. Здесь имеется в виду почти то же самое, потому что то, что здесь деликатно по-русски переведено «наука любви», по-гречески звучит так: «… я полный неуч во всем, кроме разве одной совсем небольшой науки – вот из этих, из эротических (πλήν γε σμικροῦ τινος μαθήματος, τῶν ἐρωτικῶν)» (Феаг. 128b)[66]. Мало того: вы не найдете ни одного диалога Платона, где Сократ бы говорил, что в чем-либо он лучше других. Хотя это он, платоновский Сократ, иронически подразумевает, что хотя и говорит так, но всем видно, что он лучше других. Здесь же он прямым текстом говорит: а вот в этой науке я заявляю себя более искусным, чем кто бы то ни было из людей – как прошлых времен, так и нынешних. Иначе говоря, Сократ здесь определяет свою *узкую* специальность: «маленькая такая наука (=умелость, искусство) из эротических». А когда грек говорил так, да еще сельскому жителю, то понятно было, что он имеет в виду.

Что же это такое, почему Сократ рискованно связывает свою философию не просто с любознательностью, с любовью к знаниям, а с эротической любовью («развращает

юношество» – одно из обвинений Сократа на суде). По словам Сократа, один из его учеников рассказывал ему: «Я делал успехи, когда находился вместе с тобой в одном помещении <…> самые же великие и многочисленные успехи сопутствовали мне, когда, сидя рядом с тобою, я тесно к тебе прикасался» (Феаг. 130d-e).

Теперь оглянитесь вокруг, посмотрите программы философского факультета, энциклопедические статьи, обзоры, истории… Сможем ли мы отнести все эти «онтологии», «метафизики», «гносеологии», «этики», «аналитики»… к «науке страсти нежной»? В чем же дело? Почему Платон вкладывает в «филию» философии всю силу эроса, а наш эрос пылает на щеках разве что на защите диссертаций?

Может быть, все-таки, это метафора, и Сократ «говорит шутя», как уверен и юноша Феаг (ib. 128b). Важно ведь, к чему устремлена эта эротическая «филия». Она ведь устремлена «вверх», подсказывает нам наш платонизм, пронизывающий все наше образование и усваиваемый до и без всяких философий, – к божественной «софии», о которой мы, впрочем, пока ничего не знаем. Не знаем, где она находится, как выглядит, как к ней подойти, сесть рядом, коснуться. Откуда ж любовь появится? Только скука, вызываемая беспредметностью мысли или чуждостью не столько «софий», сколько «измов», утверждаемых столь же грозно, сколь и произвольно.

Возможно, Сократ тут шутит, но ни на какие «софийные» потолки не указывает. «Эротическим» названо здесь то самое искусство (та умелость), которым владеет Сократ и может ему обучить: не любви к… а самой любви. Получается, что любовь тут и «метод», и «предмет». Философия, значит (если считать платоновского Сократа педагогом в философию), не «любовь к мудрости», а наука, искусство, *мудрость любви.* Она не о любви к… а о любви, о том, что значит любить. Соответственно, и «предмет» этой любви не предпосылается ей, а уясняется путем всматривания в то, что способно пробудить любовь.

Тут стоит вспомнить (псевдо)пифагорейское объяснение философского уморасположения: философ это тот, кто рассматривает природу вещей (θεωρόν τῆς φύσεως), сидя как зритель в театре мира.

Вот очередной парадокс, на который мы наталкиваемся в преддверии философии. Философ занимает позицию зрителя по отношению ко всему и рассматривает (конечно, со всей страстью всматривания, вспомним studioseque perspierent Цицерона) природу вещи. Безусловно, мы можем увлечься природой вещи, математикой и т. д. Но разве мы можем это называть эротическим вожделением? Кроме того, заметьте, что это стремление понять и схватить природу вещи связывается и отождествляется Пифагором с позицией прямо противоположной общению в любви, а именно – с *отстранением* зрителя. Мы привыкли думать, что вожделение это жажда схватить предмет, овладеть им, иметь в качестве своего, а здесь движение прямо противоположное: сила нашего вожделения приводит к тому, что мы от того, к чему вожделеем, наоборот, отступаем, отходим. Это странное, парадоксальное движение: чем сильнее мы стремимся к чему-то, тем дальше и решительнее от него – и ото всех уже случившихся связей с ним в практике – отступаем. К чему же, собственно, эта любовь?

Разговор о философии как любви Платон продолжает. Посмотрим, что говорится о ней в одном из главных диалогов Платона, в «Государстве». Скажу без обоснований и разъяснений, как я понимаю эту жутковатую конструкцию Платона. В «Государстве» Платон конструирует педагогическое, воспитательное учреждение, социальную машину, производящую таких сограждан, таких людей, такие взаимоотношения и правила жизни сообща, каковые суть условия возможности бытия философствования. Подчеркну: не сообщество, устроенное сообразно какой-то идее справедливости или какой-то политической философии вообще, а сообщество, в котором правит*философствование*. Все устроено так, чтобы была философия. Это политическое устройство, которое превращает сообщество людей, условно говоря, в нечто вроде философского монастыря. Философия оказывается не

просто политикой, которая управляет правильно и хорошо, нет – всё для нее и устраивается, а тогда-де и всё прочее будет хорошо. В платоновском «Государстве» основная часть посвящена тому, как надо воспитывать, образовывать человека-философа. Всё устройство общества подчинено производству философа – вот что такое платоновское государство.

Тут Платон снова разбирает природу философа – что это такое, если он – цель общественной машины? И снова он начинает с любви. Подумаем о том, кто вообще что-нибудь любит. Сократ разговаривает с неким Главконом (474c и далее): «Нужно ли напоминать тебе, или ты помнишь сам, что коль скоро на наш взгляд человек что-нибудь любит, он должен, если только верно о нем говорят, выказывать любовь не к одной какой-нибудь стороне того, что он любит, оставаясь безучастным к другой, но напротив – ему должно быть любимо всё [πᾶν στέργοντα]». Это перевод опять ослабляющий. Глагол στέργω выражает любовь к родителям, к супругам. Так вот, кто так любит, любит в любимом всё, а не только некие стороны, достойные любви. Любовь объемлет любимого во всем ему присущем. Заметим, между прочим, что такая всеобъемлющая любовь как раз отстраняет, отодвигает любимое, стремясь охватить, обнять его целиком неким неделимым целостным образом. Вы видите теперь, каким образом стремление может оказаться силой, отодвигающей от того, к чему стремишься.

Возьмем простейший случай: положим, я люблю девушку (напомню, это не сравнение, это почти то же самое). Спрашивается: а что, собственно, я люблю? Чем любовь больше *любовь,* тем больше она заставляет человека отойти. Вожделение, которое недостаточно любовь, довольствуется какой-то частью того, кого любишь. Одному нравятся очертания, другому нравится характер, третьему секс, четвертому еще что-то, а остальное я игнорирую, остальное можно простить, вынести – она, конечно, очень хорошенькая, но говорит какие-то глупости, но и бог с ним, я не буду внимания обращать… Платон спрашивает: разве это называется любовью? Ведь, коль человек любит в соответствии с понятием любви, ему подобает любить не стороны любимого, а любимое как таковое. Только это можно назвать любовью, а не каким-то корыстным использованием.

Оставим людей, возьмем стол, возьмем всё что угодно – одно дело хорошие удобные очки, другое дело любование: какая вещь! И тогда я не буду уже надевать эти очки, буду смотреть не сквозь них, а на них, потому что они меня приводят в восторг.

Сказав это, нетрудно уже сделать следующий шаг: где в нашей культурной жизни мы испытываем что-то похожее: чем больше влечет, тем тщательнее отстраняемся, где восхищение, заставляет сделать шаг назад, чтобы восхититься целым, чтобы восхититься им самим, а не его полезными качествами, не трогать, не касаться, отступить? Например, в музее, на вернисаже – то есть там, где вещи находятся в особом пространстве и особом модусе – для видения, для слышания, для обдумывания. Мы говорим, это вещи в *эстетическом* восприятии (опять греческое слово, значившее у них просто чувственное восприятие). Это маленькая форточка для проникновения в то, что такое восприятие, отвечающее любви. Так ведь и предмет любви: он мне дорог целиком, всё в нем. Это значит, мы не ставим на место любимого какой-то идеал, не ищем его среди «материальных» кособокостей. Мы лишь собираем все части в целое. Это значит – со всем, от чего я хотел поначалу вообще отвлечься: хромой он, зато хороший; красивый, правда, но не очень характер хороший… Всё это не любовь, а заинтересованность, отношения частного свойства. Когда я вдруг вижу целое – значит, и хромой входит, причем тут совершенство? Входит только одно – целиком. Ничто не упускаем. Не к одной только стороне, оставаясь безучастным к другой, но напротив, должно быть дорого всё. Единственный способ отнестись к тому, что вокруг меня, не с точки зрения, как использовать, это дистанция любви. Оказывается, возможно такое расположение внимания, когда значимо само *бытие* некоего существа – не только человека, любого – камня, дерева, мира… – как таковое. Если это любовь, говорит Платон, это любовь к существу в полноте его собственного бытия. Вы любите кого-то или что-то, когда любите за так, за то, что

оно *есть*. Вот и всё. Вот как – из аналитики дружественной любви-филии, то есть философского уморасположения – в поле нашего внимания появляется эта философская категория «бытие» – чуть ли не центральная тема всей философии, а уж греческой – точно. И еще одно, связанное с собственным бытием любимого и столь же философски значимое понятие следует тут упомянуть. Дружеское расположение *филии* озабочено не пользой, не удовольствием, получаемыми от другого, а полнотой его собственного бытия. По-гречески это называется τὸ ἀγαθόν и переводится *благо* или *добро*. Имеется в виду то, что нужно для полноценного бытия.

Когда Платон возьмет нас за ручку и поведет через любовь-дружбу-филию в философию, то мы первым делом обнаружим, что вообще-то говоря, это целое, это всё вовсе не то, с чем мы встречаемся на каждом шагу. Что до этого «всего-в-целом» надо доискиваться, додумываться, воспринимать уже не разными чувствами, а умом, умеющим помнить, собирать воедино разные качества, стороны, аспекты, облики. Мы должны будем научиться видеть (воспринимать) умом. Но расположение философского ума к целому каждый раз обращено к части, которая сама может захватить все внимание ума, представиться целым…

… Сколько у нас путаницы за это время накопилось!

Опыт такого влечения, которое само собой переходит в отстранение, нам, кажется, известен, это восприятие произведения искусства, сфера эстетики[67]. И Кант тоже называет эстетическое отношение свободным, «незаинтересованным восприятием», однако для Платона эта незаинтересованность таит в себе всю силу любви, это созерцание – место сосредоточенного внимания к самому бытию вещи, для Канта же – это повод для игры человеческой «способности суждения». Да и не о произведении у Платона речь: произведение искусства лишь вторичное подражание вещам, которые сами уже суть испорченные подражания своей собственной умозримой красоте.

Произведение искусства для нас – это феномен красоты, красивого, изящного, гармоничного… Нет, говорит нам искусство авангарда, это не так, ребята, вы ошибаетесь – искусство вовсе не просто что-то такое красивое. Я беру пивную банку, раздавливаю ее каблуком и вешаю на стену – вот только то, что я изъял эту вещь из употребления, то, что я сделал ее просто созерцаемой, делает из нее произведение искусства. Искусство – это то, что превращает вещь в достойное созерцания само по себе, любимое за так, а не потому что я ее использую как-то. Вроде бы всё по Платону, но… консервная банка, а то и вовсе писсуар (а ведь и у писсуара есть своя идея, свой мысленный замысел).

Если в сосредоточенном внимании к одному целому мы упускаем множество черт, аспектов, оттенков, профилей и устремляем умственный взор к одному, витающему где-то по ту сторону множества, мы вместо Платона станем читать заранее известного нам *платоника*. Мы упустим из внимания трагическое противоборство любви-влечения и любви-отстранения, любви ко всему в любимом и любви к неуловимому средоточию, в котором сходится это всё. Если мы сразу же забудем, что филия это любовь, любовь – это любовь ко всему в любимом («Всесильный Бог любви, всесильный Бог деталей», – говорится в стихотворении Б. Пастернака) и станем искать само бытие любимого как нечто *лучшее* в нем, *достойнейшее* любви, мы найдем лишь часть среди других частей. Но если не части и не что-то, представляющее собой целое, то как же это целое мыслится, воспринимается, принимается во внимание дружественной филией?

Теперь, почему это эротическое, а не, скажем, сексуальное влечение. Эротическое – то, что существует на границе: отступление и приближение, прикосновение, объятие. Обнять – не значит поглотить или как-то использовать. Обнять – значит коснуться, но коснуться всем существом всего существа. В эротическом восприятии значима граница: событие встречи одного и другого на границе, на поверхности: воспринимающее отстранение, затронутость всем существом – своим и другого. Мы должны ожидать встречи с самим существом другого скорее на поверхности, чем в умозримой глубине. Встреча-касание не выводит

воспринимающего из его мира и не переводит, не погружает в мир другого, но находится на границе. Вот в чем смысл эротичности философской *филии.*[68]

Сейчас мы продолжим чтение «Государства», и после сказанного нам будет легче понять важную особенность, резко отличающую греческий опыт любви от привычного нам. Это уточнение тем более важно, что речь у нас идет о *филии* – любви-дружбе, свойственной философии как определенному уморасположению, а не только о том, что говорит Платон. Уморасположение философской любви-филии явственно встроено в любовь-веру христианства, но можно уловить хотя бы след его, скажем, в *методе* Декарта, в *логике* Гегеля, в*языковых играх* Л. Витгенштейна, в *настроенности*Хайдеггера?..

Хотя мы будем пока держаться греков, но должны иметь в виду весь исторический горизонт философии, в нем проверять наши догадки и находки.

Когда греки и вот здесь Платон говорят о любви, они имеют в виду преимущественно опыт однополой любви. Любовь двуполая обременена соображениями удовольствия или пользы – это брак, отношение социального союза, семья, деторождение и т. д., – нужные для продолжения рода. В любви однополой речь идет совсем о другом отношении, вот этом самом эротическом, не рождающем, не использующем что-то, не полезном, а – эротическом. Платон нам хочет сказать, что философское внимание к вещи – к любой вещи, вплоть до предельного – умственного внимания, имеет этот же самый теоретико-эротический смысл, – касание.

Еще одно небольшое отступление. Греческое слово «эпистема» (ἐπιστήμη) обычно переводят как «наука, знание». Слово «гиноско» (γιγνώσκω) переводят «познавать». Имея эти переводы, мы уже готовы к тому, что речь пойдет о познании в смысле нашей исследовательской науки. Но γιγνώσκω означает не «познавать», а узнавать вот в каком смысле: я вижу что-то такое там далеко, это что-то движущееся; подхожу поближе и говорю – это, пожалуй, что-то живое; еще ближе – это человек; еще ближе – «а, Ваня, привет!»… Это и есть *узнавание*. Когда вы читаете в греческом тексте «гнозис» – это не познание, а узнавание, распознавание, как и эпистема – не наука в нашем смысле слова, не исследовательская деятельность, каждый день приносящая новые знания; эпистема – это последнее знание, это то, в чем я не сомневаюсь, что – по идее – не может быть иначе. Гнозис – это такое распознавание, узнавание, знание в лицо. Вот что значит знать по-гречески – это значит узнать в лицо, а не заниматься познанием. Это мысленное держание вещи в своем собственном понимании, как знакомство, которое оставляет ее самой собой, а не делает из нее что-то другое. То, что я говорю, звучит оценочно, что это вот-де хорошо, а то, как мы познаем, превращаем всё в технику, – это плохо. Ничего подобного, я это совершенно не имею в виду. Мне важно различить смыслы: понятие познания, знания в современной науке особое, а не вообще свойственное нашей европейской культуре, а то и просто знание как знание. Греция напоминает нам о другом возможном смысле знания, другом ответе на вопрос: что значит знать. Когда мы переводим, мы переводим не просто с греческого языка на русский, мы переводим греческие смыслы в современные смыслы, и это надо помнить. Мы совершаем большую ошибку, полагая, что разными словами говорится о чем-то одном. Хотя перевод филологически совершенно корректен, но смысл утрачен, как если бы мы перевели вместо «узнавать» – «познавать», а это делают почти сплошь и рядом. Дельфийский императив «Узнай себя» вовсе не требует заниматься познанием себя.

Итак, нужно ли напоминать, спрашивает Сократ, что любить значит любить все в любимом? Теперь слушаем дальше. Главкон отвечает: «По-видимому, надо мне это напомнить. Мне это не слишком понятно». На что Сократ отвечает с этой знаменитой сократовской усмешкой: «Уж кому бы другому так говорить, а не тебе, Главкон, – знатоку любовных дел. Не годится забывать, что человека, неравнодушного к юношам и влюбчивого, в какой-то мере поражают и возбуждают все, кто находится в цветущем возрасте, кажутся ему достойными внимания и любви. Разве не так относитесь вы к красавцам, вы, юноши? Одного вы называете приятным

за то, что он курносый и захваливаете его. У другого нос с горбинкой, значит, по-вашему, в нем есть что-то царственное. А у кого нос средней величины, считаете вы, отличается соразмерностью. У чернявых мужественная внешность, белокурые – дети богов. Что касается медвяно-желтых, думаешь ли ты, что это сочинил кто-нибудь иной, кроме нежно-влюбленного, который не отталкивает даже в ревности, лишь бы юноша был в цветущем возрасте. Одним словом, под любым предлогом, под любым именем вы не отвергаете никого из тех, кто в расцвете лет» (Государство 474d-e). Вы видите, что такая любвеобильность схожа с любопытством туристов, с безудержным собиранием сведений любознательными странниками (вроде Пифагора), словом, – если я люблю что-то, я буду гоняться за всем, что относится к роду любимого. Сократ продолжает: «Разве ты не видишь, что, например, любитель вин поступает так же?». *«Вино-люб»* (φιλ-οίνος) – это то же самое *фил,* а «ойнос» – вино. С чем он сравнивает философию? С ненасытным пьянством?! Это что, филия такого рода, умственный алкоголизм, так сказать? «Так же, я думаю, и честолюбцы (φιλό-τιμος): ты замечаешь, если им невозможно возглавить целое войско, они начальствуют хотя бы над триттией. Если нет им почета от людей высокопоставленных и важных, они довольствуются почетом от людей маленьких и незначительных, но вожделеют почета во что бы то ни стало. Так вот, прими же или отвергни следующее: когда мы говорим „человек вожделеет к тому-то“, скажем ли мы, что он вожделеет ко всему этому виду предметов, или же к одним из них да, к другим нет?».

Можно продолжить эти недоумения: если мужчина женолюб, то обязательно Дон Жуан – для него нет некрасивых девушек. Возьмите «Братьев Карамазовых» Достоевского, знаменитую речь отца Федора Павловича Карамазова, глава «За коньячком» – гимн этой самой любви. Наш историк-медиевист и религиозный философ Лев Платонович Карсавин написал статью «Федор Павлович Карамазов как идеолог любви»[69], скрыто связывая это с христианским понятием любви: нет тут для любви ничего дурного, хромого, слабого и больного. Это другой оборот той же самой любви: если она сосредоточивается на чем-то одном, то на всем в нем, потому что каждый один есть всего лишь один из многих. Это весь вид, скажем, вин. Так что винолюб это совсем не пьяница, а тонкий ценитель вин во всех его разновидностях. Так же точно Дон Жуан.

«Не скажем ли мы, что и философ вожделеет не к одному ка кому-то виду философии, но ко всей мудрости в целом?» (ib. 475b). Любитель вина вожделеет ко всем разновидностям вина, но к чему же вожделеет любомудр? Может быть, как любознательный, – к ученым знаниям (περὶ τὰ μαθήματα). Любомудр как любознатель любит все знания, вовсе не только научные, но всё, что относится к сфере улавливания, постижения, понимания, знания, ко всей этой сфере он относится с одинаковым вниманием в целом. Но как же это может быть? Не грозит ли такому любознайке, эрудиту пустой дилетантизм? Оставим пока этот вопрос на полях.

Итак, «кто охотно готов отведать от всякой науки, кто с радостью идет учиться и в этом отношении ненасытен, того мы вправе будем назвать философом» (475c). Тут Главкон насмешливо возражает (редкое место у Платона, когда Сократу возражают по делу).

«Да, – говорит Главкон, – такого рода людей у нас наберется много, причем довольно нелепых. Ведь таковы, по-моему, все охотники до зрелищ (φιλοθεάμονες)». Вот мы сидим в Интернете, листаем страницу за страницей, мы бегаем с конференции на конференцию, пересматриваем книгу за книгой – мы современные охотники до сведений-зрелищ. Так вот: «Им доставляет радость узнать что-нибудь новое. Совершенно нелепо причислять к философам и любителей слушать *(любителей слухов, хочется сказать)* – <…> словно их кто подрядил, слушают все хоры на празднествах в честь Диониса, и не пропускают ни городских дионисий, ни сельских» (ib. 475d). Это наша музыкальная культура, у нас этих дисков навалом, наши уши заткнуты наушниками, наши глаза загружены зрелищами. Мы любители видеть, слышать, узнавать – разное, новое. «Неужели же всех этих и других, кто стремится узнать что-нибудь подобное или научиться какому-нибудь ничтожному ремеслу, мы назовем философами?» (ib. 475e).

Платон ведет нас очень сильно за руку. У нас, конечно, по первому разу одна задача – понять, что он хочет нам сказать. Но потом, по второму, по третьему, по пятому разу, стоит иной раз затормозиться, Платона не послушаться и сказать: да, конечно, нелепые ты мне рисуешь вещи, какие-то глупости, бессмысленное глазение по сторонам, беганье за всем новеньким, а не то чтобы остановиться, подумать, собрать то, что ты уже увидел, посмотреть, как всё это вместе связывается… Но без этого множества – о чем ты будешь думать? Зная заранее, к чему дело клонится, мы автоматически поставим на место целого какой-то идеальный образ, какое-то совершенство. Но что такое это совершенство без того, в чем оно существует и что каким-то образом в него включено? Если мы говорим о совершенном человеке, то что такое совершенный человек без характерных человеческих черт, складочек и курьезных повадок, каждая из которых единична. А если в любви к целому, то есть к каждому в полноте его бытия, – мы спросим, что же заключает в себе эту полноту, как же она заключается во множестве сущего? Ум наш теряется. Он теряется потому, что сколь бы велико ни было множество, оно все же еще не всё. Это всё – что-то одно, но такое, к чему нельзя добавить еще одно. Поэтому страсть (филия) ко множеству – страсть слишком слабая, потому что страсть философа – не ко множеству, а ко *всему*. Всё по определению никаким множеством не исчерпывается. Если мы имеем каждый раз только многое – новое, новое, и еще одно и т. д., – то мы в этом множестве ничего целого не получаем, всегда будет еще мало. Филия философии настолько всеобъемлюща, что хочет всего, как в каждой вещи, на которую обращает внимание, так и в целом всего существующего. Так где это всё? Куда мне направить внимание ума, чтобы схватить (понять) или хоть коснуться всего? Ничто не внушает нам надежды на успех этого предприятия, кроме одного: *всё – одно*. Это не какое-то метафизическое или натурфилософское утверждение. Если «всех», положим, несколько, то каждое из них не «всё».

Но разве хоть что-нибудь, какая-нибудь наблюдательность, внимательность схватывает всё? Никогда не схватывает. Вот в этом уже первый вопрос о философии: если она – как любовь – есть внимание, или жажда всего, а не очень многого и всё большего, то внимание к чему? Тут мы стоим на трамплине и должны прыгнуть от очень многого ко всему, и понятное дело, что чем больше этого многого, тем больше оно загромождает путь ко всему, которое, как мы поняли, что-то одно должно быть, потому что наряду со всем ничего другого уже быть не может. Вместо того чтобы искать многое и прибавлять всё больше и больше, я должен поменять ищущий вектор своего внимания. Не новое-новое и другое-другое, а что-то одно, которое в себе каким-то образом содержит всё, или собою являет всё. Это загадка, это задача, это вопрос, а не ответ. Но эта загадка загадывает нам саму философию, озадачивает нас собственно философски. Как видите, не глубокие тайны она разгадывает, не мировоззрения учреждает, не мудрые сентенции изрекает, не внушает никаких настроений. То есть все это она делает, но решая – по-раз ному – основную задачу: как всё есть одно, а одно есть всё. (Пока мы рассматриваем, как задавала себе свою задачу греческая философия, но философия других эпох не какая-то другая философия, а другой оборот этой изначальной задачи философски расположенного ума.)

Если любознайки, любители множества «зрелищ», множества учений, мировоззрений, концепций лишь похожи на философов, то кого же считать настоящим, истинным философом? «Тех, – отвечает Сократ, – кому любимо единственное зрелище – зрелище *истины* (τοὺς τῆς ἀληθείας φιλοθεάμονας)» (ib. 475e). Сразу возникает много вопросов. А эти мелкие, единичные знания – они что, не истинны что ли? Или они истинны по-своему, а по-настоящему каждая из них истинна, только когда собрана в нечто, что называется всё? То есть контекстом любой истинности оказывается всё. Пока нету всего – ничто не истинно.

Понятно, что любая фраза, которую я говорю, нужна вся целиком, чтобы словечки, которые там стоят, приобрели свой собственный смысл. А если я оборву фразу, то не очень будет

понятно, в каком смысле я вот это слово употребил. То есть целое, всё – это и есть контекст возможных истин чего угодно. Пока у меня нет целого, у меня вообще нет критерия истинности. Истинный философ – это любитель лицезреть истину как зрелище. Тут очень важно это соответствие: истинно мыслить, истинно понимать – значит понимать истину. Совсем банальность, правда? А на самом деле важнейшая вещь. Я только тогда истинно могу сказать, что я действительно это понимаю, когда я понимаю существующее во всей его действительности. А действительно существующее существует только в целом, иначе мы не знаем, что это такое. Получается так, что истинно знать что бы то ни было можно только уже каким-то образом зная всё. Всё должно знать – видеть умом – *раньше,* чем каждое. Вот ведь в чем трудность.

Есть у меня, конечно, соблазн вам сказать немножко про это греческое слово «ἀλήθεια (алетейя) – *истина».* Я скажу, но не будем сейчас на этом останавливаться, потому что уведет в сторону. Это слово в классическом греческом языке во времена Платона означало просто истину, правду. На самом деле там есть так называемая внутренняя форма. Каждое слово имеет внутреннюю форму. Внутренняя форма – это то в слове, что мы слышим, но что уже в использовании слова почти не слышится. Так вот, внутренняя форма слова «алетейя» такова: здесь «альфа» – нечто вроде приставки, alpha privativum, т. е. такая приставка, которая отрицает то, что за ней последует; «лет» – это корень, он связан с глаголом «лантано» – прятать, скрывать. *А-летейя* – это значит: не-спрятанное, открытое. Семантическое поле этой несокрытости в русском языке ближе всего к откровенности. Я говорю откровенно – я ничего не скрываю, я говорю истинно (= ἀληθής λέγω), как оно есть, так я и говорю. Русское слово «истина» имеет другую внутреннюю форму, там корень «ист», есть. Вы, конечно, знаете слово «истовый», «истый» – это просто настоящий, какой есть. А в греческом, как видите, совсем другое слово, другая форма, и означает она что-то открытое, несокрытое. Тут два отрицания: «лантано» – что-то есть, но оно скрыто, отрицается его наличие; а «альфа» отрицает это отрицание, открывает это скрывание – такое сложное устройство. Замечу, чтобы классические филологи меня (вместе с Хайдеггером, который эту внутреннюю форму расслышал и философски осмыслил) не закидали тухлыми яблоками: это греки классического периода не слышали, они знали только, как мы говорим, истину. А на самом деле такое странное происхождение у этого слова.

Мы подошли к философу таким образом: мы отодвинули в сторону многознание и установили, что *филия*философа, ум в расположении этой *филии* хочет не много, а всё, но всё, соразмерно с чем-то одним, поэтому все-таки единственное. Что единственное? Мы его называем истиной. Вопрос, а вовсе не ответ: что же такое истинное? Значит, философ стремится всей своей*филией* коснуться истинного, а не множества разновидностей неистинного.

Как Платон решает эту задачу, что мы хотим относительно каждого знать его истину? Для этого нам нужно знать всё. Как же можно знать всё? Вот тут Платон делает свой знаменитый шаг. Речь идет о конце пятой книги «Государства». Платон решает эту загадку таким образом: каждый раз какой-нибудь любитель какого-нибудь вида страстно испытывает любовь ко всему виду в целом. Но если есть такое целое разновидностей, то это целое должно иметь свой собственный вид. Я напомню, что когда вслед за Геродотом-этнографом я описывал ситуацию встречи разных мудростей, разных пантеонов, тогда возник вопрос, что такое *сам* бог, если это всё его разновидности? Это означает, что все эти разновидности нужно убрать из поля своего воображения, когда ты направляешь это воображение к чему-то такому, как сам бог, истинно божественный бог.

Теперь я говорю: меня интересуют не разновидности вин, а сам вид вина, само вино, вино само по себе. Это что такое – само вино? Оставим и это на полях как вопрос к Платону. Дальше будет легче. Если меня привлекают красивые девушки, то спрашивается, ты же любишь всё, ты же хочешь всё, а где же это всё? Тогда и происходит это переключение: не

что-то прекрасное, пусть этих красавиц будет множество, а прекрасное само по себе, своего рода мисс Вселенная и что-то большее. Само по себе прекрасное – вот что мы ищем, оно одно. Значит, это то, чем прекрасно всё, что мы называем прекрасным. Почему девушка прекрасна? Потому что каким-то образом что-то от красоты в ней присутствует. И дальше мы говорим такую гнусную вещь: раз в прекрасном предмете лишь что-то от красоты присутствует, то что же остается в этом предмете другого, не причастного красоте? Если это не красота, то что же? Безобразие, больше у нас нет ничего. Любое красивое как прекрасно, так и безобразно. А нам – любителям истинно прекрасного – нужна *вся* красота, то есть красота сама по себе. Итак, на место бесчисленных прекрасных предметов ставится что-то одно-единственное – прекрасное как таковое. И в этом самом по себе мы порождаем то, что Платон называет идеей, т. е. не разновидности, которых бесконечное множество и которые как напоминают эту идею, так и искажают ее. Они ровно в той мере прекрасны, в какой безобразны.

Платон ставит на место многого одно, само. Аристотель – скептически относится к платоновским идеям. Но Платон ведь – это вовсе не только этот ход (к идеям). Платон, как только этот ход сделал, так почти всю свою жизнь потом искал выхода из апорий – безвыходностей, тупиков, – в которые этот ход заводит.

Если мы приходим к единству единого в поисках бытия самого по себе, то ведь бытие – нечто иное, чем единое. Если мы схватываем одной идеей подвижную изменчивость существования, то разве с исчезновением изменчивой подвижности в покое единого не исчезает, не проваливается ли в пустоту живая полнота бытия? А если вспомнить, что мы вошли в эти дебри философской диалектики, словно вдумываясь в смысл любви, то главное – что же нам любить в этом единстве, где исчезла поверхность касания другого?

Например, как выглядит вид всех видов, или сама видность видного? Как существует то, благодаря чему существует все существующее? Эти и другие вопросы, в том числе те, что мы оставили на полях, Платон себе задает. Нетрудно заметить, что если мы нашли идею всех идей, благодаря которой любое, например, справедливое называется справедливым, то на самом деле есть только эта чистая, нигде не существующая справедливость, а всё остальное – только призраки справедливости. Потому что то, чем что-то отличается от справедливости самой по себе, есть несправедливое.

Чтобы всё это более или менее привести от разных примеров (красота, справедливость и т. д.) в саму суть дела, о которой идет речь, а речь, напомню, идет о том, к чему устремлена любовь, а устремлена любовь-филия, ко всему в любимом, не ко множеству, а к полноте его бытия, к его истине, тогда спрашивается: эти все разновидности – они равным образом как есть, так и нет их для любви? В стремлении к *самому*, любовь не минует ли всё?

Вот парадокс. Чтобы обнять всё, а не много кое-чего, внимание любви отвергает всё как всего лишь бесчисленное кое-что и остается… ни с чем. Ах нет, говорят нам, устраняется только чувственно-неопределенное, а то, чем всё это объемлется, присутствует в мысли. Почему вид целого, вид самого, не рассыпающийся на части – почему эта Платонова идея – существует только в каких-то там мыслимых пространствах? Не потому что Платон идеалист, а потому что никто никогда, будь он сто раз материалистом, сенсуалистом или еще Бог знает кем, не сможет держать всё как одно, иначе как в мыслях (в памяти, в предвосхищении, просто в выдуманном образе). Из *идеи* идеи следует, что она может быть только в мыслях. Беда не в этом, беда в том, что то, что держит при этом мысль, упускает всё, что мысль охватывает, но что, будучи охваченным мыслью, эту мысль и рассеивает, а всё, во что она рассеивается, на что отвлекается, всякие профили и оттенки, которыми она увлекается, – не *подобие* целого, а просто другое. Получается, что дружеское расположение ума, с которого мы начинали, возведенное во всепоглощающую любовь, превращается во что-то просто негативное, в невидение, едва ли не в ненависть. *Фило*-софия подходит к границе с *мизо*-софией, самоотрицанием.

Итак, мы спрашиваем Платона еще серьезней: ладно с красотой, Бог с нею, но вот вы говорите «справедливость» – она нам нужна в обществе, мы хотим жить так, чтобы всё было справедливо, а вы нам говорите, что такого вообще быть не может. Идея справедливости есть, а самой справедливости нет. Так ли это? Вот этот вопрос Платон бы принял, и он имеет смелость, свойственную философу, т. е. человеку, думающему до конца, сказать, что нет и не может быть ничего справедливого в нашем обществе, потому что справедливость сама по себе есть чистая идея, и всё. Откуда вся эта тираническая власть в этом государстве, почему нужно всех заставлять и т. д.? Платоновское государство – это тоталитаризм, потому что основание его, его начало находится вне него, а все, из чего это «государство» строится, заранее ничтожно и обречено на исчезновение (=возвращение из своего многого в свое единое). Это, конечно, не государство, а монастырь, причем монастырь, «уходящий в небо». Платон никогда не боялся этих страшных, парадоксальных выводов. «Это будет высказано, хотя бы меня всего, словно рокочущей волной, обдало насмешками и бесславием» (Государство. 473 С. Пер. А. Н. Егунова).

Аристотель, ученик Платона, не собирался болтаться в этих парадоксах, он шел своим путем. Неловко, конечно, отказываться от «идей», которые «ввели друзья – *philoi andres*», но «ради спасения истины должно отказаться даже от дорогого и близ кого, особенно если мы философы» (Никомахова этика. I, 4 1096a15[70]). Дружеское расположение к истине берет верх над расположением к друзьям в надежде на то, что они, оставаясь фило-софами, то есть друзьями истины, останутся друзьями в этой общей для них дружбе с истиной. Сказано, кажется, мимоходом, однако сказано важное: философское уморасположение устроено как одна филия, одно дружественное расположение разных философов, разных умов и, что немаловажно, разных*филий*.

Если попробовать развернуть сказанное здесь Аристотелем, можно предположить:

1. Истина (благо, бытие… что бы ни скрывалось под загадочным именем «софия», о чем в следующей лекции) не остается безразличной к характеру дружеского расположения к ней философа, она открывается в ответ, сообразно этому уморасположению.

2. Что-то в истине, открывшейся в ответ на расположение к ней, остается утаенным, даже нуждающимся в спасении.

3. Поскольку оба расположения имеют в виду истину (а не что-то свое), они остаются в дружеском расположении друг к другу. Таким – дружеским – образом, возможно, связаны эпохальные философии в ее истории.

(Будем иметь это в виду на будущее.)

4. Дружба-филия в собственном смысле слова, как отношение, бескорыстно заинтересованное в благе (бытии, истине) другого, возможно только между людьми, каждый из которых на деле расположен к «идее человека», к его добротности, истинности, иначе говоря, – только между философами (см.: Никомахова этика. Кн. VIII, гл. 5–7. Большая этика. Кн. II, гл. 11–14).

Аристотель решал и некоторым образом решил апории и парадоксы Платона. А что значит в философии что бы то ни было решить? Это значит не только изобрести совершенно новое понятие, но и новый способ, новый оборот филии-любви, самого взаимоотношения любви, связующего любящего и любимое.

Мы с вами бездумно пользуемся словами «возможно», «необходимо», «на самом деле есть», «действительность», а их – не слова, конечно, а строгие понятия – придумал Аристотель. Он придумал это, размышляя над платоновскими вопросами. Для него были подозрительны не столько идеи-виды, сколько отношение между идеями и тем, чего они идеи. Бессмысленность «подобия», как мы видели, показал уже Платон (первая часть диалога «Парменид»), Аристотель же разбирал другую характеристику этого отношения –

«причастие». С одной стороны, это просто пустое слово: как это стол есть стол в силу причастия «стольности», лошадь – «лошадности», человек – «человечности»[71]? Что это за причастие? Однажды, рассердившись, Аристотель сказал: «причастие», «идея» – это вообще какое-то невразумительное чириканье. У Аристотеля же задача была иная: только тогда мы можем говорить об идее осмысленно, когда мы поймем, каким образом идея – «человек вообще» – существует в каждом отдельном человеке. Каким образом каждый человек *есть* вместе с тем человек вообще? Что скрывается в этой вроде бы пустой связке «есть». Как человек вообще (вид рода животных) *происходит* в единичном человеке? Как человек осуществляет в себе человечность как свою возможность, цель, задачу?

Что такое платоновская идея в аристотелевском ее понимании? В «На дне» Горького есть знаменитый монолог Сатина о человеке: «Что такое человек?.. Это не ты, не я, не они… нет! – это ты, я, они, старик, Наполеон, Магомет… в одном! *(Очерчивает пальцем в воздухе фигуру человека.)* Понимаешь?» Вот он очерчивает «образ-эйдос», имея в виду «идею», но определяет ее, сочетая отрицание всех и каждого некой неопределенной фигурой, очерчиваемой рукой человека в воздухе, и возвращения от нее к каждому. Эта фикция, выдумка наполняет пьяного человека энергией, восторгает его из себя… Смысл понимания идей Платона аристотелевским умом высказан здесь очень точно. Нету никакого человека вообще, если нету этого нашего безобразного разнообразия. Но это разнообразие есть ничто, если каждый из нас не есть в возможности человек как таковой. То есть каждый человек это человек в возможности, его задача – стать человеком на деле. По-гречески «на деле» – ἐν ἔργῳ (en ergo), отсюда слово*энергия.* Смотрите, какой глубокий ход мы сразу совершаем в понимании человеческого существования, решая эту абстрактно-спекулятивную, логическую проблему идеи и вещи с помощью Аристотеля. Оказывается, идея – это задача, поставленная перед тем, что этой идее *причастно.* Причастность – это то, насколько вещь стремится быть собой, а не просто есть как она есть. Растение растет – если бы оно не росло, оно бы перестало быть растением. Идея растения – это не абстрактное понятие о растении, как это поняли платоники. Идея растения – это то, что заставляет растение расти, иначе оно не растение. Так же точно человек: идея человека – это то, что заставляет каждого человека, на каком бы дне он ни оказался, – «человекствовать». Это открытость к своей собственной задаче, точнее, сознание себя в качестве своей собственной задачи – это есть идея человека, живущая в каждом человеке, человек как *энергия*.

Когда Аристотель с усмешкой говорит об идеях Платона – идеи Платона изучить легко, нужно к любому имени прибавить приставку «сам по себе»… Лошадь сама по себе, эта самая знаменитая «лошадность». Я указал на идею лошади. И так далее – даже идея сама по себе. Игра словесная, но показывает нам, как производится идея, куда я должен направить свое внимание. Если я понял идею как задачу, то я указал на некое становление, на процесс. А я должен иметь в виду, что идея и по Аристотелю – не просто *стремиться* быть человеком, но и *быть* человеком. Вот это и есть совершенно точная аристотелевская переформулировка платоновской идеи. От становления, которое всегда вносит сюда момент неопределенности, мы освободились, но мы ищем не идею как мысль в умопостигаемом пространстве, а мы ищем индивида, который, оставаясь индивидом, является видом. Чтобы это заметить, у нас есть такие выражения: мы смотрим на картину и говорим – «вот это искусство», или смотрим на лошадь и говорим – «вот это лошадь», т. е. видим общее, показывая на индивида. Это значит, что индивид сам по себе воплощает «лошадность» как таковую. Это сама красота.

Есть всем известное романтическое триединство истины, добра и красоты. Оно имеет очень простой греческий смысл и прямо относится к тому, о чем мы сейчас говорили. Во-первых, сам по себе этот вид – это истина вида, он «на самом деле», всё остальное есть его разновидности. Тогда я вижу, насколько разновидности ошибочны по отношению к нему. По-русски ведь ошибка – от *шибать,* т. е. бить, кидать во что-то; ошибка –*промах* мимо цели, а цель мне задает только вид, тождественный индивиду, это цель, яблочко, так сказать.

У меня появляется критерий истины. Поскольку эта идея, или вид, содержит в себе всё в полном совершенстве – не в смысле красивости, а в смысле завершенности, всё в себе содержит, а всё остальное мы понимаем как некоторую ущербность по отношению к нему, то эта завершенность, совершенство и есть идея красоты. Идея красоты – это не красивость, а совершенство, завершенность, исполненность, вот это и есть прекрасное.

То, что мы переводим на русский язык как добродетель, – по-гречески арете, (звучит как «аретé»), таким переводом немедленно переносится в нашем сознании в моральный план. Добродетель – это делание добрых дел и т. д. По-гречески же *арете* может быть у любой вещи: стул обладает своей *арете,* вешалка обладает своей арете. Что это значит? Добротность, как русский язык нам подсказывает. Добротная вещь – вещь, которая очень хорошо соответствует своему назначению, она добротна, т. е. очень хорошо пригодна. Каким образом из этой пригодности можно извлечь некий смысл, связанный с красотой? Мы уже говорили:*пригожесть*. Пригожесть-пригодность, добротность, истинность – это одно и то же, одни и те же характеристики для вещи. Всё это заключено в идее – по Платону и по Аристотелю. Вот этот экземпляр, который есть предел добротности, предел пригожести и предел существования чего-то, он и есть идея всего вида. Аристотель добавляет: не мысленная идея, а на деле существующая, исполняемая (как партитура музыкального произведения), осуществляющаяся.

Теперь мы различаем по Платону, что эти люди, которые любители всего какого-то вида, предположим, знаний, любознательные – они любят знание как таковое, поэтому собирают его в огромных количествах, очень много, больше-больше-больше, и никогда не всё. И это радикальная граница, которая разводит их с философами. Философ хочет всё – как одного, а этот – много разновидностей. Если мы спросим, что значит быть прекрасным, то ответ содержится в самой красоте, в том прекрасном индивиде, который только прекрасен, и больше ничего. В каком смысле есть те, которые не вполне прекрасны, с дефектом? А если я этот вопрос задам к бытию, то мне придется сказать, что всё, что отличается от самого вида, некоторым образом не есть. Вот каждый из нас, людей, поскольку мы не совершенные люди, то мы не вполне люди, мы только некоторым образом люди, а некоторым (*без*-образием) – не люди, еще не существуем в качестве людей, еще только можем, а можем и не. Всё, что мы видим, какие-то странные вещи: они и есть, и не есть. Они где-то в промежутке между бытием и небытием. Это промежуточное существование вещей, как они в мире существуют. Это не просто чувственные вещи, они вполне уже идейные, видные – мы же по виду всё определяем: это окно, это дом и т. д. Но они вместе с тем и плохо видные, все ненастоящие, несовершенные. Вот об этом – о множестве недосуществующих, о которых, когда внимание мое обращается на них в качестве последней действительности, то я имею не знание, а мнение, *доксу,* говоря по-гречески. Собрание «докс» о чем-то полезно, только если оно не рассеивает внимание на разное, а собирает его и наводит (как линза) на одно. То, что Платон называет *идеей*, находится в фокусе некоего оптического прибора, который называется умо-зрением, зрением *сквозь* ум.

Докса у Платона – вовсе не гипотеза, которую мы строим, размышляя о чем-то. Мнение – это то, что мы всегда уже знаем. Мнение – это то, каким образом мы знакомы с нашим миром. Это мои мнения, потому что они не знают, а просто говорят: это вот форточка… Достаточно спросить: а что, собственно, такое форточка? Мы понимаем, что оно такое само по себе, и вместе с тем имеем перед глазами совсем не само по себе, а что-то, в чем еще что-то, или, точнее, в чем нету чего-то. А держим его в качестве самого предмета. И если мы теперь выйдем из этих глупых примеров и обратимся к нашим знаниям, то там, где я думаю, что я знаю, на самом деле имею мнение. По-гречески *докса* – это знакомое и общепринятое, вот как мы считаем, полагаем. Эта общепринятость сидит не в головах, первично она сидит в вещах, на которые я смотрю. Злокозненная устойчивость мнения держится не во мне, мнящем, а в том, что то, о чем мнение составляется, – сомнительно. Для того чтобы истинно

мыслить, я должен сместить свое внимание с этого «предмета» на предмет сам по себе. Вот это смещение внимания и есть самое главное.

Вы, конечно, знаете притчу о пещере. Это притча о смещении внимания, о его обращении, повороте. Если вещи мнений, вещи-мнения, сомнительные вещи – это тени, то сколько ни всматривайся, из тени вещь не высмотришь. Требуется голову повернуть на 180°, чтобы переместить, обратить внимание к тому, что эту тень отбрасывает, и что за этим стоит. Платон заканчивает пятую книгу «Государства» так: «Поэтому мы не ошибемся, если назовем их (*вот тех самых любителей знаний*) скорее любителями мнений (*филодоксой*), чем любителями мудрости, *философами*» (489А). Вот этот рубеж очень важный – между филодоксией и философией. Вся наша система образования построена на филодоксии. Что я должен делать, чтобы написать диплом или диссертацию? Я должен пойти в библиотеку, собрать литературу по вопросу, я должен осмотреть все эти *доксы*, мнения (теперь уже в нашем смысле слова), сориентироваться в них и высказать *свое*– еще одно, новое – мнение. Сам характер работы, внимание, к тому, что выходит за пределы *доксы* как таковой, а является, как говорят философы нашего времени, самой вещью – это внимание не вырабатывается. Преподают прекрасно, все знатоки великие – но что внимание к вещи самой по себе требует поворота, обращения внимания на 180°, – этому*обращению внимания* специально не обучают. Между тем призыв «к самим вещам» (zur Sache selbst) основоположника феноменологии Э. Гуссерля на свой лад (и в этом «своем ладе» вся суть) полностью соответствует платоновскому обращению внимания к идее. Но ведь и смысл платоновского обращения, его «лад» надо выкапывать из филодоксии платоноведов.

Вот чем я хочу закончить это занятие. Я уже сказал, что, если говорить о философии в строгом смысле слова, то здесь важны три фигуры. Что значит, что философия началась? Это значит, что где бы она ни начиналась, хоть у нас сейчас, она обязательно пройдет через три фокуса. Это (1) Сократ – сократическое уморасположение, в котором всё общеизвестное ставится под вопрос, именно поскольку оно известно; всё, что минует расположение сократической беседы, перестает быть философией и становится учением, доктриной, мировоззрением – прекрасными вещами, возможно великими и даже священными «софиями». Затем – (2) два полюса, которыми движется философская мысль, они воплощены двумя греческими фигурами – Гераклит и Парменид. Это два способа мыслить о бытии, причем способа таких, которые друг с другом не сходятся, они располагают философствующий ум сократически независимо от какого бы то ни было Сократа. Гераклит нам тут очень значим, поскольку благодаря ему до нас дошло слово «философия» – в оригинале, а не в рассказах (помните: «очень осведомлены должны быть эти философы»…). Теперь стоит вспомнить: мы услышали от него же, что эти мужи-философы, собиратели сведений, эрудиты-многознайки, среди которых первый – Пифагор, мудрецы ложные, потому что «многознание не научает уму». Гераклит от всего этого многознания отстраняется – у него будет еще ряд фрагментов, где он на место Пифагора поставит Гомера, а Гомер – это для греков всеобщий учебник, и Гесиода – в таком же точном контексте. «Это он-то, который знает всё, не понял, что ночь и день – одно…»

Когда мы обращаем наше внимание на нечто одно, при этом стремясь объять не многое, а всё, сосредотачивая, фокусируя внимание на чем-то, что позволяет всё это многообразие увидеть в отношении к чему-то одному, в чем воплощена истина каждого из этих многообразий, – вот когда мы обращаем на это внимание, тогда и мы изменяемся, тогда и в нас возникает это самое внимание. Когда мы стремимся (*филия*) вот к этому одному, которое как бы внутри себя всё, тогда мы сами внутри себя сосредоточиваемся, в нас возникает это внемлющее. Это взаимная работа. Трудность ее состоит в том, что сначала нет ума, который будет это делать. Внемлющий ум и умозримое возникают взаимно, вот в чем проблема. Нет субъекта. Мы привыкли думать, что каждый из нас есть субъект, и от нас зависит то или другое – сделать, пойти, обратить внимание, распознать… От нас что-то зависит, но нас этих самых, которые могли бы это сделать, нету – и надо умудриться образовать в себе

того, *кто* может это достичь. Вот такой круг, и с этим-то кругом связано понятие ума – никто из нас никаким умом не обладает, мы все рассыпаны в этих *доксах*, мы все знаем всё и т. д. Мы все движемся и работаем в этом мире, и всё в порядке.

Эта *филия*, которая тоже непонятно откуда рождается, требует от нас сосредоточиться на чем-то, что этой*филии* соответствует, что она ищет. То, к чему расположен ум, есть искомая «софия», но не в меньшей степени иско́м и сам ум, способный дружеским расположением, вниманием вызвать, привлечь к себе внимаемое. Дружественное уморасположение оказывается первичным, но вот беда, теряется в догадках. Единственное, в чем присутствует здесь позитивность, – в остром ощущении отсутствия. Уморасположение философа – это расположение утраты. Вспомните пушкинские стихи: «Цели нет передо мною, сердце пусто, празден ум, и томит меня тоскою однозвучный жизни шум…». То, что я это переживаю как утрату, – эта невозможность удовлетвориться чем-то, что *не всё*, невозможность быть в этой неудовлетворенности, вот негативные условия того, что эта *филия* в качестве некоторой тоски пробудит странное дело, внутри которого, в поисках того, что мне нужно, отыщется тот *мой* ум (при удаче, конечно), который будет иметь возможность сосредоточиться на этом своим вниманием… Тогда мы видим, что ум – это вовсе не свойство моего мозга, не моя способность. Ум – это и есть взаимность, где уже присутствует то, на что этот ум обращает внимание, и само это внимание, они взаимны. И об этой взаимности говорит нам другой философ, другое начало греческой и вообще всей (скажем скромно) европейской философии – Парменид. В своем знаменитом третьем фрагменте: «одно и то же мыслить и быть». Мыслить что-то и быть тому, что мысль мыслит. Мыслить и быть мыслимым – одно и то же. И это значит, что до тех пор, пока это не возникло, нету ни мыслящего, ни мыслимого. Вот в чем наша философская трудность – нужно попасть в расположение, где этот герменевтический круг – мысль, раскрывающая бытие, допускающее мысль… – вдруг установится и развернется.

Еще (3) осознание смысла философской *филии* как особого уморасположения, словно отстраняющегося от того, что влечет, отпускающего его на волю собственного бытия, – движение, противоположное*познанию*.

Давайте резюмируем, что мы с помощью Платона уяснили. Вдумываясь в природу философской *филии*, мы поняли, что здесь дело не просто в языке, а в самой сути. И когда нам Кант, Гегель и Хайдеггер будут говорить, что суть философии – не в учениях, а в философствовании, то речь идет именно об этой **филии**, об этой тоске, как угодно можно это называть, а расположение то же. Я просил прочитать кусочек из «Пира» Платона. Там Диотима описывает Эрота как образ философа. Эрот – дитя Пороса и Пении, Богатства и Бедности. Но богатство – Плутос, а Порос – скорее успех, от глагола «порео» – продвигаться, это успешность. Пения же – это труд, нужда в смысле необходимости ежедневного утомительного занудного труда. Эрот и философ – сын двух этих существ, успеха, едва ли не случайного, как удача, и повседневного труда поденщика, вечно пребывающего в нужде. Я хотел подчеркнуть, что когда философ обретает огромные богатства своей *софии*, достигает успеха, то свойство философа таково, что оно не позволяет этим успехом воспользоваться. Как только он доходит до этого успеха, так следующим шагом может его утратить и готов к этому. Почему? Потому что это всё еще не всё. Каждый раз оказывается, что философ начинается там, где открывает: это *всё* – не всё не потому, что чего-то не хватает, а потому, что может быть другое всё. А раз то, что было всем, вдруг оказалось совсем не тем, то мы снова ничего не имеем. Вот это соединение ничего неимения и претензий на всё – это и есть еще один поворот философского уморасположения, о чем нам рассказывает Платон. О том же философы рассказывают по сей день, «разоблачая» различные *предрассудки*предшествующей философии: то она языческая, то ненаучная, то просветительская, то догматическая, то романтическая, то метафизическая, то логоцентристская, то субъектная, то…

Лекция 6
Между всем и ничем

Я телом в прахе истлеваю,

Умом громам повелеваю,

Я царь – я раб – я червь – я бог.

Г. Державин

Давайте оглянемся на пройденный путь. Прошлый раз мы и не заметили, как заговорили о бытии, благе, истине, идеях… – то есть, кажется, вошли в саму философию, в ее содержание, незаметно покинув тему философского уморасположения. Но мне хотелось бы, чтобы мы уловили связь между философским расположением ума и тем, что этот ум думает. Чтобы мысль могла быть истинной (или ложной), должна быть заранее пред-положена возможность такого расположения мыслимого мира, которое вообще допускало бы соответствие форм мыслящей мысли формам мыслимого мира. Если, например, мы говорим о*филии* как дружеском расположении к чему-то, именуемом *софией*, «мудростью», тем самым уже сказано, что эта *софия* нечто такое, что способно вызвать к себе расположение дружбы или даже любви.

Мы начали с литературы, описывающей некое тотально озадачивающее состояние («жизнь, зачем ты мне дана?»), настроение, порою выражаемое поэтически, порою пробуждающее умо-настроение («Я понять тебя хочу, смысла я в тебе ищу»). Это умонастроение – настроение всесторонней растерянности, потерянности, тотальной озадаченности[72]. М. Хайдеггер, философ, обративший внимание на настроения, таящиеся в *начале*философского уморасположения, говорит о страхе, который не вызывает что-то страшное, который ничто не вызывает, – о страхе именно этого ничто, которое касается человека в страхе (вспомним «арзамасский ужас» Л. Толстого), или глубокой скуке ото *всего*[73](например, герой известного романа И. А. Гончарова «Обломов» воплощает это настроение).

Затем мы нашли определение философского умонастроения в самом имени *фило*-софия, в *филии,* в дружеском расположении, в любви ко всему в бытии. Стоило бы сразу заметить, что настроение страха или скуки плохо совместимо с настроением любви, эротического влечения, едва ли не вожделения. Общим тут будет горизонт, раскрывающийся в обоих оборотах философского умонастроения, а именно – *всё* или *ничто*. Только находясь (находя себя) вне всего, в *ничто*, возможно обнаружить, вывести на свет *всё*, т. е.*удивиться*, изумиться, восхититься событием бытия как такового. *Изумление, удивление* (θαυμάζειν, admiratio) – это еще один оборот философского умонастроения. Платон и Аристотель согласно говорят, что умонастроение, лежащее в начале философии, – удивление, изумление (см.: Платон. Теэтет. 155d; Аристотель. Метафизика. I, 2 982b 11–20). Удивление, лучше сказать, умственное изумление, в котором начинается, пробуждается философское внимание и которое, возможно, лишь усиливается по мере вхождения в суть философского дела, словно подтверждая, что суть эта всё еще не упущена, – это изумление, далеко не только теоретическая озадаченность, оно совмещает в себе и растерянность, и страх, и эротическое стремление любви коснуться того, что есть, словом, всё входящее в умонастроение философской *филии.* Изначальное удивление дивится не чему-то особенному, экзотическому, оно изумляется простейшему: что всё – есть. В удивлении, пробуждающем философское умонастроение, само *есть*затрагивает нас своей пугающей и восхитительной странностью, заставляет ум изумиться.

Эта двойственность философского уморасположения замечательно передана Платоном в мифе об Эроте как прообразе философской любви. Эрот не бог, а полубог, существо

промежуточное, дитя успеха и нужды, в один день достигающий-постигающий *всё* и тут же *всё*теряющий, потому что *всё* соотносится только с *ничем.*

Далее мы – вместе с Платоном – всматривались в этот философский эрос, вдумывались в то, что значит любить в любимом *всё*. Эта любовь стремится обнять все, а не множество черт и аспектов, она сосредоточивает всё в одно, но вот беда: в свете этого одного исчезают тени множества подробностей. Получается, что, стремясь ко всему, эта всеобъемлющая любовь как раз все-то и упускает, более того – отрицает: стремясь видеть одно, ненавидит многое. Так думает платоническая школа, Платон же вполне отдает себе отчет в тех апориях-тупиках, куда заводит философа его филия.

Всё, что ни *есть*, всё объемлется любовью любомудрия. Философская любовь принимает во внимание всё, что есть, сущее как сущее, сущее как таковое – только за то, что оно есть, а не за разные его качества.

Теперь, нам, может быть, станет яснее одно из первых определений первой философии, то есть философии по сути своего дела. Определил философию в истории философии не столько Платон, сколько Аристотель – он вообще великий мастер определений. Несколько раз в «Метафизике» формулирует он это определение: «Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще в качестве такового, т. е. самого по себе как сущее». Это начала IV книги (1003a22). Или в первых строках VI книги: «То, что мы ищем, это начала и причины существующего, притом, конечно, поскольку оно существующее» (1025b1). Есть нечто, присущее живому, поскольку оно живое, есть нечто, присущее небесным телам как таковым, есть нечто, некая «человечность», присущая людям и т. д. Тем, что присуще живым, занимается, положим, био-логия, что присуще людям, – антропология, условно говоря, а вот философию занимает присущее чему бы то ни было, поскольку оно «просто» существует, есть. Это кажется чем-то пустым, не сразу скажешь, о чем тут вообще речь может идти. Между тем, как выяснится в истории философии, это одно из фундаментальнейших открытий, сделанных Аристотелем. Философия понимается как*онтология*, некая наука о *бытии* как таковом: что значит быть (каковым может быть бытие, в каких смыслах мы говорим «есть»?). Быть не таким или сяким, а просто*быть,* а уж потом принимая во внимание, что быть можно *так и сяк, там и сям,* в *количестве,* в*отношениях*... Философия в значении *первой,* в собственном своем деле исследует любое сущее только потому, что оно существует, и всё, что присуще сущему не потому, что он такое-сякое, пятое-десятое, а потому что оно существует.

Казалось бы, что может быть первее, изначальнее. Но если мы оглянемся там, где задали этот начальный вопрос, возможно, заметим еще более раннее. Что же? Да вот вопрос, сам вопрос и нас вопрошающих? Разве не открыв себя сначала в уморасположении *филии,* мы вообще обратили внимание на то, что, собственно, мы любим, когда любим? Так не следует ли сначала заняться устройством этой *филии,* ее *вниманием,* архитектоникой ее расположения? Разве органы нашей устремленной к сущему мысли, ее исследовательские приемы не предопределяют, что мы откроем в сущем как сущем? И снова мы оставим эти вопросы на полях, а сами двинемся дальше тем путем (или *методом* – μεθόδος значит, идти путем), которым идем, руководствуясь ходом первых философов.

«Ὂν ἢ ὄν» – сущее как сущее, сущее, поскольку оно сущее, esse qua esse. Пожалуйста, эту формулу запомните. «Ὄν» – это причастие от глагола «εἰμί» – быть, существовать, то есть сущее. Если мы понимаем фразу, что мы ищем начало и причины, как то, откуда всё произошло, то мы сразу ошибаемся, потому что речь идет не о происхождении космоса, не о «происхождении» бытия, которому неоткуда происходить, а… о чем? Какая может быть причина у бытия? В каком смысле причина? Начало – это еще можно по неопределенности допустить, а вот причина… Таково загадочное, но строгое определение дела философии уже без всяких красот и пафосов. Любишь, не любишь, с отвращением, не с отвращением – если ты философ, то должен заниматься всем, как существующим, лишь поскольку оно

существует. Всё, что бы ни существовало, относится к твоему делу, поскольку оно существует. Все объемлется любящей мыслью.

И вот вопрос: а что, разве среди существующего нет ничего, что внушает нам отвращение, а вовсе не любовь? Оставим пока в стороне человеческие поступки, стихию сложную и сомнительную, возьмем просто вещи: живые существа и множество всяких всячин в мире, которые могут вызвать у нас отвращение. Как же так?

У Платона есть один диалог, фундаментальный не только для Платона, но и для всей философии. Это «Парменид», я уже говорил о нем. Здесь и композиция важна. Это тоже своего рода философское расположение разных умов, философский пир с многими участниками, но интонация его в отличие от «Пира»[74] очень строгая.

Это диалог, как часто водится у Платона, дан в пересказе пересказа о встрече персонажей. Собрались будто бы однажды (Платон собрал их в своем уме) очень пожилой Парменид, его ученик Зенон, помладше Парменида, Сократ, совсем молоденький. Во второй части – старец Парменид разговаривает с мальчиком, которого зовут Аристотель. Весь симпозиум, так сказать, греческой философии здесь представлен. И это очень важно, что Платон свел в диалог, где Сократ отнюдь не ведущий, всех важнейших философов Греции. Тех, которые полагали основоположения – Парменид, Зенон, Сократ, Аристотель, – не забудем самого Платона, в чьей голове происходит этот диалог. Нетрудно включить в разговор позднейших неоплатоников, писавших комментарии к этому диалогу (может быть, и всех последующих философов?). Они рассуждают. Каждое рассуждение – это открытие логической апории внутри всех понятий, которыми мы пользуемся, говоря о бытии чего-либо и о бытии как таковом: *целое, часть, одно, многое, место, время, движение*…

Диалог разбит на две части: первая часть – это беседа Зенона с Сократом, а вторая часть – своего рода логические упражнения, в которые Парменид вводит Аристотеля. Упражнение по-гречески «аскесис» (*ἄσκεσις),* можно назвать эти упражнения логической аскетикой философской мысли.

Впрочем, я пока о первой части. Зенон разговаривает с Сократом по поводу теории идей. То есть это Платон берет собственную теорию идей и разбивает ее в пух и прах… Точнее, не разбивает, а делает то, что философ обязан делать: берет свое собственное основоположение и героически делает из него выводы, которые оказываются парадоксальными. Так поступал, например, исторический Парменид: всё неподвижно, никакого движения (изменения) нет. Это фундаментальный философский шаг. Вопреки, казалось бы, очевидности он не боится сказать, что никакого движения нет, что движение – это наша иллюзия, что *если подумать,* то никакого движения *помыслить* нельзя? В том, *что*мыслится, никакого движения быть не может. Пока двигается (изменяется), не мыслится, когда мыслится, не двигается. Мы без труда соглашаемся, что из ничто ничто не происходит, но ведь каждое изменение чего бы то ни было содержит в себе это чудо: происхождение из небытия: точки тут не было, а теперь она тут. Тогда время – если подумать – вообще нечто непостижимое. «Движения нет» выглядит нелепицей, но философы не боятся своих нелепостей.

Вот и здесь выясняется, что идеи нужны, чтобы понять, что такое вещь. Чтобы понять, что такое вещь, я должен ответить на вопрос: «что она такое?», увидеть (умом) за множеством «как, где, когда…» ее единственное «что». Но мы уже знаем, увидев это одно, мы забываем саму многообразно-изменчивую вещь. Поэтому следует решительно сказать: между вещью и идеей нет ничего общего. Потом Аристотель выскажет этот аргумент в качестве критики платоновской теории идей, но мы теперь уже должны иметь в виду, что это не к Платону обращенная критика, а к тем, кого Аристотель называет «друзьями идей», т. е. к ученикам и сотрудникам платоновской Академии, которых представляет здесь Сократ. А сам Платон – он вместе с Аристотелем этими идеями занимается и показывает, что там тоже огромное количество апорий.

Вот одна из апорий. Уже не Зенон, а сам Парменид обращается к Сократу: «Скажи мне, сам-то ты придерживаешься сделанного тобой различения, т. е. признаешь ли, что какие-то идеи сами по себе с одной стороны, и то, что им причастно, с другой, существуют раздельно? Представляется ли тебе, например, подобие само по себе чем-то отдельным от того подобия, которое присуще нам, касается ли это каждого, единого, многого и всего?» Сократ подтверждает. «И таких идей, как, например, идеи справедливого самого по себе, прекрасного, доброго и всего подобного? – Ну конечно. – Что же, идея человека тоже существует отдельно от нас и всех нам подобных? Идея человека сама по себе, а также идея огня, воды… – Относительно таких вещей, Парменид, я честно пребываю в недоумении, следует ли о них высказываться так же, как о перечисленных выше, или как-то иначе… – А относительно таких вещей, Сократ, которые могли бы показаться даже смешными, как, например, волосы, грязь, сор и всякая другая не заслуживающая внимания дрянь, ты тоже недоумеваешь, следует ли для каждой из них знать отдельно существующую идею, отличную от того, к чему прикасаются наши руки? – Вовсе нет. Я полагаю, что такие вещи только таковы, какими мы их видим. Предположить для них существование какой-то идеи было бы слишком странно. Правда, меня иногда беспокоила мысль, уж нет ли чего-либо в этом роде для всех вещей, но всякий раз, как я к этому подхожу, я поспешно обращаюсь в бегство, опасаясь утонуть в бездонной пучине пустословия. – *Ты еще молод, Сократ, и философия еще не завладела тобой всецело, как, по моему мнению, завладеет со временем – тогда ни одна из этих вещей не будет казаться тебе ничтожной*» (130b-e) (цитирую в переводе Н. Н. Томасова. Я выделил курсивом важное утверждение).

Таков платоновский вердикт, который должен храниться в памяти, когда мы рассуждаем об идеях. Во-первых, логика получения этих идей такова: о любом я могу спросить, что это такое, а отвечая на вопрос, что это такое, я порождаю идею; я могу спросить о чем угодно, я могу спросить, извините меня, об экскрементах, и должна породиться их идея. Как же я могу говорить вместе с Сократом, что, дескать, у красоты-то и справедливости есть идея, а у вшей, волос, ногтей идеи нет?

Нет-нет-нет, это была бы очень большая ошибка, простительная лишь для того, кем любовь философии не овладела всецело.

Не упрощайте себе задачу «обобщениями», «абстракциями», «идеализациями»… Всё, что существует, от всего в целом до мельчайших пылинок Вселенной, коль скоро есть, имеет свою идею, словно замысел в бытии. Это и значит, всё достойно одинаково любви, восхищения, восторга, но если так, мы вынуждены дробить идеи до бесконечности или же полностью отделить и замкнуть в себе «царство идей» неизвестно чего. Да и в этом «царстве» так же разойдутся множество идей и одна идея идей. Либо одно не имеет ничего общего с множеством (конечно: это ведь противоположности, именно «общего»-то у них и нет), либо всё дело в этом невозможном отношении.

Идея бытия, если мы вдумаемся, что значит быть, соединяет в себе вот эти две трудно соединимые, а может быть вообще несоединимые, но поставленные как условия задачи крайности: это всегда некоторое умозримое понятие, которое в этом смысле всегда идеально, прекрасно и так далее, и вместе с тем нельзя устранить из внимания всё, что у нас под руками, перед глазами, на слуху во всем его многообразии, неважно, как мы к этому относимся. Эта апория связана и с той коллизией, которую мы прошлый раз затронули: сущего очень много, и если я буду испытывать любовь ко всему многообразию сущего, то меня не хватит, и я никогда не переберу всё до конца. Под руководством Платона мы пробовали выйти из этого множества к чему-то одному, которое в себе вроде бы собирает, сосредоточивает всё это множество. Но тогда это множество, так сказать, обесценивается, в свете единого всё множество сущего покажется *дрянью*, ведь каждое, поскольку оно отличается от своей идеи, в каком-то отношении испорченно, увечно. Множество мышей – потому множество, что каждая мышка есть не совсем мышка, у нее чего-то мышиного не хватает. И я должен найти такую мышку, которая была бы всем мышкам мышка. Тогда и

возникает в языке это странное соединение общего и единичного, мыши и *мышиности*, для которой каждая мышь вообще не мышь. Говорят, киник Антисфен (или Диоген) сказал Платону: «Стол и чашу вижу, а стольности и чашности не вижу», на что Платон ответил: «Чтобы видеть стол и чашу, у тебя есть глаза, но нет разума, чтобы видеть стольность и чашность»[75]. Пусть так, мог бы ответить киник, но не лишает ли тебя твой разум зрения вообще?

Любовь философа словно мечется между зрением и умозрением, чувственным присутствием живого сущего *(эстесис)* и схватыванием его чистой формы *(ноэсис),* вниманием к тому, как явлено сущее нам, и пониманием того, каково оно само по себе, богатством «всего» и бедностью «одного» (или наоборот?). Вот и здесь: всё сущее нам важно экземплярно, единично, потому что каждое из этого тоже есть некоторое *одно* существо,*неделимая* единица – атом – «что», а вместе с тем каждое сущее – индивид – принадлежит *вместе* с другими индивидами какому-то виду, виды – какому-то роду. Оно может в большей или меньшей степени соответствовать природе своего вида, который по-раз ному может быть виден в индивиде. Есть такие выдающиеся – видные – индивиды, в которых будто виден сам вид. Платоновская идея, лошадность, может быть явлена не только умозрению. Если это такой породистый индивид вида лошадей, что «всем лошадям лошадь», мы говорим: это *настоящая* (истая, истинная) лошадь. Такой лошади нет, при самом высшем совершенстве мы не найдем такого скакуна, потому что это, вообще говоря, воображаемая, мысленная вещь, но эта мысленная вещь может быть зримой отнюдь не в каком-то пустом обобщении, а в *единственной*единичности. Единственная в своем роде, своем виде: вот это, говорим мы, указывая на стол, стол так стол, в нем образцово явлено все бытие столом… или бытие конем, или бытие человеком… и во всем этом явлено, что значит быть чем бы то ни было, – просто быть. Вспомним греческое слово для *истины* – ἀ-λήθεια (a-letheia) – *не*сокрытое. Платоновская идея, нечто прямо противоположное абстракции, она, напротив, собирает, сосредоточивает в себе всё бытие вещи, так что скорее уж вещи, с которыми мы имеем дело в обиходе, ее абстракции.

Так вот, между многообразием и единством, между этим идеальным видом и разновидностями этого вида какос взаимоотношснис? Должны ли мы оставить всё разновидное многообразие какого-либо вида как безобразное, отвратительное, как некое «недо»? Спрашивается, в чем истина и красота, что достойно любви – этот мысленно воображаемый образ, или безобразное, но живое в своей случайной единичности? В нашей человеческой любви это ясно – вряд ли кто-то любит, если любит, идеальное, но каждый любит, если любит, кого-то вот этого в его «вотэтости». Как же это соединено?

Видите, если мы упустим как несущественное смысл «филии-любви» как собственного уморасположения философии, если будем понимать «идею», «истину», «единое и многое» только в смысле некой метафизической онтологии или эпистемологии, никаких этих трудностей не возникнет, и платонизм успешно превзойдет путающегося в апориях Платона.

Но мы продолжим спрашивать. Есть ли такие вещи, которые вызывают отвращение? Не поступки, а вещи. Есть, ответим мы, конечно, есть, что тут спрашивать. Незачем идти на городские свалки, для иных довольно тех же мышей, пауков, сороконожек, тараканов… Вопрос может быть перевернут и поставлен к вопрошающему: а ты, собственно, что имеешь в виду, когда говоришь «любовь» и «отвращение»? Некие переживания, знакомые тебе? Разве не бывает, что нам приходится изменить наши понятия, понять, что то, что ты раньше принимал за любовь, оказывалось чем-то другим, скажем, корыстью? Вызывавшее восторг сменялось негодованием, которое в свою очередь сменялось сострадательной любовью, как в трагедии о царе Эдипе?

Тот, кто поистине любит, учил нас платоновский Сократ, любит всё в любимом. Всё, понимает философ, значит не кое-что приятное, а всё в целом, в полноте бытия. Полнота бытия чего-либо присутствует не во множестве, а в единственном: настоящем, истинном.

Значит, всякое сущее в полноте своего собственного бытия достойно истинной любви. А как же увечное, уродливое, так сказать, недоделанное? А *есть* ли вообще отвращающее, низкое, безобразное? Такое, отвечает Платон (или платоник?) либо вовсе не есть, либо как-то не вполне есть. Так вот эти волосы, вши, грязь… – есть ли они или не есть? *Их* отвратительность или *наша*невнимательность делает их *не*сущими.

Вот смотрите. Есть такие существа в природе, называются червяки. Один натуралист XIX века (Вильгельм Гартвиг Петерс) пишет: «Со словом, червь, соединяют обыкновенно понятие несовершенства. Червь считается совсем неинтересным, отвратительным созданием… <…> Какое изумительное богатство органов! Какое роскошное образование! Верно, здесь неуместна всякая жалоба на скудость или недостаток. По внешнему виду морские кольчецы принадлежат к великолепнейшим созданиям всего животного мира! Радужные отливы, искрящийся, металлический блеск. <…> Восхищенные ими натуралисты величают их нежными именами языческих божеств: нереиды, евфросины, альционы, афродиты…»[76].

Всё это входит в красоту, истинность и бытие существа, достойного внимания. Тут говорит не просто научная пристальность исследователя, но и эротическая чувственность любующегося ума. Никто этими вещами заниматься не будет, если не ведет его любовь к существам всеобщего существования. Кем философия овладела вполне, тот, в отличие от юного Сократа, скорее упрекнет свое внимание в слабости любви, чем откажет простейшему существу в изысканной полноте бытия.

Я сослался на натуралиста XIX века. Но тот, кого веками называли просто Философом, Аристотель, написал пять книг по биологии (говоря по-нашему), в частности, «О частях животных». Эти сочинения, слава Богу, почти все переведены на русский язык. Они, как кажется, совсем не философские. Но я очень рекомендую вам все их прочитать. При армии Александра Македонского, который в ранней юности был учеником Аристотеля, существовала научная служба, которой было поручено, помимо всего прочего, собирать образцы фауны и флоры завоевываемых стран (а он дошел до Индии) и отсылать Аристотелю. Так что у Аристотеля была своего рода кунсткамера, лаборатория естественной истории, где он всё это рассматривал и описывал. Природа вся перед глазами, и в оба широко открытых любознательных эллинских глаза, видящих не только зрением, но и умом, Аристотель принимал в любящее внимание всю доступную ему полноту мира. Там, в природе, имеются существа, которые были всегда и будут всегда – сияющие звезды, но есть и множество существ, которые возникают и гибнут. Можно изучать божественное Небо, а можно изучать части живых существ, их порождение, историю. Небо – божественно, а здесь мы занимаемся, например, насекомыми. Он пишет: «И то и другое исследования имеют свою прелесть. Первое (о небе), хотя бы мы коснулись его даже в малой степени, уже по ценности познавания приятнее всего окружающего нас (*это о звездах*), подобно тому, как увидеть любую, даже самую малую часть любимых предметов для нас приятнее, чем видеть во всех подробностях множество других и больших. Другое же, вследствие лучшего и большего познавания, имеет преимущество научного знания; более того, вследствие большей близости к нам и природного родства с нами оно дает нам нечто взамен философии о божественном (*т. е. астрономии*). Но так как наше представление о вещах этого рода мы уже высказали, остается сказать о природе животных, не пропуская по мере возможности ничего ни менее, ни более ценного, ибо наблюдением даже над теми из них, которые неприятны для чувств, создавшая их природа доставляет всё же невыразимое наслаждение людям, способным к познанию причин и *философам по природе*» (заметим выделенное мною курсивом). Вот эта любовь к щетинкам и волосинкам – есть философская любовь, причем ко всему. Философская любовь – это значит увидеть и понять роскошь, великолепие и значимость всего, что у нашего обыденного чувства может вызывать даже отвращение. «Поэтому не следует ребячески пренебрегать изучением даже незначительных животных, ибо в каждом произведении природы найдется нечто, достойное удивления». И прав был Гераклит, когда,

увидев чужестранцев, искавших с ним встречи, но в нерешительности остановившихся у порога, видя его греющимся у очага, «он призвал их входить, ибо здесь существуют боги». Так вот и к исследованию животных надо подходить без всякого отвращения, «во всех них содержится нечто природное и прекрасное, ибо не случайность, но целесообразность присутствует во всех произведениях природы, притом в наивысшей степени».

«Если же кто-нибудь считает изучение других животных низким, так же следует думать и о нем самом, ибо нельзя без большого отвращения смотреть на то, из чего составлен человек, как то: на кровь, кости, жилы и подобные части. Равным образом следует думать, что тот, кто рассуждает о какой-либо части или приспособлении, *держит в памяти* не материю и ведет речь не ради нее, а ради формы в целом; и как дело идет о доме, а не о кирпичах, глине и дереве, так и в природных делах имеется в виду *сложение* (περὶ τῆς συνθέσεως) существа в целом…»[77]. Ну и так далее, советую почитать.

Словом, любовь натуралиста ко всем мелким частям говорит нам, что здесь сказывается именно философское внимание, которое не желает пропустить ничего в целом, потому что всё тут равнозначно, поскольку значимо внутри целостной целесообразности, где имеет свое место, свой размер, свое назначение… Речь идет о целом как *синтезе,* складе, форме, которая держится в памяти (мысли) так же точно, как видя умом форму целого, мысль сохраняет в памяти все детали. Итак, когда мы с вами и вместе с философами, с Платоном, Аристотелем и другими, будем двигаться в мире идей или категорий, мы должны просто в качестве условия задачи держать в уме, помнить, что всё это касается бесконечного, разнообразного множества существующего, определенным образом собираемого, слагаемого в целое. Как вот здесь и сейчас, вы умеете сложить из отдельных звуков членораздельные слова, а из слов фразу, несущую (надеюсь) какой-то один смысл, а если миновать эту артикуляцию речи, полагая, что «мысль изреченная есть ложь», то не будет никакой мысли, даже ложной.

Трудность задачи только удесятерится, когда мы обратим внимание на мир человеческий, где есть не только отвращение (это не самое сильное негативное чувство среди человеческого мира), а ненависть, ярость, вражда… – словом, страсти (не забудем, что и в основе философского умонастроения мы предположили некую страсть). Это совсем особая сфера, и там разбираться надо иначе. Например, можно коснуться мимоходом смысла того, что в библейской истории называется грехопадением. Люди узнают различие между добром и злом. В природе, может быть, что-то вызовет нашу неприязнь, но не может ничего вызвать представление о зле – пожирание животными растений и друг друга это не зло. В человеческом же мире возникает различение добра и зла, и зло отвергается, а добро принимается.

Что это такое – это тоже вопрос философский, но мы его сейчас касаться не будем. Я же дам еще одну маленькую иллюстрацию любви. Есть другая наука, которая тоже начинается со слова *филия* – называется филология. У нас был замечательный филолог и философ Сергей Сергеевич Аверинцев. Когда он умер, другой великий филолог Михаил Леонович Гаспаров написал некролог, и там говорит: «Любовь – опасный соблазн. Когда этимология разрешает человеку что-то любить, он тотчас ищет в этом право чего-то не любить». Гаспаров совершенно верно замечает, что это соблазн, который внушает нам самое слово «любовь» к чему-то. То есть понимание любви как предпочтения, а филология с самого начала и до самого конца показывает нам другой смысл этой самой *филии*. Как я пытался показать, в философии то же самое. «Этот соблазн был чужд Аверинцеву. Филолог должен любить всякое слово, а не избранное. Мне дорога его реплика: как жаль, что мы не в силах всё вместить и всё любить»[78].

Теперь вернемся к началу этого моего большого и широкого ответа на вопрос. *Филия* философии обращена ко всему, отдельные науки занимаются чем-то отдельным, *филия* философии отличается от них тем, что ее внимание относится ко всему

существующему. Поскольку перед нами мир, такое великое множество, что в нем теряешься, задачей становится способ*собирания, складывания* как отдельных его областей, так и всего мира в целое, обозримое. Как читая текст, мы собираем буквы в слоги, слоги в слова, слова в предложения и т. д. По-гречески это складывание многого в одно (как из слогов, слов и фраз складывается*одна речь* о чем-то, как составляются *подсчеты* и*отчеты,* как выясняется целое, связанное *отношениями*частей) называется λόγος (logos, в пер. на латынь – *ratio).*Это слово, с которым связано наше слово *логика.* У каждой частной науки имеется логика анализа предмета на части и синтеза в целое. Там, в целом, в идее целого, можно сказать, находится ответ на вопрос «почему?», «по какой причине части так-то образуют целое?» (мы пока движемся в *логике,* свойственной античным наукам, в другие эпохи эта логика может быть другой, еще предстоит рассмотреть разные, возможно даже принципиально разные способы быть синтетической логикой).

Итак, логическое внимание может быть обращено в двух направлениях (см.: Платон. Государство. VI 510b-511a): или я положил некие основания (вспомним, *гипотезы)* – определение предмета, некие аксиоматические понятия и правила, а на этих основаниях вывожу следствия (так строятся учебники в науках, например, «Начала» Евклида или «Механика» Архимеда), или я, даже работая с геометрическими построениями, направляю внимание не на доказательства и построения, а на сами эти гипотезы, положенные в основания. Аристотель определяет философию как науку о первых началах (Метафизика. I. 983a24). О первых – значит (1) ничего первее нет; (2) это начало всех начал, потому что в нем заключен смысл того, что значит быть началом в любой частной науке; (3) в том, как определится логический смысл первоначала, заключен также и смысл начинания, то есть форма следования, связи причины и следствий. Замечу сразу: это и есть *специальность* философии, здесь – в логике начал-принципов-основоположений – лежит возможность принципиально различных философий. Философии могут быть принципиально, радикально различными, но то общее, что делает их философиями, в чем они могут вступить в философское общение, *–вопрос* о первом начале. Философия есть мышление о первичности первоначала, не наука, строящаяся *на* неких началах, будто бы самоочевидных или догматически положенных, а мышление *о* возможности такого – первого – начала.

Вот вам первый намек на то, как философия соотносится с наукой, где она с нею граничит: соприкасается и расходится. Философия не может быть наукой, если наукой считать, например, исследование вещей, с целью построения доказуемого и проверяемого знания. Если философия хочет быть самой собой, решая свою собственную логическую задачу, она не может строиться на доказательствах, как математика. Спиноза, излагающий свою метафизику more geometrica, на манер геометрии, с самого начала допускает философскую ошибку, потому что вопросы философии – об основательности оснований, в частности, оснований доказательств. Как полагаются эти основания? Предположим, я хочу построить науку биологию. Аристотель написал множество вполне специальных научных трактатов. В основании каждого – определение предмета: «души» в трактате «О душе», «мира» в трактате «О небе», трагедии в трактате «Поэтика». Но ни в одной из этих сфер он не мог узнать, как отделять, определять существа, о которых пойдет речь, в каких категориях о них пойдет речь и т. д. По определению, т. е. логически, определить предмет неоткуда. Ведь если бы его можно было откуда-то определить, то то, откуда я его определял, в свою очередь нужно было бы определять еще откуда-то, и мы бы ушли в бесконечность. Эта трудность описывает странное, удивительное расположение философской мысли – чтобы обосновать первичность первооснования, ей надо находиться вне оснований, т. е. и существовать как-то неосновательно.

Обоснование обоснования не может строиться как доказательство. Возьмем сочинение Аристотеля о логике, «Аналитики». Первая часть – это формальная логика, силлогистика, а вторая часть – собственно аналитика, т. е. проблема оснований, проблема начал,

рассматриваемая в связи с доказательными науками. Знать так, что мы не просто знаем, а знаем также, что это не мнения, а знание, – значит иметь доказательство. Доказательства базируются на началах, в частности, это определение предмета, последнее «почему?» всего, относящегося к этому предмету, когда мы отвечаем: а это так по определению. Понятно, что начало доказательства само доказано быть не может. Но это вовсе не означает, что доказательства строятся на чем-то эмпирически случайном или догматически бездоказательном, неосновательном, наоборот, то, что служит основанием постройки, должно быть гораздо более основательным, чем доказываемое силою (причиною) начала. Здесь, в основании эпистемы, т. е. научного доказательного знания, лежит то, что Аристотель называет «нус» (νοῦς), *ум* – тот самый ум, которому, по слову Гераклита, многознание не обучает. Здесь же не просто многознание, а целая архитектура доказательной науки-эпистемы, здание, стоящее на одном фундаменте, основании, и это одно основание, которое держит всю систему, мыслится не наукой, а вот этим умом. Ум начал не доказывает, он не мыслит доказательно, однако он *более истинный,* чем эпистема, говорит Аристотель, и понятно, почему: от него зависит доказательная сила доказательств, он их начало. Что же это такое? Это и есть та мысль, которой мыслит философия. В английских переводах этот nous часто передают такими словами, как intuition, или apprehension, т. е. схватывание (латинский термин – *intelligentia*), – но разве это поясняет, что такое философский ум?

В связи с этой апорией начала находятся еще две черты, характеризующие философское уморасположение уже далеко не как некое умонастроение, а как чрезвычайно строгую форму, к которой вполне применимы аристотелевские характеристики «мудрости»: наука, исследующая первые начала, если она что узнает, то (1) узнает она некоторым образом *всё*; (2) первое, лежащее в основе всего, узнается труднее всего; (3) знание (или понимание), искомое философским вниманием к началу, должно быть точнее и строже всех прочих, потому что от этого знания зависит строгость всех прочих; наконец (4) в нем находится последний ответ на все вопросы «почему?», поэтому оно основа всякого обучения (Метафизика. I. 2, 982a9-19).

Итак, внимание философского ума направлено в сторону, противоположную научно-исследовательскому: оно не выводит знания из начал, ни логических, ни эмпирических, а обращает это знание *назад*, к вопросу об основании. Если воспользоваться одним термином неоплатоников, его можно назвать *эпистрофическим*, возвращающимся к началам, как если бы изучив теоретическую систему как одну большую речь обо всем, что относится к некоему виду сущего, мы спросили бы: так о чем же одном вся эта речь?

Первое действие, освобождающее узников Платоновой пещеры, – поворот головы на 180°, от знакомых знаков-теней повседневного мира к самим вещам, отбрасывающим эти тени, от известного «что» к неизвестному «почему, благодаря чему». Это дело знания «причин» и «доказательств», дело наук-эпистем. Но здесь пути наук и философии расходятся: эпистемы строят мир доказательных знаний на месте знакомых теней, философия же продолжает оглядываться назад. Она не смотрит на вещи, пусть и реальные (или идеальные, умозримые?), она всматривается в свет, который освещает эти вещи и отбрасывает тени в наш жизненный мир. Философия не добывает знаний о мире, научных или таинственных, она спрашивает, а что, собственно, значит – знать? Она не описывает существующий мир, не выдумывает мировоззрений, а спрашивает, что значит «существовать», что значит быть «миром»? Она не занимается ни «антропологией», ни «психологией», а спрашивает, что это значит – быть человеком, быть душой? Она не решает вопрос, есть Бог или он умер, а спрашивает, что это значит – божественность, Бог? Можно сформулировать эти вопросы иначе: как возможны Бог, мир, человек, вещь, знание, мысль?.. Впрочем, задавая эти вопросы, мы как бы уже знаем, о чем мы их задаем, а именно – что есть вещи, природа, люди, возможно боги или Бог. Уморасположение философского внимания и здесь остается эпистрофичным, обращенным вспять, к началу-начинанию: *как возможно бытие*? А может быть, еще прежде того: *как возможна мысль*, задающая эти вопросы? Если вернуться к

образу пещеры, вопросы наши окажутся сосредоточенными в одном: как видеть свет, в котором видится всё, что можно увидеть (узнать, понять, изведать, испытать, использовать…)? Не ослепляет ли этот свет так, что уже ничем не отличается от мрака? А может быть, что еще и относительно этого света, в котором распознаваемо всё, что существует, еще следует спросить, откуда он льется?

Словом, как же философия мыслит в своем изумляющемся и умопомрачительном уморасположении? Как видим, расположение это граничит чуть ли не с территорией мистики, и очень часто так и опознается. (Вот вам еще одна граница философии – с религией.) Но мы обратим внимание на искусство более прозаическое: на пути в мистерию нас снова задерживает Сократ и предлагает поговорить. Теперь, однако, этот разговор уже не пропедевтика к наукам, он по ту сторону «математ» и «эпистем». Здесь невозможны доказательства, невозможны аподиктические силлогизмы, говоря на языке Аристотелевых «Аналитик». Здесь возможны силлогизмы только *диалектические.*

Греческое слово «диалектика» сначала называло некую techne (τέχνη) – умелость, искусство – διαλεκτικὴ τέχνη – искусство разговаривать, рассуждать. Сократическая беседа, рассуждающий, разбирающий разные предположения, допущения, разные плоды мысли, разговор, – таково расположение философской мысли, или *ума,* отличного от аподиктического (доказательного)*логоса* эпистем, поскольку занятого *началами,* лежащими в основании доказательств, и возвращающегося к ним*после* построения теоретической науки. Таким образом, мы встречаемся еще с одним определением философского уморасположения, нам, впрочем, уже немного знакомого.

Если в эпистеме – аподиктика (аподиктический, т. е. доказывающий силлогизм), то проблемой обоснования занимается философия, которая по определению не может быть эпистемой. Тут работает ум, а не эпистема. Выходит, правда, так, что работа этого единого ума заключается в том, чтобы разговаривать – диалогизировать – с самим собой… или с другим умом, с возможным другим умом, с возможностью быть умом по-другому?

Диалектический силлогизм – так Аристотель формализовал то, что делал платоновский Сократ[79]. Где я не могу доказывать, всё еще могу спрашивать, рассуждать, обсуждать, строить догадки, выдвигать и опровергать гипотезы.

Скажем, что такое жизнь – ну из чего это доказывать? Но обсудить разные мнения о жизни, испытать их убедительность, силу – это-то можно, мы таким образом как бы *выявляем* обсуждаемое, оно не выводится нами, а словно само является на свет.

Диалектика в смысле Платона к формальной структуре не сводится. Можно просто-напросто сказать, что диалектика – это и есть искусство сократической беседы, искусство ставить вопросы и давать ответы. У Платона логический смысл диалектики подробнейшим образом продуман в «Государстве», конец шестой и конец седьмой книг. Он говорит, что есть науки, которые двигаются от начала к концу, от начал (основоположных гипотез, аксиом, определений) к теоремам, а есть мысль, обращенная назад, обсуждающая эти начала. Науки полагают гипотезы. Слово «гипо-теза» означает то, что*положено под* или *предположено*. Я кладу нечто *под, пред*-полагаю, и дальше на этом строю. Кто строит, не обсуждает то, что положено в основание, полагают основу и строят. А диалектика именно этим-то и занимается: движется от конца к началу, предмет ее внимания, обсуждения, выявления – это вот самое начало. Как полагается то, что является основоположением? Вот это и есть вопрос философии, поставленный изнутри теоретической логики наук-эпистем. Когда наука (шире – позитивное знание вообще), продвигаясь своим ходом, наталкивается на внутренние трудности, заставляющие поставить под вопрос основополагающие понятия, она касается философской закраины знания, некоторым образом обращается в философию.

Поэтому, когда в начале XX века научная мысль столкнулась с тем, что было осознано как «кризис оснований», когда в самом научном исследовании возникло такое *эпистрофическое*,

возвратное движение мысли, само научное мышление оказалось расположенным к философии.

Сомнительный научный статус так называемых наук о *духе, или* о культуре, или гуманитарных наук заставил задуматься не только об их научном основании, но и о том, почему же логике научного метода отвечают прежде всего *естественные* науки (науки о природе). Откуда вообще этот раскол на две сферы? Но и в сфере точных фундаментальных наук (а что такое наук*и неточные?)* именно точность их и основательность основ оказались под вопросом: парадоксы математики (что такое единица, множество, чем держится аксиоматичность аксиом и непротиворечивость утверждений, что такое доказательство, формализация?..), открытие логических загадок и парадоксов, скрытых в фундаментальных понятиях физики: что *элементарно?* Как устроено *событие*причинения (то есть «причинность»)? Взаимодополнительность и взаимоисключение дискретного и непрерывного… – словом, проблемы, знакомые древним, Зенону и Аристотелю, оказались как бы и вовсе не решенными, о них снова надо было вступать в разговор, в диалектическую беседу. Обсуждается вопрос о первоначалах, но именно диалектический силлогизм, логическая форма диалога, исходящего из возможного, вероятного, из предположений и допущений, не обязательно оставляет нас в сфере предположений. Искусство диалектики, оттачивающее умение задавать вопросы самому и слышать вопросы другого, полезно для философии, потому, что «будучи способом испытания, прокладывает путь к началу всех путей (μεθόδων)» (Аристотель Топика. I. 2, 191и4).

Наше исследование философского уморасположения, дружелюбной филии к «мудрости», приобретает теперь более отчетливые очертания. Назовем теперь его вычурным (для запоминания) словосочетанием: диалектика (или даже диалогика) эпистрофической*архео-онто-логики.* Эпистрофический, обращенный вспять, нацеленный на выявление онтологических начал (что значит быть?), диалог. Мы не будем в дальнейшем пользоваться этой громоздкой, неуклюжей формулой, просто мы попытались в нескольких словах закрепить основные аспекты философского уморасположения.

Но в философии речь идет ведь не только о науках. Есть основания гораздо более фундаментальные, чем основания научного знания. Есть, например, основания нравственности, есть религиозные догматы (очень сложные конструкции богословской мысли, базирующиеся на религиозном опыте и утвержденные «соборным» разумом иерархов; не стоит эту мысль сводить просто к догматизму), есть основания в понимании «общего блага», т. е. философия политики… Есть кантовский категорический императив. Это ведь тоже всё основоположения «метафизики нравов». Пока основоположения нашей нравственной системы просто предположены, мы можем строить какие-то нравственные установления, определять нормы, давать рекомендации, читать проповеди и т. д. Но и тут есть обратный ход внимания. Перед нами разные понимания того «чем люди живы», «в чем наше благо», в чем человеческое достоинство, что такое добро, что зло. Поскольку речь идет о решающем, возможно, спасительном для бытия человека человеком, споры на этой территории то и дело грозят перерасти в драматические скандалы и даже войны (доб ро ведь не должно оставлять места злу) за владения всей территорией. Тем более важно философское испытание этих основоположений («законов», «заветов», «императивов», «принципов», «норм»…).

На чём, чем держатся основания того, что основано как утверждение добра, справедливости, праведности, блага? Философия, с одной стороны, хочет всё это окончательно обосновать, а с другой стороны, именно эта окончательность внушает некое сомнение – причем в самом основополагании. Вот и опасность ее – Сократ всё же гибнет, и не за что-то иное, как именно за это: он продолжал мыслить там, где уже нельзя сомневаться и допытываться или, как говорят сегодня, где недопустим релятивизм. Когда говорят, что он сотрясал основы, то это правильно, так оно и было, а нравственные основы городской общины не позволительно ставить под вопрос. Кажется, он всего лишь задает вопросы, и выяснялось, что люди,

мнившие себя знатоками добра и зла, не знали толком, что они имели в виду. Например, что такое государство? Положим, форма благополучной жизни сообща. Но какое благо рассчитываем мы получить, благодаря (по причине) государству? В чем наше благо? Для чего задавать такие вопросы и пытаться ответить на них? Что более ответственно – держаться установленных законов, оставаясь беззаботными относительно их истинности, или все же усомниться в их основательности и пуститься в опасное плавание, надеясь найти прочную землю, никем ведь не обетованную. А то ведь что получается? Человек утверждает, к примеру, что он *государственник*, а спроси его, что такое государство, через два шага он встает в тупик. Значит, называя себя государственником, он имел в виду что-то другое, например, личное корыстное благополучие, добытое им в существующем сообществе, а отвечает ли это сообщество *идее*государства, т. е. сообщества, учрежденного ради общего блага, его совсем не интересует. Или еще: только государство, говорит другой государственник, обеспечивает благо для его сограждан, отдельный человек, отделившийся от общественного «тела», лишается питающих его энергий, как отрезанная от тела рука, и умирает. Но вот с греками или римлянами, убежденными в этом, заговорит христианин (для государственных мужей подозрительный антигосударственник) и *благо*, обеспечиваемое государством, окажется под вопросом. Так если благополучие сообщества или само благо – а для Платона если что и достойно обсуждения, то именно*благо* – идея идей, в свете которой мир раскрывается как мыслимый, а ум определяется в том, что значит мыслить (см.: Государство. VI 508a-509a), – если, говорю, это такая важная вещь, она – эта идея идей – уж точно должна быть надежно обоснована. И если в разных науках мы могли еще надеяться на обоснование их начал, поскольку у нас, думали мы, имеется эта идея идей, то как же быть с самой этой идеей, которую и пояснить-то можно, кажется, только метафорически.

Я еще раз хочу вернуться к чрезвычайной важности вопросу о логике в философии, потому что философия, поскольку она, как мы видели, граничит, с одной стороны, с наукой в самом строгом смысле слова («не знающие геометрии не войдут» в Академию), а с другой – с чем-то вроде мистики, куда постоянно норовит скрыться от самой себя, – часто понимается как нечто нелогическое, как интуитивное схватывание истин в недрах бытия, а лучше сказать, с ближайшего потолка полуобразованности.

Философия не наука, не потому что она «поэзия» или дар сверхъестественной «мудрости», а потому, что исследует логику основополаганий, логику *первичности*(априорности) первого, *очевидности* очевидного,*основательности* обосновывающего… Философский ум, испытывающий начала на их начальность в диалектических рассуждениях с самим собой, парадоксален тем, что озадачен обоснованием оснований, не располагая никаким данным ему или даже им самим предположенным основанием: речь и идет о логике таких основопредполаганий. А ведь то, что обосновывает сами основания, должны быть гораздо более основательными, чем то, что строится на основаниях. Это нечто прямо противоположное озарениям, откровениям, убеждениям… Доказательство, – конечно, вещь обязывающая, но не слишком, потому что у него есть гипотетические начала. Философия же хочет дать последнее обязательство, но парадоксальным образом, поскольку обосновывая основания, она же их и подрывает.

Логическая сторона дела чрезвычайно важна для философии. Без этого, без анализа того, как соотносится философия с наукой, с доказательством, с математикой, мы не поймем, что такое философия, мы не войдем в ее собственную строгость, а будем глуповато блуждать в мире мудрых мыслей, которые никем не мыслятся. И тем не менее мы должны понимать, что философия не строится как доказательная наука по определению, иначе мы двигались бы по кругу или уходили бы в бесконечность. Где-то надо остановиться, говорит Аристотель, но диалектической беседе, философскому диалогу нет никаких оснований останавливаться. Напротив, развертываясь, философский диалог словно втягивает в круг друзей мудрости других собеседников, другие умы, равно озадаченные и озабоченные парадоксальным оборотом мышления о первоначале. Когда в наши дни мы услышим от философов, что сам

поиск первоначал ошибочен, потому что вообще предполагает нечто такое, как первое начало, как архитектонически целостный ум, скрывающий в себе монархические претензии, – это тоже реплика в диалоге, о котором мы говорим. Там, где каждый из умов, взятых в свойственном ему одиночестве на границе со своим мистическим светом-мраком, встречается с другим умом, пришедшим сюда, к началу, из другого мира (культуры, эпохи), сложенного иной логикой, может развернуться собственно философский разговор.

Так можно очертить философское уморасположение с наибольшей строгостью. Назовем это снова несколько иначе: все мирно-исторический диалог *разно*-мирных,*разно*-умных умов, других друг другу, но одинаково захваченных «мудростью», другой всем их систематическим, метафизическим, аналитическим философиям, потому что «мудры только боги».

Мы стараемся поступать так, как прилично философам: откровенно говорить то, что диктует нам мысль («откровенно говорить» по-гречески ἀλητές λέγειν, то есть говорить истинно). Мысль об обосновании первоначал выводит нас к понятию первоначала: идея идей, у Платона – идея блага (причем Платон говорит о благе вообще («как всему, что есть, *лучше* быть»), а не о благе человека). Почему «благо»? Тут в *логической*постановке *задачи* обоснования мы можем и не понять, причем тут благо – понятие вроде бы этическое. Не будем пока вдаваться в объяснения, просто держим в уме[80]. Пока нам важно уяснить расположение философского ума как диалектическое, диалогическое расположение *умов* вокруг вопроса о *бытии*, а точнее говоря, – о *благе*, которым как-то предопределяется смысл (форма) мыслимости *бытия* и соответственно – истинности мысли (форма понимающего понятия). Не стоит сейчас наспех обговаривать эти труднейшие темы первой философии, нам важна пока наша ведущая тема: расположение философского ума.

Филия философии развернулась теперь, на вершинах, где обитает философия, названная *первой,* главной, философией не в пропедевтических беседах, а в самой сути дела, как диалектика – как искусство философского диалога *по ту сторону* возможных умных (умопостижимых) миров. Здесь, в пустом, кажется, пространстве беспредпосылочной, безосновной мысли, где нет ни наглядных образов, ни принятых гипотез (о том, что значит быть, что значит мыслить, в чем наше благо), остается только обсуждение этих гипотез *как гипотетических первоначал* как некий карниз, венец или ключевой камень всей постройки, на самой вершине мира умопостигаемого, располагает Платон диалектику, известное нам по первым шагам вместе с Сократом искусство вопросов и ответов, родовспомогательное ремесло, помогшее и нам родиться в философии, – это же искусство встречает нас и на вершине философского умозрения, где систематики кладут ключевые камни и завязывают последние бантики.

Лекция 7
София

Красота – не прихоть полубога,

А хищный глазомер простого столяра.

О. Мандельштам

Вот мы с вами разобрали первую часть слова «философия»: *филия*, любовь – какая она. Нашли, что эта*любовь* сильная, а именно такая, которая любит любимое в полноте его собственного бытия, а это значит, как устремленная к восприятию, так и отстраняющаяся в теорию, в зрение-слушание-осязание, которое дает быть любимому в его собственном – другом – бытии, неприкосновенном, умозримом. Это и сказано словом*филия: дружеское*

расположение к другому в его собственном бытии. Вот тут и вопрос: а что это такое – полнота бытия чего бы то ни было. Мы предположили (следуя намеку Аристотеля), что устраивается философское расположение ума как взаиморасположение друзей, вступающих в диалог друг с другом об этом: бытии, благе, о том, что это значит – быть в полноте собственного бытия. Отсюда в этом расположении встает вопрос о первых началах и причинах, точнее, о смысле и логике их первичности, начальности, основательности, о смысле бытия (о его «бытийности»), о логике мысли, мыслящей бытие, о логике истины, о благе… Но это всё наши гадания, а слово «философия» говорит, о чем она, одним загадочным словом: *софия.*

То, к чему направлено наше дружеское расположение, что охватывает философски настроенный ум любовью и охватывается его пониманием, названо странным словом «софия», которое обычно переводят словом «мудрость».

Теперь неплохо было бы посмотреть, что такое эта*софия.* Как и всё остальное в мире философий, что такое мудрость мы всегда уже немножко понимаем, но вместе с тем, если присмотримся, то ничего определенного и не найдем, а только намудрим (например, приметив в этимологических корнях *бодрый).* Привычное дело.

Между тем в греческой словесности слово «софия», которое позже стало именем для особых людей – «σοφόι ἄνδρες» («мудрые» – числом обычно 7[81]), а еще позже стало означать особый род занятий, даже ремесло –*софисты* (σοφιστής), было и раньше. Это слово существовало и что-то значило, это первое. И второе: Пифагор, по легенде, первым назвал себя философом, тем самым стремясь *отделить* свое занятие от занятия мудрецов. То есть в Греции было не только слово, но и сама социальная функция, «должность», в которой назывались люди за что-то, почему-то мудрецами. Значит, нам надо выяснить эти два обстоятельства, чтобы лучше понять, какой смысл вкладывали греки в слово «философия».

Любовь-дружбу мы уже рассмотрели вслед за Платоном: это любовь ко всему, что есть, в его собственном бытии и только потому, что оно есть. Значит, каким-то образом мы должны уже заранее соотнести вот это всё существующее как существующее, внимание к чему и есть философия, и *софию*. А мы с вами знаем, что мудрость – это превосходная степень человеческого понимания, так нам кажется. И действительно, у греков мы найдем, что мудрецы – это вот, семь мудрецов. Как же связана мудрость, качество, степень, способность человеческого понимания (наряду с тем, что человек может быть умным, сообразительным, рассудительным… – обратите внимание, уже язык нам подсказывает, что мы имеем в виду какие-то разные вещи). Так вот, вопрос такой: эта софия, та, к чему филия философии, – это вроде бы всё сущее и каждое сущее, а не человеческая способность понимать. Может быть, что́ тут имеется в виду, подскажет само слово? Но слово «софия», как выясняют филологи, которые занимаются историей слова, его этимологией, слово темное[82]. Откуда оно пришло в Грецию, неизвестно, и этимология его чрезвычайно проблематична. Слава богу, у нас есть довольно ранний текст, уже вполне вразумительный для нас, содержащий это слово. Впервые мы встречаем слово *софия* в виде существительного у Гомера.

Гомер. Ил. 15. 410–412.

ὥς τε στάθμη δόρυ νήϊον
ἐξιθύνει τέκτονος ἐν
παλάμῃσι δαήμονος, ὅς ῥά
τε πάσης εὖ εἰδῇ σοφίης
ὑποθημοσύνῃσιν Ἀθήνης,

Словно правильный снур ко —
рабельное древо ровняет

Зодчего умного в длани, кото —
рый художества мудрость
Всю хорошо разумеет,
Воспитанник мудрой Афины…

В переводе Н. И. Гнедича можно почти ничего не менять, так близок он к оригиналу. «Зодчий» – τέκτονος – это род. пад. от τέκτων – плотник, δαήμων – опытный. Опытный плотник всю софию εὖ εἰδῇ хорошо ведает, сведущ в этом искусстве, мастер же, обучивший его, – сама Афина. Итак, «софией» называется здесь мастерство плотника, корабельщика. Вы знаете, что когда обтесывают и кладут балки, чтобы они легли ровно, нужно привязать к двум точкам шнурок и по нему вести… Это называется правильный снур. Хотя никакого «художества» нет в греческом тексте, но Гнедич правильно перевел «художества мудрость», искусность. Этот плотник, корабельщик – он великий мастер, искусник, подчеркивается, что его мастерство здесь такого высокого, божественного уровня (он воспитанник Афины, покровительницы плотнических и других искусств, вообще – богини мудрости). Мудрость имеет здесь смысл высшей искусности мастерства, как мы говорим, «от бога».

Обратим внимание, *софия* характеризует здесь равно и степень человеческого умения, плотницкого мастерства, и ладно сколоченную, слаженную форму вещи. Слово имеет промежуточный смысл, может характеризовать и человеческую способность, и искусную форму вещи, которую этот человек делает.

«София» означает здесь некую высшую степень мастерства, когда произведение мастера могло служить образцом для других мастеров. Это такой мастер, пускай сапожник или корабельщик, который делает вещь так, что то, как она сделана, может служить образцом (παράδειγμα по-гречески) для массы других сапожников. Подобно этому, *идея* Платона служит *парадигмой* для множества вещей соответствующего вида, а создатели Государства и самого Космоса пользуются как бы чертежом, парадигмой-первообразом этих произведений (см.: Государство. VI 500e; Тим. 28c).

Приведу еще несколько примеров.

Есть у Гомера, помимо «Илиады» и «Одиссеи», гимны разным богам. Вот, например, гимн Гермесу (а Гермес, считалось, изобрел искусства). Он дарит Аполлону изобретенную им лиру и говорит: «Тот, кто искусно и мудро лиру заставит звучать, все приемы игры изучивши, / много приятных для духа вещей он узнает чрез слух»[83]. Это «искусно и мудро» – τέχνῃ καὶ σοφίῃ – стоят тут рядышком, как бы поясняя и усиливая друг друга. «Сам же Гермес изобрел искусство премудрости новой (ἑτέρης σοφίης ἐκμάσσατο τέχνην)» (ст. 511) – искусство мудрости, мудрость искусства, они как бы взаимозаменяемы. Вот еще слова поэта VI века – Пиндара: «От богов рождены все свершения (μαχαναὶ) смертных доблестей: / все, кто мудр, все, кто силен, все, кто речист… (σοφοὶ καὶ χερσὶ βιαταὶ περίγλωσσοί» (Пифийская ода. I, 41–42)[84]. Тут названы разного рода умелости и μαχαναί (= μηχαναί) – умение-ухищрение, придуманное, чтобы достигнуть желаемого с помощью разного рода приспособлений (ср. *механика)*, и «сила» (ловкость) рук, и «художество» речей. В том же ряду те, кого зовут *софой,* мудрые. Можно было бы сказать *сила*умелости, *мудрость* рук, *мастерство* в складывании речей. Умелость делателя, воплощаемая в «умной» складности сделанного. У Платона Платона в «Протагоре» (321d) читаем: «…крадет Прометей премудрое искусство Гефеста и Афины (κλέπτει Ἡφαίστου καὶ Ἀθηνᾶς τὴν ἔντεχνον σοφίαν) вместе с огнем». Точнее – *искусную мудрость,* или *мастерство высокой техники.*

Вот еще интересная, забавная фраза. Принадлежит известному софисту Горгию: «Состязание [спортивное] требует от нас двух добродетелей – смелости и мудрости (τόλμης καὶ σοφίας); дело смелости – переносить опасность, дело же мудрости – знать шаг (τὸ πλίγμα γνῶναι –

знать, как заносить ногу за ногу, как правильно ступить)». Тут мудрость – это просто умелость верного движения ног в беге, от которой зависит победа.

Соответственно, как мы уже можем предположить, все искусства, которые похищают и дарят людям Гермес, Прометей или Гефест, тоже называются «софия». Каким же образом именование кого-нибудь мудрецом – в отличие от *технитес или механикос* – стало отличать человека исключительно умственных достоинств. Иначе говоря, почему семь мудрецов названы *софой,* а не*технитес?*

Они известны прежде всего *лаконическим* — кратким, как принято было в Лаконике-Спарте – способом выражаться: краткие изречения, сближающие их с народной мудростью пословиц, поговорок («Мера лучше всего», «В достатке не заносись, в нужде не унижайся»…)[85]. Диоген Лаэртский передает утверждения Анаксимена и Дикеарха, что «мудрецы» эти не были ни философами, ни мудрецами, а умными политиками[86]. Плутарх говорит: «И вообще в то время, кажется, мудрость одного только Фалеса взором (τῇ θεωρίᾳ – *„теорией“)* вышла за пределы полезного; другим же имя мудрости дано за доблесть в государственных делах (τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς» (Солон. 3.8.1).

Итак: мудрецы – авторы мудрых изречений, и сильны в политическом искусстве *(техне),* в законодательстве, в управлении жизнью полиса. И то и другое имеет в виду благо человека. Такая вещь как *полис,* умение жить сообща, – вот умелость тех, кого называли «мудрыми» в отличие от тех, кто умелец в особом деле-ремесле. В мифе, который рассказывает Протагор в одноименном диалоге Платона, титан Эпиметей («крепкий задним умом»), которому было поручено снабдить все созданные богами существа орудиями, нужными для жизни, роздал всё бессловесным тварям, но, будучи не слишком мудрым (Прот. 321c), забыл про людей. Его брат, Прометей *(про*мыслитель) научил людей искусствам, с помощью которых они сумеют делать*искусственно* всё то, чем забыл наделить их Эпиметей. Оставалось одно искусство – поистине божественное – искусство жизни сообща, или политическое (ἡ πολιτικὴ τέχνη). Тогда Зевс посылает к людям Гермеса ввести среди них «уважение и правосудие», «чтобы они служили украшением городов (πόλεων κόσμοι) и дружественной связью (δεσμοὶ φιλίας)» (321c-322c). Политическое искусство, т. е. умение благоустроить полис, связать его дружеским взаимоуважением сограждан и справедливыми законами, за мастерами в этом искусстве (в этой софии) закрепляется, видимо, специальное имя *мудрости.* Отличие политической*софии* от *искусств-ремесел* в том, что каждое ремесло занято своим особым делом, а политическая *софия*делом общим, общим благом и как-то касается всех. Так же точно, заметим, касаются всех и те лаконические изречения, которые приписывают семи мудрецам. Иными словами, умелец *(технитес)* умел в своем деле, мудрец *(софос)* мудр в том, что касается всех, будь это совет или закон.

Тогда встает вопрос: если эта мудрость касается всех, то все ли должны быть мудры этой мудростью или и в этом «ремесле» тоже есть специалисты, а именно специалисты во всем обще-значимом? Либо все мудрецы в том, что касается общих вопросов, и ничему специально в этом деле не обучавшись, могут выносить свои суждения, либо политическая *техне* есть такая же специальная умелость, как и любая другая, и нужно ей учиться, нужно обладать соответствующими способностями, талантом.

Общезначимость мудрых изречений, нравоучений, наставлений наводит мысль на то, что компетентность таких «специалистов во всеобщем» гораздо более обширна, чем искусство политиков. Не случайно за этой мудростью приходится обращаться уже не к Прометею, а к Аполлону (оракулы), а то и прямо к Зевсу. Ведь некоторым образом он – Зевс – сведущ в том, как *всё*устроено.

Это *устроение* – стройность, нарядность всеобщего порядка, его краса – называется по-гречески *космос (*κόσμος)[87].. «Космос, – говорит Платон, – прекраснейшее из возникшего (κάλλιστος τῶν γεγονότων)» (Тим. 29a). Мы слышали, что Гермес обучает политиков, как *украсить* полис взаимоуважением и правосудием, но есть одна парадигма, один

первообраз всеобщей красоты – сам божественный космос. Трудность, правда, в том, что в этом устройстве сведущи только боги, а мы разве что *философы.*

Теперь стоит принять всерьез, что то же самое слово *–софия,* – означающее умелость мастера, может характеризовать также и вещь, умело, искусно сделанную. *Космос* никто не мастерил (разве что боги, да и то по парадигмальному чертежу). Если так, я могу сказать, что дело рук искусного мастера само софийно, мудро, умно. Ведь могу же я назвать *космосом* женское убранство (например, в строке «Илиады» (XIV, 187): «Так для очей восхитительным тело украсив убранством…» Гнедич естественно передал словом «убранство» греческое κόσμον).

Так что есть в мире смертных немало «космических»*красот,* которые позволяют как бы увидеть на примере образцы божественной красоты, во-первых звездное небо над нами (которое, говорят, первым назвал*космосом-красою* Пифагор), во-вторых, музыкальная гармония, архитектура, прекрасные изваяния… Возможно, и прекрасные поступки, если бы мы только могли уяснить их форму.

И вот, мы читаем в рассказе Плутарха о знаменитом афинском законодателе Солоне, что друг Солона философ Фалес первым вышел своим теоретическим взором за пределы политической мудрости, т. е. за пределы «полезного человеку», он как бы взглянул на небо, на «космополис» мира. Об этом же говорит и Аристотель. В VI кн. «Никомаховой этики» (к которой мы еще вернемся) он говорит: «мудрость и искусство управлять государством не будут тождественны, ибо <…> если [сказать], что человек лучше [всех] прочих живых существ, то это ничего не меняет, ибо даже человека много божественнее по природе другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое – [звезды], из которых состоит небо (kosmos). <…> Вот почему Анаксагора и Фалеса и им подобных признают мудрыми, а рассудительными нет, так как видно, что своя собственная польза им не ведома, и признают, что знают они [предметы] совершенные, достойные удивления, сложные и божественные, однако бесполезные, потому что человеческое благо они не исследуют» (Никомахова этика. VI. 7 1141a10–30. Перевод Н. В. Брагинской). По Аристотелю, значит, мудрость в политическом искусстве и мудрость вообще расходятся, полис космоса как бы знает о человеке ровно столько, сколько и о любом другом существе, хотя человек может устремить «теоретический» взор своей филии к небу, а взор ума к космосу, т. е. – к чистому первообразу всеобщего устроения, в котором тождественны *истинность* (всё и каждое видно в своем «*почему?* и „что оно такое*есть?*“), *добротность* (всё совершенно прилажено друг к другу) и *красота* (всё складно, стройно).

Вот и вырисовываются классические черты *фило*-софа, всматривающегося умозрением в *софийный* строй мироздания, в его божественный первообраз.

Раз уж мы взобрались на такие высоты, стоит вспомнить вот еще о чем. В связи с этим понятием (или образом) софии-мудрости я хочу вам прочитать не греческий текст. Этот текст у нас должен находиться на полях, не вводите его сразу в последовательность, которой я стараюсь придерживаться, рассказывая пока о греческой философии. На следующем этапе, когда мы обсудим Аристотеля, мы выйдем за рамки Греции – входим-то мы в философию *вообще* (сколь бы сомнительным это „вообще“ ни было), а не в греческую философию, входим в греческое начало самой философии. Потом, может быть, мы займемся средневековой философий. Она будет связана, конечно, с религией, с библейской темой, и этот текст будет относиться прямо туда.

Издавна на всем Ближнем Востоке существовал жанр словесности, именуемый литературой премудрости. Это наставительные изречения, притчи, афоризмы, пословицы, эхо которых мы слышим в лаконических изречениях „семи“ эллинских мудрецов. Образцы этой словесности мы находим и в Библии. Начиная примерно с V века до н. э. складываются книги, частью вошедшие в канон, частью оставшиеся апокрифами. Мы, разумеется, не станем здесь в этом разбираться.

Я хотел бы прочитать один текст только для того, чтобы вы видели, как эта тема житейской мудрости может быть полностью перенесена на мир как мир, т. е. строй совокупно сущего. Это отрывок из Библейской книги, называющейся „Притчи Соломоновы“. Здесь есть глава, в которой Премудрость говорит как бы от себя и о себе. Оказывается, когда Бог творил мир, она уже была с ним, как „художница“. Словно творение мира происходит с таким же искусством, с такой же *софией*, с какой искусный плотник делает свою вещь. В этих вот стихах говорит сама мудрость, или премудрость, София. (Прит. 8:22–31; привожу текст в переводе С. С. Аверинцева[88].)

„*Яхве имел меня началом пути Своего, прежде созданий своих, искони; от века я поставлена, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, когда еще не было бездны, когда еще не было источников, обильных водою; я родилась прежде, нежели устроены были горы, прежде холмов, прежде, чем Он сотворил землю и долы, и начальные крупицы вселенной, когда Он утверждал небеса, я – там, когда Он чертил круг по лицу бездны, когда Он укреплял облака в выси, когда устанавливал источники бездны, когда давал морю предел, дабы воды не преступали уставов Его, когда полагал основания земли, – тогда я была при Нем художницею, и была веселием каждый день, непрестанно радуясь перед лицем Его, радуясь на земном кругу Его, и веселие мое – с сынами человеческими*“[89].

Согласимся, назидательная словесность „премудрости“ и умозрительное общение с Софией премудростью Божией (которой посвящены православные храмы в Константинополе, Киеве и других городах) обращены не к тому уму, который расположен философски. Отстраненное дружелюбие сменяется здесь либо благочестивым послушанием, либо всеохватывающей, всепоглощающей любовью.

Спустимся же с высот Синая и вернемся в эллинские долины, в расположение философов. Первым делом нам придется признать наш *образ* софии *гипотезой* нашей любви к тому, что ведомо лишь богам. Затем придется обратить наше внимание вспять и спросить, *почему*, на каком основании проект (набросанный, например, в „Тимее“) софийного космоса таков, а не инаков, почему „не может быть иначе“ (Аристотель)? В чем *начало*истинности этого истинного наброска, почему этот строй не просто какой-то, не просто прекрасный, а что делает эту красоту *самой* красотой. Таково философское уморасположение, которое мы назвали*эпистрофическим*. Далее, философия, говорили мы, расположена как содружество озадаченных этим вопросом, причем каждый находит искомое основание бескомпромиссно иным. Бескомпромиссно, потому что речь идет о первом, об изначальном, так что или / или, нет ничего промежуточного. Парменид нам скажет, что сам образ сложного космоса и его софии ложен, а единственное, что отвечает самой идее, лежащей в основании всех истин, красот и благ, – единое, тождественное, совершенно завершенное в себе бытие, потому что если бы *было* два (например, теплое и холодное или небо и земля), оба бы *были* в каком-то одном смысле, каким-то одним бытием. Вот и весь космос. Нет, сказали бы друзья-атомисты, никакого космоса и вообще ничего единого нет, а есть, наоборот изначальная двойственность: бытие не более есть, чем небытие, они, так сказать, равноправны для мысли, и всё – это множество единиц бытия, разделенное небытием. Атомы случайно складываются в разные фигуры, – вот и все ваши космические красоты. Нет, скажут друзья-платоники, и еще иначе нет скажут друзья-перипатетики, друзья неоплатоники… Поэтому первое, с чем мы встречаемся и во что мы входим на пути с Синая в Академию или Ликей, – *дилектику*, искусство вести беседу в вопросах и ответах. Так что космос, софийный мир, который Эрот философии, казалось, обретает на одном пути, он полностью утрачивает на перекрестке с другим.

Самый лучший способ испытать, как *утрачивается*София, обретенная, казалось, любящим умозрением, это войти в историю философии. Не так войти, как обучают нас истории философии, а всерьез, всей нашей любовью к софии.

Историческая классификация философских систем, распределение их по школам, направлениям, „измам“ занимает вроде бы нейтральную к этим учениям метапозицию, называемую объективной. Словно историк „воззрений“ сам существует уже не в одном из „воззрений“ на мир, а в самом мире, по ту сторону воззрений, как дух божий витая над множеством „точек зрения“. Но ведь позиция объективного описания, будто бы не причастная миру описываемых объектов, сама принадлежит вполне философски продуманному воззрению на мир, а именно нам хорошо знакомому воззрению, в котором возникли и по сей день существуют объективные науки и которое нам, образованным в нем со школы, кажется просто „естественным светом разума“ (или самой „софией“). В логике этого воззрения сконструированы такие категории, как „объективная картина мира“, „субъективные представления о мире“ и т. д.

Словом, восходя в метапозицию объективного исследователя, возвышающего его надо всеми историческими субъективностями, историк работает по законам искусства особой *софии*, открытой и удостоверенной соответствующей работой философии, например, картезианской (несомненное знание в среде сомнительных фантазий), или лейбницианской (история ментальных миров-монад), или гегельянской (историческая феноменология самопознающего духа)… Прежде чем заняться историческими исследованиями, историк, в том числе и историк философии, научился думать в определенной логике, а именно в логике научного знания. А это и есть его *софия,* мудрость наук Нового времени, отличная от софии-художницы, о которой мы читали в Библии, и обе они отличны от софии как первообраза греческого космоса. Историк философии редко замечает эту трудность: занимаясь, как ботаник или зоолог, метафизическими организмами, он вообще-то должен бы приколоть булавкой и себя со своей объективностью рядом с другими „объектами“ или „субъектами“, и себя поместить в клетку особого „изма“. Или же следует признать равную философскую значимость – всеобщность, универсальность, истинность – других *софий*, а значит, изменить отношение к ним. Их воспроизведение будет объективно только в том случае, если удастся вернуть им свое слово, понять их собственный ум, истинность их собственной софии. Но тогда мы выйдем из плоскости *истории* философии и войдем в пространство *самой* философии, в пространство, где в одной *филии* располагаются разновременные философии, каждая со своим умом, со своим софийным ликом.

Иначе говоря, сколько бы ум в своем философском расположении ни стремился вырваться из своих исторических предрассудков и недоразумений, возвыситься над ними и войти в царство *самой* Софии, окончательного (или изначального) – чистого – разума, сколько бы ни укоренял этот разум в „естественности“ его света, в априорности его первоочевидностей или в неприступности сверхразумного авторитета, он все равно остается в мире схожих порывов, попыток – в положении не „мета“, а „между“, „среди“ аналогичных – разнологичных – метафизических опытов.

Что же, выходит, философские восхождения из „нашего“ (частного) мира в мир (всеобщей) „софии“ – так и остаются событиями „своего“ мира, продуктами исторических обстоятельств и подлежат социокультурному анализу и описанию как черта менталитета, семиотическая фигура, деталь „эпистемы“..?

А если мы оставим метафизические самомнения, включая самомнение научной объективности, и смиренно останемся в междумирии некоего интерсофийного пространства, то – как же быть с*благом?* Если об истинности истины еще допустимы споры, то от *идеи блага*, от ответа на вопрос, в чем наше благо, зависит смысл и целесообразность всей нашей жизни, которая происходит здесь, теперь, при таких обстоятельствах?

Вот ведь что значит потеряться не среди *мнений*, пусть они и развернуты в целые метафизические системы, подкреплены богословским авторитетом или, напротив, колоссальными практическими успехами науко-техники, – а среди *софий*. Куда же философу устремить свое любовное влечение. Но вспомним, уже первое обдумывание

философской *филии* показало нам странность этой любви, как влекущейся, так и отстраняющейся. Часто ведь философское умозрение так и называют – отвлеченным, однако парадокс не в том, что влюбленный отвлекается любовью к одному от всего прочего, а в том, что силою той же любви-филии философ, вспомним, отстраняется от „предмета“ любви, чтобы увидеть его в полноте его собственного бытия. То место, условно говоря, куда философское внимание к своей софии *отвлекает* философскую мысль, место*восхищения, удивления, изумления, вопрошания* – и есть то „между“, в которое помещает нас история философии, если понять ее не как описание мертвых следов живой когда-то мысли, а как философское припоминание, как собрание, симпозиум философий, как место философской встречи разных философий, содружески расположенных к софии, обращающейся к каждому *особым* лицом[90].

Кажется, что „философские начала цельного знания“[91]даны нам раз и навсегда традицией, верой, языком, интуицией… или могут быть герменевтически извлечены прямо из „жизненного мира“ – надо лишь вдуматься, уяснить, разъяснить… Для мысли, настроенной на совпадение с миром, место философии занимает софиология – учение о мудрости, по необходимости – как универсальное учение или толкование – догматичное. Необходимость – это форма единственности бога, мира, разума, истины.

Правда, со всех сторон теперь просачиваются сведения о множестве таких исключительных единственностей, таких миров-мудрости, софий, – что внушает некое беспокойство. Многомирие, многомудрие, отсутствие даже феноменологической универсалии „повседневность“ грозит либо индифферентным релятивизмом словесных игр, либо, наоборот, фундаментальным аутизмом.

Между тем философу стоит принять всерьез эти вести о других „софиях“, не только тех, что знакомы нам из истории, вообще говоря, своей – европейской – культуры. Возможно, серьезное – т. е. выходящее за пределы простой осведомленности – внимание к этим вестям позволит понять философскую значимость их многообразия и припомнить то, о чем давно уже догадывалась и сама европейская философия. Мы не просто обитаем в мире, стоящем в свете некой естественной или сверхъестественной мудрости так, чтобы нам оставалось только просветиться этим светом, вразумиться им. Множественность философски раскрытых (= *мета*-местных, *мета*-ментальных, *мета*-культурных, *мета*-…) обликов софии, раскрытых в логически общезначимых формах „чистых разумов“ (или по меньшей мере, допускающих такое раскрытие), – такая множественность указывает на то, что „свое“, „домашнее“, „особое“ как-то участвует в раскрытии всеобщего, присутствует в нем и даже предопределяет его. Но как могут быть локальные („домашние“) и вместе с тем логически универсальные миры, особые и вместе с тем чистые разумы?

Иначе говоря, дружеское расположение современной, по исходному смыслу и призванию всемирной, философии заводит нас в неслыханное по масштабам междумирие. Наша мысль, всячески определенная, ограниченная, сомнительная, не просто отыскивает путь к истинному миру – там, где, когда и если она этим занята, и если у нее что-то получается, что вовсе не обязательно. Прокладывая этот путь, она – наша „домашняя“ мысль – с самого начала определенным образом уже присутствует в искомом и по мере успехов лишь выясняет это присутствие. Так „наш“ научно-технический мир, чуть ли не выдуманный в XVI–XVII веках, теперь уверенно претендует на звание самой „софии“ мира, предстающей в „естественном“ свете чистого разума. Но ведь так – каждый исторический „раз“ – этот свет (мир) открывался обитающему в нем уму.

Тогда, может быть, философии стоит отвлечься от захватывающего содержания умопостижимых миров и подумать о том, как устроены и как еще могут быть устроены эти миры-софии, а стало быть, как устроена постижимость этих миров, как вообще могут быть устроены миры постижимости. Стоит присмотреться к „искусству“ философской мысли, к тому, откуда эта мысль берет свои основания-начала, как она их „полагает“, как изобретает

свои концепты (производит зачатия), как соучаствует в собственном начинании. Как философ приходит к своим началам (принципам, основоположениям, первоочевидностям, – истинам), которые причиняют и сочиняют мир его мысли, но сами в этом мире не сочинены[92]. И тут исходный вопрос снова встает, только гораздо острее: если философские начала продумываются и каким-то образом обосновываются в качестве того, что, как говорил Аристотель, „не может быть иначе“, в качестве „вечных истин“ или несомненных первоочевидностей, – почему же эти несомненные истины столь же несомненно различны?

Еще страннее: почему мир, поистине и на деле присутствующий в присутствии истинно мыслящего ума (когда мыслящее и мыслимое – одно) – почему эта полная, исчерпывающая энергия бытия остается всего лишь возможностью рядом с другими?

Вернемся, однако, из этого экскурса в исторический мир, вернемся из уморасположения современной философии, теряющейся в мире различных софий нашего глобального мира, поскорее вернемся к нашим греческим пенатам.

В мире много разных специальных софий-искусств, но что же такое, спрашивали мы, софия сама по себе, к которой философа влечет его филия? О чем говорит народная мудрость, предназначенная для всех? Какова всеобщая мудрость, ум, которым и в котором мы понимаем, „как каждому и всему лучше быть“ (Платон. Федон. 97c)[93]. Или иначе: если каждый мастер владеет софией своего ремесла (плотницкого, музыкального, управлением своим домашним хозяйством, кораблем или городом), то какой же умелостью умен ум философа, каково его искусное мастерство, какова *софия* философа?

Вот что говорит Аристотель:

„Мудрость в искусствах (*τὴν δὲ σοφίαν ἔν τε ταῖς τέχναις)* мы признаем за теми, кто безупречно точен (τοῖς ἀκριβεστάτοις) в [своем] искусстве; так, например, Фидия мы признаем мудрым камнерезом, а Поликлета – мудрым ваятелем статуй, подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель, [т. е. „добротность“, совершенство], искусства“ (EN. VI, 7, 1141a5). „Софией“ названа здесь высшая степень мастерства каждого в своем деле, когда мастерство достигает художественной единственности (шедевра).

Ну а сама-то философия, любящее стремление к этой совершенной точности в искусствах, искусна, точна (софийна) в каком мастерстве? В чем ее специальный профессионализм, говоря по-современному?

Ты, спросят сапожники, слесари, инженеры, художники, ученые (математики, физики, социологи, лингвисты, музыканты, акробаты…) – любительница мастерства мастеров своего дела, архитекторов, политиков, поэтов… – твое-то собственное искусство-мастерство каково, в чем оно?[94]

Аристотель отвечает (это продолжение приведенных выше слов):

„Однако мы уверены, что существуют некие мудрецы в общем смысле, а не в частном и ни в каком другом [ὅλως οὐ κατὰ μέρος οὐδ’ ἄλλο τι]“.

Вот так! – Каждый может быть мудр в своем деле, а есть мудрецы „вообще“. „Вообще“ этого ὅλως значит „вполне“, „в целом“, т. е. это „мастера“ в том „мастерстве“ которым сделано или держится всё в целом – и совокупный мир человеческого хозяйства с его мастерами своего дела, и „хозяйство“ самого мира. Ну, разумеется, „бог один иметь бы мог этот дар“. „Такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога“ (Метафизика. 983a10). Однако (продолжим цитату) всё же есть такие мудрецы, как Гомер говорит в „Маргите“:

Боги не дали ему землекопа и пахаря мудрость,
Да и другой никакой.

Итак, ясно, что мудрость – это самая точная из наук (ὥστε δῆλον ὅτι ἀκριβεστάτη ἂν τῶν ἐπιστημῶν εἴη ἡ σοφία» (EN, 1141a15).

Это может быть, и ясно, но из того, что кому-то не дали никаких «мудростей»-умений, яснее отнюдь не становится, чем же и как же занят этот человек, обделенный «частными» мудростями. Маргит – герой комической поэмы (Аристотель, конечно, знал ее), единственный сын богатых родителей, отличался глупостью и поразительной самоуверенностью:

Многие знал он дела, но все одинаково плохо[95].

Таково, признаемся, крайне двусмысленное положение философа – между божеством и самоуверенным дилетантом[96]. И чем больше «софий» (теперь уже «самих по себе») открывают нам наши истории философий и «мудростей» разных культур, тем беспомощней оказывается наше универсальное дилетантство. Иными словами, чтобы не оказаться Маргитом, тем более смешным, чем более мудрый вид придает он своему дилетантству (а надежнее всего выдать свою невразумительность за эзотерическую сверхразумность), необходимо уяснить софийность самой философии, свойственное ей и производящее ее искусство-мастерство, форму, делающую мысль философской.

Мы видим, что мысль, обращенная к миру, предполагает саму возможность умопостижения, т. е. некий *образ*, который был бы одновременно формой мысли (мысленной, идеальной формой) и формой-устройством сущего, чтобы внимание ко всему сущему в целом, и само это сущее в целом каким-то образом могли совпасть. Ведь такое совпадение мы и называем истиной. Вот этот момент может быть наименован софийным моментом. То есть философия выясняет, когда и как мысленное построение (говоря прямо, – выдумка) может мыслиться как вещь. Например, уже геометрические фигуры или числа ведут себя по своим законам, как если бы они были независимыми от мысли существами. Пифагорейцы и некоторые платоники считали, что это и есть искомая реальность сама по себе. Ведь то, что воспринимают чувства, изменяется, течет: восприятие есть, но за «что» восприятия отвечает мысль. Поэтому, всматриваясь в восприятия, мы ищем в нем черты, как мы говорим, умопостижимые, умозримые. Еще один момент, который мне тут важен, это идея того, что софия, как устроенность мира, как *замысел*художника, это замысел прекрасной вещи (недаром Аристотелю пришли на ум Фидий и Поликлет). Прекрасная не только потому, что перед нами что-то вызывающее восхищение, а по гораздо более простым критериям. Мы говорим, что эта табуретка прекрасна, потому что она хорошо сделана, там всё подогнано так, как надо, она годная табуретка и потому пригожая. Красота, говорит Платон, – это прямое, круглое, твердое, правильное[97]. Но Платон не кубист, он имеет в виду идеальные формы, фигуры зримой правильности и точности, свободно переходящие в логические определения. Софийно совершенное искусство самого бытия проступает для мысли в идеальной определенности формы, как строгие пропорции музыкальных интервалов определяют космос музыкальных гармоний, как Евклидовы «Начала» (по-гречески, Στοιχεῖα – Элементы) определяют построение пяти правильных многогранников – элементарных тел умозримого космоса, по Платону (см. «Тимей»). Вот почему не знающим геометрии был закрыт вход в Платонову академию.

Почему это для нас важно и как это помогает решать некоторые исходные наши затруднения? Конфликт между бесконечным множественным разнообразием разного рода вещей, которые одни, на наш взгляд, красивы, другие некрасивы, – если их увидеть в устройстве целого, то ни одна вещь не может быть некрасивой и ненужной, если это целое охвачено формой и пронизано числовыми отношениями. Тут, как мы говорим: «Из песни слова не выкинешь». Даже отвратительное существо – стоит его вытащить из целого, как само целое станет отвратительным, ущербным.

Филия философии, говорили мы, обращена к бытию, к сущему в целом. Это значит, во-первых, не к множеству, которое мы перебираем и не можем успокоиться, потому что никогда всё не соберем, но и не чему-то самому по себе прекрасному, красивому, одному, поставленному на место множества или рядом с ним. Такое многое-как-единое мы некоторым образом можем наблюдать и изучать в произведении искусства, которое всё – огромное количество всякого рода деталей, но это такое их соединение, софийное соединение, когда все детали на своем месте и они все необходимы для того, чтобы целое было видимо как бы поверх множества деталей, помимо них. Вы хорошо знаете: чутье или вкус художника, поэта или живописца говорит ему, что можно картину испортить, имея в виду ее улучшить. Главное – уловить момент, когда – всё, больше не трогай. Или: всё еще не то, всё еще не то, потом – всё. Но это не значит, что я на место огромного количества слов в стихе или штрихов и мазков на картине поставил что-то одно, чистое, голое и т. д. Нет, они все складываются как слова в песне, из которой ни одного слова нельзя выкинуть.

Можете наблюдать это у очень многих поэтов, и они говорят об этом. Возьмите черновики Пушкина. Что может быть более легкого, как бы сложившегося прямо здесь, на лету, чем пушкинский стих? А вот его черновики – это черная работа. Для того чтобы стих получился легким, приходится тяжело работать. Человек вроде бы сказал то, что нужно. Мороз и солнце – день чудесный или день веселый? Какая разница? Нет, не «веселый», не годится, не то, не о том. Может быть страница исчиркана в поисках одного-единственного слова, потому что оно нужно здесь, и ничего другого. «Поэзия – та же добыча радия, в грамм добыча, в год труды, изводишь единого слова ради тысячи тонн словесной руды» (Маяковский). И это правда. Это значит, что вещь становится софийной, когда в ней множество всяких деталей, но каждая на своем месте, ни прибавить, ни убавить, потому что без этой черты она так же безобразна, как и отдельная деталь без целого. Это значит, образ целого – *единственность*, образцовость, уникальность, каковой обладает художественное произведение.

Немного начинает проясняться, каким же образом мы можем вот это бесконечное множество существующего охватить вниманием, которого требует от нас задача философской филии, – единым вниманием, не уничтожив многое, и в нем не растерявшись, не распылившись, охватить целое. Возникает гипотеза, что имеется некий единственно мыслимый склад сущего, который позволяет усмотреть это сущее в целом, точно так же как мы усматриваем целостность художественного произведения, несмотря на множество деталей этого художественного целого. Между россыпью неуловимо изменчивого множества и парменидовским сосредоточением мыслящего взора в точке самотождественного единства возникает *образ*единственного в своем роде художественно-математического произведения, – предположение, внушающее нам надежду, что мы сможем увидеть, понять, как это возможно – схватывание множества в единстве. Возникает схема (об этом схематизме мысли мы подробно узнаем от Канта), чувственно-мысленный образ устройства, склада. Вот мир как-то сложен, слажен, сопряжен, и греческое слово «гармония», которое у нас обозначает очень приятные вещи, означало, как и положено у греков, не эти «изящные» штучки, а гораздо более грубую, но гораздо более точную вещь. Гармония – в русском языке есть слово того же корня, это *ярмо*, которым впрягают двух быков в одну повозку. Гармония – это стык, как когда мы собираем вещи без гвоздей. Можно дом построить без гвоздей: – мы вырубаем в одной балке отверстие и подгоняем туда другую балку. Дом, построенный таким образом, гораздо более прочный, чем гвоздями сколоченный. Гвозди все гнутся, а эти пазы и сопряжения уже не колеблются. Вот таким образом устроенное, гармонизированное, т. е. сопряженное, целое может быть увидено, если мы научимся видеть его устройство. Как видим, мы не далеко ушли от *софии* корабельного плотника.

Два понятия давно появились у нас на горизонте. Одно понятие – *космос,* другое – *логос.* Присмотримся к ним поближе в новом контексте, в связи с *софией* и *образом*математической красоты. *Логос,* мы уже заметили, имеет прямое отношение к логике, она выросла на семантическом поле этого слова –

от *слога* до*силлогистики.* Что такое греческий «логос», мы пока не знаем. На латынь это слово переводится ratio, и дальше на русский язык переводится как *разум* (иногда *–основание, понятие, смысл).* Чаще всего «логос» переводят *как разум* – и вводят в большое недоразумение, потому что *логос,* конечно, имеет прямое отношение к разуму, но переводить его этим неопределенным словом ни в коем случае нельзя, потому что греческий *логос* присущ не вообще какому-то разуму, а тому, что греки именовали *нус* (νοῦς), а между*логосом и нусом* особые отношения, возможно, не совпадающие со схожей парой, *– рассудок и разум.*

Но оставим пока логос в стороне. Поговорим о *космосе.*Мы уже знаем, что космос имеет отношение к тому, что в русском языке звучит в слове «косметика», *–украшение.* Не вселенная, а красота. Косметическое искусство – это искусство украшать. Когда говорится о том, как какой-нибудь Агамемнон, перед тем как начать сражение, выстраивает войско, то он это войско*космизирует,* выстраивает и называется поэтому «устроитель народов».

Пифагор, сказано[98], первым перенес *космос* на всё в целом – *из-за порядка в нем.* Порядок – это «таксис», тоже известное вам слово. Космосом названо целое, потому что в этом целом порядок, устроенность, благочинность (переводит А. В. Лебедев слово κοσμιότης, *космичность),* дружба. Следовательно, помыслить, понять, узнать что бы то ни было в его собственном бытии возможно, уяснив его место (чин, назначение) в содружестве всего сущего таким умом, который сам дружествен космосу, поскольку мыслит его сообразно его порядку.

С другой стороны, слово «логос» (λόγος), о котором мы тоже уже говорили, но теперь прислушаемся внимательней[99]. В греческом языке глагол λέγω *(лего)* – это *говорю, говорить.* Но в греческом языке слов, которые означают «говорить», наверное, штук пять. Эпос, мифос, фазис – это тоже речь, слово разного жанра. Какой же характер речи передается вот этим*логос?* Мы можем немножко узнать об этом, если обратим внимание на то, что когда Сократ пристает к другим со своими настырными вопросами, – он хочет, чтобы человек «дал бы ему *логос»,* т. е. *отчет,* как это правильно переводят. Дал бы отчет, что он имеет в виду, когда говорит о красоте, о мужестве, о справедливости… Одно дело, когда я знаю, что такое красота, а другое дело, когда я должен еще *логос* дать об этом, т. е. ответить на вопрос, что такое красота. Тогда я буду строить *логос.* Это такого рода речь, когда нами дается отчет о чем-то. У Эсхила есть трагедия «Персы», которая повествует о поражении персидского царя Ксеркса в Греции. Действие происходит в столице Персии, где ждет своего мужа царица Атосса, и вот с поля (тут с моря) битвы приходит вестник, и должен огорчить ее, сообщив, что Ксеркс потерпел поражение. Но для того чтобы не очень огорчать, он сначала описывает соотношение сил и рассказывает, сколько было кораблей таких-то и таких-то у персов, сколько у греков и т. д. Вот логос-отчет. Так кончается это описание: «Вот таков *логос».* Таков подсчет, даже так переводят. Это же самое слово имеет еще другой смысл, который вам будет понятен, если вы примете во внимание, что этот же логос стоит в известном нам слове «аналогия». Переводить на русский язык это следует словом «пропорция», т. е. равенство отношений. Значит, логос может быть еще переведен и понят как отношение. Отчет, отношение, вот такого рода смыслы. Значит, когда я описываю это соотношение сил войск, даю отчет об этом, то я даю в словесном отчете отношение между вещами.

И последний момент, который связан уже с этимологией слова «логос», и в обыденном языке это значение было уже забыто к тому времени, которое мы рассматриваем, т. е. VI и V века до н. э. Но тем не менее в памяти слова оно сохранилось. «Λέγειν» означает *собирать.* Так же точно, как мы говорим о слогах – ребенок учится читать по слогам. Корень тот же – «лог». У Гомера, например, когда кто-то отправляется собирать хворост, он идет «легейн». Замечательная строчка есть в «Илиаде» (воспроизведу по памяти), когда Ахилл вступает в действие, после того как Гектор убивает его друга Патрокла. И когда Патрокл убит, по нему устраивается траур. Описывается погребальный обряд, который состоит в том, что его

сжигают, кремируют на большом костре из бревен, а потом, когда всё уже сожжено, пепел отметают и собирают его кости так, чтобы они сохраняли контуры фигуры, и в таком виде хоронят. И вот когда рассказывают о том, как они будут это делать, обливаясь слезами и вином, они говорят, что «соберем кости вместе, все хорошо различивши». Эта строчка Гомера чрезвычайно значима, чтобы понять, что логос означает не просто собрание в кучу, а такое собрание, которое одновременно разбирает. Собрание разбирающее. Так же точно, как в этом отчете мы тоже всё собираем вместе и различаем, каких там кораблей столько, столько и т. д.

Вот сколько смыслов в этом логосе. Как вы видите, это слово означает речь, высказывание, построенное так, что в нем дается отчет о строгом соотношении того, о чем отчет этот делается, и так, чтобы всё это было собрано и разобрано, т. е. отчетливо. Есть и в латыни аналог этому собиранию, корень будет тот же самый – leg. Собрание – collegium, собирание – collectio. А кроме того лекция, lectio, чтение. Есть по-немецки слово «lesen», которое переводится «читать», но которое тоже означало «собирать». И сейчас, если вы покупаете бутылку немецкого вина, там будет написано «Auserlesene Weine», т. е. «отборное вино». Сбор винограда означает, что я его собираю и вместе с тем разбираю, сор тирую. Всё это мы должны иметь в виду, когда мы думаем о слове «логос».

Теперь мы должны понять, что когда мы встречаем тексты Платона и Аристотеля в переводе, где нам предлагают один и тот же невразумительный «разум» (а в том, что такое разум, уже никто от нас отчета не требует), а там стоит *логос*, который может быть переведен как отношение, удел, понятие, определение, смысл и еще множеством разных способов, то мы утрачиваем просто важнейшие философские тексты. А философский текст – это точный текст, из него тоже слова иной раз не выкинешь. Стало быть, не зная греческого языка хотя бы в той мере, чтобы увидеть, какие там греческие слова на месте русских стоят, просто будете бродить по поверхности и больше ничего.

Мы видим, что софия, как не просто умение человека, а вот этот вот образ целого, который я могу мыслить, как задачу – возможность этого предположена тем, что перед нами образ,

во-первых, чего-то целого, прекрасно сложенного, когда всё есть, и есть только то, что нужно;

это, стало быть, во-вторых, космос, строй, порядок,

и, в-третьих, есть еще возможность помыслить этот строй в строе собственного ума и дать отчет обо всем этом в речи.

Вот, собственно, и всё – как задача, конечно. Это дает нам повод надеяться, что это выполнимо. Вот в каком смысле, вот куда мы должны направить свое внимание, чтобы увидеть, как это может быть выполнено. Во-первых, связь всего в целом мыслится как своего рода произведение, художественное произведение (*изваяние*– говорят неоплатоники). Во-вторых, это художественное произведение предполагает соответствующее построение мысли в уме. В-третьих, это мысленный космос может быть выражен в космосе логоса, в речи о нем. То, что я вам рассказал, во многом могло бы дать ключ к пониманию Гераклита, у которого, как вы знаете, *логос* – это целая тема. Его фрагмент: «Внемля не мне, но этому логосу, должно согласиться: мудрость (*софия*) в том, чтобы знать всё как одно»[100]. Видите, какое интересное противопоставление: не меня, а логос – как будто логос говорит сам за себя. Теперь мы можем понять, в каком смысле моя речь может быть как отчет уже не моей речью, а речью-складом самого этого космоса.

Теперь мы обращаем внимание, что не просто всё одно, а *как* всё одно. Вот это *как* и есть *космос* и *логос*: космос как то, о чем, и логос как то, в чем сказывается мысль, в которой всё как-то собрано в одно. Вот это «как» и есть то, что в философии (не в силлогистике) называется*логикой*. Можно сказать космо-логикой (не космологией) или онтологикой, хотя тут нужны будут сложные пояснения и уточнения.

Как бы там ни было, готов проект, мы не знаем, как это делать, мы не знаем, где найти эти элементы космоса, но нам дан проект. Нам дан проект даже того, что там внутри может быть, какие науки, как нам двигаться.

И вот что надо сразу же заметить: этот *космологос*устроен иначе, чем та безмерная, однородная Вселенная, в которой мы живем и с которой имеет дело *логос* наших – *логий* – космологии, физики, механики, геологии, биологии, а также психологии, антропологии, социологии… Именно *логия* этих наук устроена иначе, а соответственно, ничего похожего на античный *космос*здесь не вырисовывается. Иначе поэтому будут устроены науки, иначе будет устроено отношение между знанием и научной практикой и т. д. Всё будет иначе, потому что изменилось это звено софийно-космично-логичное… Конечно, очень важно понять, почему и как это произошло, каким образом изменяется способ складывания мира (логос) и соответствующий ему космос. София как бы открывается иначе, иным лицом навстречу иначе устроенному умозрению. А пока у греков мы видим: *космос* (украшение), *логос* (склад), *идея*(мысленный вид), *ейдос* (форма) другие, чем та вселенная, с которой имеет дело «логос» нашей экспериментально-математической космологии и науки вообще. Для греческого ума этот безмерный космос был бы скорее именно акосмией, близкой к хаосу, несмотря на все его законы.

Последний момент. Мы с напряжением выяснили общие черты этого проекта – космологический проект, так его будем называть. И переход от предшествующей стадии к философской стадии мы можем охарактеризовать как переход от архаических космогоний к космологии. То есть вопрос не в том, как порождается одно другим, а как устроено сущее.

Теперь другой вопрос: какое отношение имеют к этому семь мудрецов? За что они были названы мудрыми? Среди них всегда есть Фалес, Солон, Питтак… а дальше будут меняться.

Мне важно, в каком смысле работа этих мудрецов-политиков относится к философии. Немножко я уже об этом говорил. Эти самые мудрецы, отличившиеся доблестью в государственных делах, доблестны потому, что они ввели в устроение *полиса* работу *логоса*. Не просто традиция, не просто случайность, а работа логоса. Закон, номос – он должен иметь структуру*логоса*, а именно: он должен быть такой, что я могу дать отчет о нем, ответить на вопрос, почему так, а не иначе? Не просто так от века велось, или вот так установим и будем так считать. Я как законодатель должен ответить на вопрос, почему так законно, почему так справедливо? То есть вместе с философией возникает если не наука, то особая сфера городской жизни – политика[101]. До этого никаких политик не было, все жили по законам традиционных обществ. Но вот возникает проблема: а как правильно, что такое равенство, что такое «*изономия*» – равноправие? Всем одинаково, или пропорционально и т. д.? Что такое правосудность-справедливость? Возникает мысль о политическом устройстве, о законах. И в этом смысле политика как дело мудрецов включается некоторым образом в философию как размышление о том, что ты устраиваешь, но и не включается, потому что речь идет только о полисе, о человеческих делах. И тогда мы понимаем, о чем говорит Плутарх, когда он говорит про Фалеса, что мудрость одного только Фалеса расширила кругозор за пределы полезного, другим же имя мудрости дано за доблесть в государственных делах. Фалес взор свой за городские стены перенес, на устройство «космополиса», так сказать, на «государство» всего. Он просто астроном, помимо того, что был государственным деятелем. В этой мере он, действительно, расширил горизонт, но остался при этом мудрецом, потому что вот это самое отношение второго порядка – не просто умом организовывать вещи, но и взглянуть на то, чем и как, взглянуть на сам логос логическими глазами, это и есть следующая ступень становления философии. И здесь у нас два уже знакомых нам героя – Гераклит и Парменид, а уж потом, благодаря им, впервые возникает фигура Сократа, который не столько занят тем, как устроено то или другое, сколько самим устраивающим, самим логосом, умом, самой способностью что бы то ни было понимать, мыслить, устраивать и т. д. Вот когда обращают внимание на этот «устраивающий» инструмент, который уже перестает что-то устраивать, поскольку думают о нем, тогда мы

возвращаемся к тому, с чего мы сегодня начинали: уже мы не доказываем, не устраиваем, не приказываем, а обращаемся к источникам. Что такое логос, откуда он, чем он держится? Как и космос – на чем держится?

Чрезвычайно любопытно, что в этом свете возвращения к началу мы лучше понимаем, почему с Фалесом или Анаксимандром связано начало философии. Мы это понимаем, когда видим, что вот это начало типа воды, воздуха, огня или, самое главное, неопределенного, беспредельного Анаксимандра – это начало имеет вот какой смысл. Способ устроения мира, предшествующий, т. е. свойственный мудрости мифа, он не уничтожается, мы ни в коем случае не переходим от мифа к научному мышлению. Он только одно делает – возвращается к своему началу, к тому, откуда всё это происходит, где еще ничего не было.

Вы помните, что мы определили возникновение философии, так сказать, геософским образом, что это встреча разных мудростей, разных космогоний, разных теогоний в одной голове, которая задается вопросом: а если это всё такое разное, то что же у них общее? Общее может быть только начало, исходное. И тут мы узнаем с большим интересом от историков религии и мифологии, что вода Фалеса – это не вода, не жизненная влага, не туман. Мы обнаруживаем, что за фалесовской водой стоят некоторые первобожества во всех окружающих религиях, египетской, вавилонской, которые суть воды, вода. Лучше всего, пожалуй, это сказано в известном вам начале Библии: земля же была безвидна и пуста, и дух Божий носился над нею. Вот эта вот земля безвидная и пустая и мрак там вокруг – это и есть первичное состояние, которое лучше всего передается греческим словом «хаос». Для начала мы (эллины) все эти разные здания мифов и мудростей народов возвращаем в это начало, растворяем в эту воду, в этот неопределенный туман, «аэр», и теперь говорим: а как вообще можно построить что бы то ни было – так, чтобы мы могли следить за этим устроением, т. е. космологично? Теогония, условно говоря, топится в этом фалесовском океане, а из океана мы уже сами космологично выстраиваем возможный мир. Он имеет характер возможного.

Лекция 8
Стихия начинаний

Когда ничего еще не было…

Философское внимание, говорили мы, обращено к началам. К первым началам, уточняет Аристотель и добавляет: сущего, поскольку оно сущее. И вот что еще говорит в связи с этим: «Снова и снова: издревле, и сейчас, и всегда ищут и всегда встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т. е. что есть сущее в существе своего бытия» (Метафизика. VII. 1 $1028b^2$). Я передал целой фразой «сущее в существе его бытия» простое греческое слово οὐσία (usia). Это слово означает у Аристотеля нечто единично существующее, некое «что», но понятое в целокупности его бытия, вместе со всем, что ему присуще. В обиходном греческом слово это означало «земельный надел», «имущество»: утратить *«усию»* – имущество, состояние – значит разориться. У Аристотеля же речь здесь о самом бытии, чем располагает некое существо, чтобы быть; утратить «усию» значит вообще пропасть. Так вот, ответить на вопрос, в чем же заключается для каждого существующего существо его бытия (не только «что оно такое?», но и «что вообще делает его существующим?»), – ответить на этот вопрос оказывается трудным делом, потому что неизвестно, с чего начинать. Пытаясь ответить на вопрос, что значит «бытие» вообще, что значит быть, непонятно, где, в чем, на каких путях искать это средоточие – *начало,* определяющее каждому и всему вместе то самое, благодаря чему оно есть. Есть и есть, о чем разговор…

Мы сказали «благодаря чему» и тем назвали другой оборот начала: *причину.* Причина тут имеет смысл не причинения действия, как мы привыкли. Греческое слово αἰτία (aitia)

означает то, чему обязано событие, благодаря чему что-то происходит, кто или что несет за него ответственность. Так преступник ответствен за преступление и подлежит суду, но так и слава героя – причина сочинения ему хвалебной песни. Вот мы и спрашиваем: чему обязано сущее своим существованием, что за начало начальствует в событии существования сущего – каждого отдельного и всего в целом? Ясно, что если речь идет о бытии *просто,* то и начало его *первое,* поскольку не о чем-то в существовании сущего мы спрашиваем, а о нем как таковом. Трудность же в том, что если предположить некое начало, раньше, первее бытия, то оно снова *есть,* и мы не вышли за пределы бытия, если же не выходить за эти пределы, получится, что бытие начало самого себя или просто безначально, ну как мы и говорили: есть и есть, чего спрашивать.

Конечно, всё существующее в мире, не существует поодиночке (разве что мы последуем за Демокритом с его атомами, единичками-формами, словно алфавитом, из букв которого случайно, то есть без причины складываются тексты мира), и наш вопрос – вопрос философии – относится к миру как началу и причине самого себя.

Забудем на время, что мы-то с нашим вопросом все-таки как-то расположились, значит, где-то вне мира, вне бытия и рассматриваем зрелище сущего, находясь вне, в каком-то зрительном зале небытия, – забудем, говорю, об этой странности и всмотримся в зрелище.

Перед нами прежде всего мир нашего человеческого хозяйства, где есть науки, искусства, политика, религия, праздники, домашняя жизнь… В чем же начало этого многоразличного мира и каждого из занятий: что такое «наука», «искусство», «политика», «религия»?.. Что такос всс это хозяйство, *имущество* бытия человска, надел или удел человечсский? И что такое само бытие человеческого мира в мире, простирающемся за его горизонтом. Есть ведь еще стихии, есть различные «природы» – растения, животные… Есть, возможно, боги.

Как же взять во внимание всё это и каждое в нем? Это было бы невозможно, если бы такое внимание не входило с самого начала в существо человеческого присутствия в мире: оно предполагает присутствие и мира для человека, всего мира с его природами и богами – в человеческом мире. Человеческое внимание неявно и сразу включает в *свой* мир *весь* мир, который сразу же опознается как мир человеческого хозяйства, где есть неподвластные человеку, стихийные или демонические силы, но силы эти включены в хозяйство как сотрудники в нем, надо только научиться с ними общаться. Я говорю, разумеется, о мире мифа. Миф это не выдумки о мире, это способ сразу же присвоить мир, сделать его своим от начала и до конца. В мире мифа есть страшное, грозное, хитрое, но нет ничего постороннего, чужого.

Человек не только обитает сразу в присвоенном мире мифа, но и рассказывает себе о нем. Таковы древнейшие*теогонии*, повествующие о происхождении мира и дающие каждому генеалогию мира, смысл и назначение населяющих его существ, вместе с человеком ответственных за продолжение существования…

У Гесиода есть две эпические поэмы: «Теогония» и «Труды и дни». Первая вводит человека в божественное хозяйство мира, рассказывая «с самого начала» его происхождение и распределение божественных должностей, противоборствующих сил, значимых событий, а вторая вписывает в это хозяйство малое хозяйство человека, которое подлежит встраиванию в божественное хозяйство со сменой времен года, движениями стихий, плодовитостью земли и скота… В отличие от эпоса Гомера, эпические поэмы Гесиода назывались *дидактическими,* они суть учебники мира и жизни в нем.

Так что когда философия задает свои вопросы о первых началах, она не начинает с начала, работа давно уже сделана. Философ вместе со всеми уже знает свой мир, он, стало быть, не столько ищет неведомое, сколько присматривается к давно известному, но почему-то переставшему удовлетворять мыслящее внимание.

…История греческой – и всей европейской – философии начинается с Фалеса.

«Большинство первых философов, – рассказывает Аристотель, – считало началом всего <…> то, из чего состоят все вещи, из чего как первого они возникают и во что как в последнее они, погибая, превращаются» (Метафизика. I. 3, 983b7). Первое, должны мы заметить, что отличает философа от певца теогоний, – рассмотрение возникшего мира *вместе* с его возвращением к началу. Тогда это *целое,* необозримое в бесконечных рассказах, мыслится как что-то одно в начале-и-конце – как возможность.

Фалеса Аристотель считает основателем (ἀρχηγός (archegos) – можно перевести *предводитель, начальник, первопричина)* такого рода философии, и он утверждал, что это («из чего и во что») – *вода.* «Потому, добавляет Аристотель, он и заявил, что земля на воде» (там же. 983b20-23). Аристотель (а за ним множество историков философии) начинает гадать, почему бы это Фалес (мудрец и философ) мог прийти к такому странному заключению. Что такое «вода» в этих космогониях-мифах? А что такое миф? Будет лучше, если мы не станем отделываться от «первых философов» их мнимым мифопоэтическим мышлением. Но не стоит и откладывать их «представления о мире» в сторону как домыслы несмышленышей, не стоит и брать на веру без понимания. Лучше, если не понимаем, оставить под вопросом.

Но мы не станем теряться в догадках, а лучше обратим внимание вот на что. «Некоторые же полагают, замечает Аристотель, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения, и первые размышлявшие о богах, держались именно таких взглядов на природу. Океан и Тефию они сделали родителями возникновения». Речь идет о следах некой теогонии в «Илиаде» Гомера (Песнь XIV)[102]. Генеалогия мифа запутанная, да нам и не нужная, нам нужно событие *начала*.

Следуя ссылке Аристотеля на «древнейших», мы с удивлением увидим, что в начале едва ли не всех ближневосточных теогоний находится некая водная стихия, точнее, конечно, пара родителей, воплощавших соленые воды моря и пресные воды рек. В шумеро-вавилонской теогонии «Энума Элиш» (II тыс. до н. э.) читаем:

Когда вверху небеса именованы не были,
А название суши внизу еще не мыслилось,
Когда только лишь первородный Апсу, их сотворитель,
И Мумму, и Тиамат – та, что всем дала порожденье,
Воедино свои смешивали воды,
Когда не было никакого болота,
Островка никакого еще не возникло,
Когда ни один из богов не создался,
Ничто по Имени не было названо,
никому не был присужден жребий…[103]

В Египте мы также находим в начале великий океан – Нун. «Первой парой был Нун и Наунет, первобытный, бесформенный Океан и первобытная Материя; второй парой были Хух и Хахухет, Беспредельное и Безграничное, затем шли Кук и Каукет, Тьма и Мрак, и, наконец, Амун и Аманет, Тайное и Сокрытое…»[104]

А вот начало Торы, Пятикнижия, первой части Библии. Здесь говорится (привожу современный перевод):

«1. В начале сотворения Богом неба и земли <то есть до сотворения>.

2. <Когда> Земля была смятение и пустынность и тьма над пучиною, и дуновение Божье витает над водами»[105]. Здесь, правда, с самого начала присутствует творец, но само начальное состояние описывается сходным с другими ближневосточными космогониями образом.

Тоху ве абоху, пустота и смятение, тьма над пучиною… Помимо стихий, первобытное начало заключает в себе – и это нельзя упускать из внимания – еще и касание доначальной бездны. Отсюда смятение не человека даже, а самого мира, словно заглянувшего сюда в ужасе, страхе, изумлении, восхищении… Что называется Mysterium Tremendum, внушающая трепет Тайна, испытывание священного ужаса-восторга[106]. Нам, говорю, не стоит забывать этот библейский опыт начала, когда мы читаем в рассудительной прозе Аристотеля о стихиях первых философов – воде, воздухе, огне. Речь отнюдь не о гаданиях примитивных естествоиспытателей, философ – древний или новейший – возвращаясь умом к первым началам мира, как бы заглядывая за его пределы, входит – мысленно – в неприступную область начал всего сущего, где ничего еще нет («тогда ничего еще не было»). Мало того, вдумываясь в первые начала мира, всегда так или иначе уже известного, устроенного, хорошо приспособленного для жизни, – иначе говоря, осмысленного, философ спрашивает о началах этого смысла, о том, значит, где смысл граничит с бессмыслицей, безумием[107]. Тут уже какой-то предельный парадокс: вдумываясь в то, чем осмыслен мир в целом, мы должны – в нашем уме – мысленно, умом выйти за пределы этого все осмысливающего ума, некоторым образом сойти с ума, чтобы доказать себе его умность. Но из какого начала вне ума можно вывести всеосмысливающий ум? А если нельзя, то как же ум может доказать себе свою умность?

Мы живем в мире, где неоспоримым, кажется, способом его понимания стало научное познание, поэтому и древние тексты толкуем так, будто в них говорят наивные, как дети, первоученые. То, что мы *уже знаем*, они *еще не* знали и говорили примитивно, гадательно, спекулятивно… Наши гносеологии, методологии исследуют устройство средств, правил, логических форм познания, но философ и здесь, в мире, освоенном наукой и техникой (можно сказать, в мире научно-технического мифа), озадачен другим: его внимание обращено не к устройствам познающих орудий научного разума, а к*началам* разума, осмыслившего мир как научно-технический. Философское удивление отнюдь не только удивление перед трудностями или парадоксами теории – как, например, в начале XX века математики удивились парадоксам теории множеств (парадоксы, известные и грекам: если человек говорит «человек лжец по природе», сказал он правду или нет? если да, то он лжец, если нет, то он прав), а физики – странностью квантово-механического мира (в микромире физическая система может находиться только в дискретных состояниях, как бы перескакивая из одного в другое; а инструмент, с помощью которого это состояние определяется, изменяет его действием измерения). Но парадокс, вызывающий философское удивление, другой. Это не противоречие, обнаруженное в началах теоретической «доксы», это *условность* – т. е. неистинность – теоретической картины мира как таковой, не потому что она недописана или неправильна, а потому, что она*картина* (об этом речь еще предстоит). Когда научный разум обращается от своих познаний, открытий, изобретений вспять, к своим началам, иными словами, когда он философски озадачивается собою и своим миром, он и тут исполняет акробатический номер: высовывает голову за пределы своего мира, заглядывает за самого себя. Открытие, которое он делает тут (при удаче), это открытие мира, *поскольку* он в теоретическую картину *не вписывается*. Не пока еще не вписывается, а словно вообще отвергает теоретическую картинность как адекватную бытию мира, т. е. изначально неистинную. Следовательно, так – теоретической картиной – мир вообще не знается.

А это значит: там, за миром научных картин, как бы *по ту сторону* всего нашего научно-технического мира, всего мира этим миром так или иначе определенного, обусловленного, словом, – по ту сторону «нашего» науко-технического мира, – там, говорю, остается возможность какой-то *иной* осмысленности, и, следовательно, *иной* возможности *быть* осмысленным миром. Иначе говоря, ту роль, которую для греческих философов играли древние теогонии и космогонии, для современной философии играет наш научно-технический мир. Наш, рискну сказать, – миф; да, этот насквозь рационализированный, снабженный научными исследованиями, подсчетами и

расчетами мир – для философии то же самое, чем был для эллинских философов V–IV веков до н. э. – миф.

Итак, повторим. В философском возвращении к началу (из мифологически осмысленного мира к его началу) мысль подходит к *пределу*, «когда ничего еще не было», чтобы встретиться с чем-то (или кем-то) таким, «от коего все родилося».

Не в теоретическом отвлечении подходит философствующее вопрошание к этой границе *всего*, а *всем* существом мыслящего, сознающего и охваченного предельным изумлением человека. На современный лад можно сказать: в предельной *экзистенции*. Или иначе – в предельном самотрансцендировании, что значит – в исхождении из самого себя (изумлении, восхищении) по ту сторону своего мира (мира как освоенного), за пределы своего ума, своего сознания (трепет над бездной). Только, чтобы сразу не сбиться с философского толка, надо ясно сознавать, что выглядывает здесь за пределы самого себя и своего мира именно ум, мысль, а не экстаз откровения, и трансцендирует ум в зияние, когда ничего еще не было, ни мира, ни богов, ни самого осмысливающего мир ума[108].

Изумление философии выходит из ума, которым постигнут постижимый (=умный) мир, чтобы удивиться ему, умопостижимому миру. Но оказываясь как бы вне ума, этому изумлению нечем мыслить. Человек всем существом витает над бездной, тонет в пучине, открытой им в недрах ясного мира. Его уморасположение здесь не многим лучше положения титанов греческой мифологии в тартаре, куда их низвергли олимпийцы. Только такое изумление ума начинает философию в собственном смысле слова. Умонастроение философии, ее *удивление* и *филия*-любовь только тогда отвечают философскому уморасположению, когда наполнены этим первобытным смятением, восторгающимся ужасом. В философии – древней или новейшей – внимание человека возвращается к той границе, где членораздельная речь (логос) постижимого мира впервые рождается из глухого молчания и снова погружается в него, словно испытав ложность – уже не «речи изреченной», а самого мира, развернувшегося определенным образом.

Вот ведь куда мы попали: туда, где ничего еще нет. Разве нет?! Тут все же вовсе не отрицание, тут кое-что есть, есть *вопрос*. Тут – вне мира, вне ума – стоит вопрос. *До*какого бы то ни было начала бытия, мысли, языка стоит этот вопрос о начале, мы нашли искомое первоначало, – это сам вопрос, начало как вопрос, вопрос как некое первобожество, рождающее мир, – вот начало философии.

Благодаря В. В. Бибихину я нашел по меньшей мере один космогонический гимн (то есть песнь ритуальную, соучаствующую в ритуале миротворения), причем из древнейших, где песнь не только начинается вопросом (это традиционно), но и возвращается к нему в конце, словно весь творимый мир только гадание. Это 129 гимн X мандалы «Ригведы»[109].

Поскольку я ни в малой степени не являюсь специалистом, процитирую перевод и толкования текста В. В. Бибихина[110]:

Не-сути тогда не было, ни сути,
Пространства не было, ни неба над землею.
Что там таилось? где? под чьим покровом?
Глубокие, глухие – что за воды?

Как смерти, так же не было бессмертья,
Ни грани между светом дня и ночью.
Одно в себе дышало без дыханья,
его же кроме не было иного.

Была сначала тьма, сокрыта тьмою.
Всё было нераздельным океаном.
Со всех сторон объято пустотою,
Единое родилось силой жара.

Любовь сначала вместе с ним возникла,
став семенем души разумной первым.
Умом завязку сущего в не-сущем
Поэты (кави) отыскали, глядя в сердце.

Все поперек пройдя, их луч натянут.
Внизу ли было, наверху ли было?
Кто дали семя, были; Силы были.
Начала сверху, и движенье снизу.

Кто верно знает, кто теперь расскажет,
Откуда этот мир возник, откуда?
Возникновения его позднее боги.
Кому же знать, откуда он явился?

Как этот мир широкий развернулся,
Себе был создан или не был,
Тот, кто глядит из крайней бездны неба,
Возможно, знает. **Или он не знает?**

Завораживает развязывающая, как бы расшатывающая, распутывающая ритмика, с множеством ни – ни, или – или, что, где. Нас словно раскачивают на больших качелях до головокружения. С этого расшатывания начинается гимн, и его формулы так запоминаются, что по первой он часто и называется, nāsadya.

<…>

Михаил Леонович Гаспаров мгновенно бы просчитал, что долгие гласные, причем в основном а и о, прибавляют к этому жуткому раскачиванию качелей: на 13 долгих только 9 кратких. Словно действительно развязывается какой-то узел и всё выпадает в пустоту, она кстати и названа, в воды, отпускается в мировой океан. Такая сильная фонетика, что наоборот лексика кажется к ней обертоном и сопровождением, против обыкновения. Лексика тоже не оставляет никакой опоры: не было сути (сущего), не было *не*-сути (несуществующего тоже, стало быть, не было), нечего представить. Серия вопросов, на которые нет ответа, подчеркивает исчезновение всяких ориентиров. Фонетика, синтаксис, лексика вынимают почву из-под ног, взвешивают в пустоте – но словно для того чтобы зазвучали слова не метафизического, не онтологического, не линейного, не метрического порядка: var, таиться, çarmann, охрана, покров, ambhah gahanam gabhiram, два последних слова родственные между собой и созвучные, в переводе попытка это передать через глубокие глухие воды. Глубокие воды, внутреннее движение, сбережение – были, но они не были ни бытием, ни небытием![111]

Там, где еще ничего не было, уже был вопрос: «Как этот мир широкий развернулся?». В ритуальном космогоническом гимне вопрос задает не поэт, не человек – он задан, дан за, до,

прежде всего, раньше всякого ответа-возникновения, он был, есть и останется за всеми мирами, широко и на деле развертывающимися ответами. Но отныне ответ, как рассказ, закончен. Гимн-вопрос это гимн вопросу: не сочиненное, а сочиняющее начало. Вопрос – причина сочинения – постоянно возвращает речь в поэтический слух, во внимательное (внемлющее) вопрошание…

«Филомифы (любители мифов), замечает Аристотель, в некотором смысле тоже философы, ибо миф складывается из удивительного» (Метафизика. I, 2 982b18).

Впрочем, тут же вспоминает он слова, вошедшие в пословицу: «много лгут песнопевцы (аэды)» (там же. 983b[3])[112].

Певцы, рассказчики историй, рассказчики теогонических и космогонических мифов рассказывают много интересного, но, так сказать, без понятия. Миф, эпос – это речь, не дающая о себе *логос*, – помните? – *отчет*, не задающая вопросов и не отвечающая на вопросы, что это, почему, как? «Прежде всего хаос зародился…» А что было до «хаоса»? А как это, от кого это, где это – «зародился»?

Платон, вспоминая ионийские космогонии, которые по сей день излагаются как первые философские учения, решительно отмежевывается от них, отстраняет их от дела, которым занята философская *филия*. «Каждый из них, представляется мне, рассказывает нам какую-то сказку (μύθος τινός), будто детям[113]: один, что существующее – тройственно и его части то враждуют друг с другом, то становятся дружными, вступают в браки, рождают детей и питают потомков; другой, называя существующее двойственным – влажным и сухим или теплым и холодным, – заставляет жить то и другое вместе и сочетаться браком…» (Соф. 242d). Рассказы послушать, пожалуй, интересно, как сказки нравятся детям, но если мы хотим понимать, а не слушать рассказы, то первым делом стоит признаться себе в том, что мы не понимаем, откуда это всё взяли поэты или прозаические «физиологи» («исследователи природы вещей», так Аристотель называет ранних философов). «Нимало не заботясь, следим ли мы за ходом их рассуждений или же нет, каждый из них упорно твердит свое» (243a). Более того, мы не понимаем не только то, откуда взялось множество этих существ, но и то, что значит просто *быть* в отличие от *не быть*.

Задавшись этим вопросом, философия отделяет свое дело от всех рассказов, которые рассказывают и будут рассказывать мифы, мудрецы, визионеры, свой брат метафизик или даже ученые, строящие теории о происхождении мира, солнечной системы, человека… Философия не рассказывает ни мифов, ни научных теорий, внимательно вслушиваясь в них, философия удивляется не чудесам и открытиям, а совсем другому. Ее расположение относительно мира знаний – мифических, богооткровенных или научных –*эпистрофично*, ее внимание направлено в сторону, противоположную той, где развертывается прекрасный строй мира (космос), божественный замысел тварного мира или научная картина мира. Она озадачена этими красотами, чудесами и открытиями, поскольку они позволяют заметить удивительнейшее: мир (бог, человек, мысль) в начале своей возможности, там, где бытие граничит с небытием, ум – с неумением быть умом, речь – с молчанием.

Ну и вот вам еще философская задачка: это и есть *первое* начало или есть – и тут уже сказано – еще что-то начальнее? Что же еще начальнее отличия бытия от небытия? Да вот же: сама эта озадаченность, некая первомысль, сама мысль при своем начале, мысль, которой, кажется, уже не за что держаться кроме самой себя. Что значит мыслить? Что это за событие такое, если мы находим его не в жизненных промышлениях и размышлениях, не в практической рассудительности, а там, куда она нас заводит, *где еще ничего нет.* Кроме самой вопрошающей мысли. Как это возможно? Какой в этом прок, когда живейшие практические проблемы толпятся вокруг нас и ждут решения? Не праздное ли это занятие? Возможно, но мы спрашиваем не «зачем оно?», а как такое вообще возможно? Куда это мы уединяемся, чтобы думать о мысли и искать ее начало, хотя давно уже и так думаем?

Осмотримся еще немного в космогоническом начале, там есть еще куда смотреть.

Пределы мира тут как граница между ясным днем и темной ночью (хотя «день» и «ночь», как обитатели мира еще ждут своего рождения). Это граница, где ясный день рождается из ночи и возвращается в нее, где, говоря на языке эллинов, *хаос* неведения граничит с порядком*космоса,* где логос членораздельной речи граничит – нет, не с мифом («миф» это уже слово, речь, как и «эпос») – с молчанием, когда ум задумывается в себе о себе.

Рассказ о рождении богов в «Теогонии» начинается с просьбы поэта к музам:

С самого это начала [ἐξ ἀρχῆς] вы всё расскажите мне, Музы,
И сообщите при этом, что прежде всего зародилось.
Прежде всего [πρότιστον] во вселенной Хаос зародился, а следом
Широкогрудая Гея, всеобщий приют безопасный… (ст. 114–118).

Теогония, как видим, другая, не гомеровская, в начале тут *хаос*[114], бездна. Еще раз мы встречаемся с этим началом, как-то сохранившимся, встроенным в мир. Это место еще страшнее, чем сам хаос, это бездна в бездне, там и Тартар, где ютятся поверженные титаны:

Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке,
И от пучины морской, и от звездного неба
Все залегают один за другим и концы и начала,
Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут.
Бездна великая[115]… (ст. 736–740)

Вот каково наше место искомых «начал»: и боги пред ними трепещут, потому что могут ведь и не начаться или закончиться со всем своим бессмертием: там залегают начала и концы. Так Прометей в трагедии Эсхила знает конец олимпийского царства Зевса.

И мы читали у Аристотеля, что первые философы находили начало там, где все начинается и заканчивается. В этом месте весь развернутый в рассказе мир-миф находится словно свернутым, в целом, как если бы рассказчик еще только задумывал свой рассказ. Вот так он и *есть,* не развертывается, а есть. Мир предстает, как он есть, если в развертывание включается обратный поток, свертывание.

Судя по всему, самый ранний фрагмент, который дошел до нас не в пересказе, а в оригинале, фрагмент Анаксимандра. В переводе А. В. Лебедева он звучит таким образом:

«А из каких [начал] вещам рожденье, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [=ущерба] в назначенный срок времени»[116]. Если перевести буквальней, будет: «из (или от) которых происхождение (рождение) существующим, в те же происходит и уничтожение неизбежно, ибо они в порядке времен дают друг другу возмещение за нарушение справедливости и принимают кару по справедливости». «Справедливость» это δίκη (dike) – правосудие, правда. Не трудно понять эти «поэтические» метафоры как образ простой смены времен года, но речь идет не о природе, а о том, как есть всё, что есть.

Вроде бы Анаксимандр имеет в виду, что *всякое* возникновение, рождение нарушает некий закон и его возникновение должно быть со временем возмещено, оплачено гибелью. Всему свое время, своя пора, свое место, а пройдет пора, и возникшее – по справедливости – подлежит исчезновению. Существующее определено в существовании своей порой, и только само время неопределенно, беспредельно, в отличие от многообразия существований, оно есть не одно из множества существующих, а… одно для всех. Что же, оно и есть само бытие? «Всё превышающее, безмерное время, – тоже поэтически говорит Софокл, – выводит на свет неявное, а явное скрывает» (*Софокл.* Аякс, ст. 647). Если памятливая мысль способна

держать в уме *всё*, время исчезает, и ум мыслит не текущий ряд событий, а завершенное *бытие*. Сущее, которое выявляется и скрывается по порядку времен, теперь – в уме – существует вместе, а каждое – в своем начале и конце, как своего рода мысли единого *замысла*. Тогда понять что бы то ни было значит распознать – припомнить, скажет Платон, – его замысел в едином замысле мира.

Вот так за космогоническими историями перед мыслью является существование в целом, во внутренней связности возникновения и уничтожения как невозникающее и неуничтожающееся бытие. Или же можно сказать и так: в той же мере возникающее, в какой и уничтожающееся, сущее в противоборстве истока и противотока. Такой образ мы находим у Гераклита (фр. 37 в изд. А. В. Лебедева, я не следую его переводу):

«Этот строй, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, но он был всегда и есть и будет всегда живой огонь, в той же мере разгорающийся, в какой и угасающий». Здесь важно, что бытие существующего мыслится сразу и как тождественно себе устроенное, и как жизнь, горение[117].

Если мы снова спросим теперь, где же располагается ум философа, ответ вроде бы найден: при начале самого ума и его умного, осмысленного им мира. Там, где миф или эпос начинают свои повествования, ум философа задерживается и строит свои вопрошающие логосы. Там, где современный астрофизик рассказывает о большом взрыве и расширяющейся Вселенной, или историки-эволюционисты рассказывают о происхождении (генезисе) и развитии видов животных, нравов людей, научных знаний или художественных стилей, философ тормозит и спрашивает о генезисе начала (из ничего) или следующего шага в развитии (тоже ведь неизвестно, с чего бы).

Заметив, что философия не рассказывает мифы-сказки, Платон так описывает расположение философского ума: «метод исследования нам надо принять такой, будто те находятся здесь и мы должны расспросить их…» («Софист». 243e). Подождите, мысленно обращается философ к рассказчикам, подождите, нам не понятно. Вот вы, которые говорите, что начал существующего два, причем оба *есть* одним, надо полагать, бытием, так вот, двух начал никак не выходит: либо одно – бытие, либо три – теплое, холодное и бытие. Причем эти три грозят размножаться и дальше. Вернемся же к бытию… Словом, первые философы только теперь, в мысленном пространстве разговора («будто находятся здесь, с нами») стали философами, оказались в философском расположении ума: в диалектической (вопросо-ответной) беседе возле начала начал.

Мы сейчас не последуем дальше за ходом диалектической беседы в «Софисте». Пока нам важно уяснить место и жанр этой беседы. Жанр – диалектика, обсуждение апорий, связанных с мыслью, которая входит не в мифологию начала, а в то, что можно назвать философской *археологикой*: логикой возможных основопредположений и соответственно архитектоникой возможных миров-умов. Место – при начале, на границе бытия и небытия или истины и заблуждения.

Между миром космогоний и миром философской диалектики разверзается пропасть. Мы сталкиваемся с этой пропастью в поэме Парменида. Если в поэме Гесиода зияющая пасть хаоса отделяла возникший мир от мрака, где залегают один за другим все концы и начала, то теперь подобная пасть это пасть ворот, отделяющих мир «двуголовых» (противоречащих себе) смертных с их невразумительной космологией, где бытие смешано с небытием и для всего есть дорога назад, – от простого, определенного, тождественного себе и замкнутого в себе *бытия* раз и навсегда отделенного от небытия приговором самой истины к небытию.

В поэме Парменида бездна-зияние – χάσμ᾽ἀχανές[118] – отделяет мир блуждания смертных со всеми их космосами-устроениями от мира алетейи-истины. За широко разверстыми вратами уже не космогоническая бездна с корнями начал, а простое определенное бытие, странно граничащее с простым небытием, о котором можно (и следует) знать только то, что его нет.

Этот шаг Парменида не только завершает космогоническую мысль, но впервые ставит тот предел, за которым начинается мысль строго философская: вопрос о бытии не есть вопрос о происхождении.

Всё, что мысль может мыслить, т. е. определенно иметь в виду своего внимания, не блуждая в потемках неопределенности, где остается неясным, о чем она, – есть нечто строго определенное. Значит то, *благодаря чему* можно говорить о некоем «что», об определенно сущем, и есть определяющий его предел. На вопрос, что делает сущее сущим, ответ: *предел*. Этот предел отделяет определенное от неопределенного, а неопределенное это смесь бытия и небытия (то ли есть, то ли нет). Следовательно, истина требует, чтобы определенность бытия была отделена от неопределенной смеси бытия и небытия. Иначе говоря, небытие, чтобы не примешивать к определенности в рассказах о возникновении, рождении, изменении… надо вообще изгнать, удалить в… небытие. Отсюда известная тавтология: что есть, есть, а чего несть, того несть.

Второе, что определяется тут же, – начало мысли, ответ на вопрос, что значит помыслить. Быть значит быть определенным, помыслить что-то значит определить, определяющая мысль сама определяется как мысль своим мыслимым. Таков, по-моему, смысл знаменитого фр. В3 «Одно и то же мыслить и быть». Определяющий предел – вот то, где определяемое бытие («что есть») и определяющая мысль («что такое») совпадают. Еще можно сказать так: определенность сущего есть начало его понимания, определяющая мысль выявляет сущее в определенности его бытия.

…Как далеко мы, однако, от космогоний, от этих «двуголовых» (двоемыслов) рассказчиков, для которых быть и не быть (а значит понять и не понять) одно и то же и не одно и то же.

Что же мы получили, проникнув умом за край нашего путаного мира и невразумительной мысли? Тождественное себе, повсюду равное себе, неизменное бытие, которое есть только в том смысле, что оно не не есть, и мысль, тождественно умолкающую в тавтологии[119]. Бытие, лишенное жизни, действия, движения, а равно и мысль, лишенная мышления, твердящая только «есть есть, а несть несть, что сверх того, то от недоразумения». Э нет, думаем мы, что-то тут не так. Не так, подтверждает современник Парменида Гераклит. Бытие есть всегда живой огонь, всегда пылающая жизнь, всегда мыслящая мысль, противоборство-полемос рождающегося и гибнущего и соответствующая ему речь, включающая в свое течение противоток противоречия.

Вот так вкратце можно наметить развертывающуюся полемику философского ума с самим собой (можно подробно и всесторонне проследить драматические эпизоды этой полемики в диалогах Платона «Теэтет», «Софист», «Парменид»).

А теперь оглянемся назад, на пройденный путь от безотчетных рассказов к началам. Может быть, с началами в руках можно навести порядок в мире, и правда, обратить его смутные фантомы в ясный и справедливый космос, вразумить бестолочь сталкивающихся мнений и устроить, наконец, благополучный космос общежития (полис). Когда философ оглядывается своим философски образованным умом на повседневный мир теней (мнений, убеждений, верований), столь же знакомых, сколь и невразумительных, его поражает еще одно удивление: он оказывается вовсе не в свете однозначного разума, а в сообществе разных персонажей, равно претендующих на звание философа.

Прежде всего это *мудрец*, только, в отличие от других, умеющий дать отчет (logos) в том, почему его мудрость согласна с собой и с мудростью космоса. А мудрецы, мы помним, назывались так за доблесть в политических делах, выходит, призвание философа – *политика*. Всем известно утверждение Платона, что только тогда Государство будет благим для всех, когда им будут управлять философы.

Но чтобы управлять не тиранически, философы должны опираться на тех, кто умеет размышлять, рассуждать путем вопросов и ответов, вдумываться в хаос сущего, разбирая

целое на роды и виды и собирая затем их в гармонию целого. Так – содержательно – определяется у Платона искусство диалектики (Государство. V 453c–454в; VII 531c–535a; Федр 265c–266c). Итак, философ –*диалектик*.

Однако мы видели, что для Аристотеля только аподиктический (доказывающий) силлогизм годится для статуса научного знания, диалектический же, посылки которого заключают в себе мнения или предположение, соответственно и приводит только к правдоподобным заключениям, отнюдь не к истинным. Правда, таким образом можно проложить путь к началам, даже свое образно обосновать их. Вот, например, Парменид в своей Поэме проводит такое доказательство своего тезиса «бытие есть»: «Решение вот в чем: есть иль не есть? Так вот решено, как и необходимо, путь второй отмести как немыслимый и безымянный» (B8, ст. 15–17) Поскольку *не*сущее нельзя ни помыслить, ни сказать «*не*-сущее есть…», остается только «первый путь». Или как диалектически доказывает Зенон своими апориями: «Бытие есть движение или покой? Но если бытие – движение, возникают апории (в которых движение останавливается), следовательно, бытие неподвижно». Зенона называют изобретателем диалектики, он диалектически «доказывал» истинность утверждения Парменида о единстве и неподвижности бытия[120].

В V веке до н. э. возник еще один круг людей, претендовавших на звание мудрецов – *софисты*. Одно только неутомимое упорство, с каким Платон «охотился» на этих мнимых, по его мнению, философов (см. главные в этом отношении диалоги «Протагор», «Горгий», «Софист»), изощренность его полемики с ними говорит о подозрительной близости искусства софистов и философии. Вот диалог «Софист», тут ведется настоящая «охота» на софиста, его преследуют, хотят загнать в клетку определения, но это существо не только ускользает от всяких определений, но еще то и дело прикидывается философом. Философ (Платон) хочет вывести софиста на чистую воду, выяснить, кто же такой софист не по имени («мудрец»), а по делу, чтобы отличить раз и навсегда это лукавое дело от прямого дела философа. И что же? Разбирая приемы софистической хитрости, Платон однажды описывает дело софиста так, что не трудно распознать в нем пожизненное дело Сократа: критику ложных мнений, различения мертворожденных знаний от живых, очищение души от ложных суемудрий… В результате приходится признать, что возможна и правильная софистика, пусть она «называется теперь в нашем рассуждении не иначе как благородною по своему роду софистикою» («Софист». 231b).

Когда мысль озадачивается собою, стремится дать отчет себе о себе, прислушивается, присматривается к тому, как она устроена, как она высказывается в языке, как действует на слушателя, открывается сложная мастерская этого искусства. У слов есть значение, фразы имеют смысл, смысл может быть истинным, т. е. фраза говорит о том, что есть, хотя может и ошибиться, мысль есть мысль, ее надо выразить в словах и отнести к тому, что не мыслится, а есть… Тут открывается многозначность слов (омонимов, синонимов, паронимов…), синтаксические двусмыслицы высказываний, парадоксы автореферентности («все люди лгут»), хитрости аргументации, риторические приемы, позволяющие одинаково убедительно доказывать тезис и антитезис… Всеми этими инструментами можно пользоваться, если, конечно, досконально изучить машину словесного общения. Этой мудрости и предлагали научить софисты[121].

Итак, с одной стороны, мудрец-теолог («первую философию», которая мыслит о вечном и неизменном, Аристотель именует *теологией*), мудрец-политик, с другой стороны, диалектик, софист, ритор – вот персонажи, обитающие на территории ума, расположенного философски: конкуренты, полемисты, сотрудники, соблазны, враги. Что же между ними общего, что заставляет их топтаться на одном и том же месте? Они так или иначе занимаются всем сущим или тем, без чего невозможно никакое занятие: языком, логикой, фантомами воображения, схемами, парадигмами, истинностью, горизонтами целого (мира)…

По Аристотелю, как мы помним, основное искомое философии – первые причины и начала сущего, поскольку оно сущее, а также всё, что присуще сущему как сущему. Благодаря чему сущее есть? Что делает сущее сущим? Что ему в качестве сущего присуще? Но и теология, и прочие названные «мудрости» занимаются всем, рассуждают обо всем, а общее всем – сущее, хотя обдумывать сущее как таковое свойственно исключительно философии. «Диалектика и софистика внешне выглядят, как философия, но философия отличается от диалектики характером способности, а от софистики – выбором образа жизни. Диалектика испытывает то, что философия схватывает, софистика же только кажется философией, а на деле нет» (Метафизика. IV. 2 1004b20-25). Но ведь именно само дело – касательство сущего в существе его бытия – эти замаскированные подобия философии у нее и оспаривают, как бы ей не затеряться в толпе мудрецов, на маскараде софистов. Кто, в самом деле, тут философ?

Вот софист Горгий в трактате «О небытии» прямо оспаривает онтологию Парменида. Бытие немыслимо и несказуемо не менее чем бытие. Само устремление к сущему – ложно, ибо «(1) ничего нет, а если есть, то (2) немыслимо, а если мыслимо, то (3) несказуемо, несообщимо»[122]. Во всяком случае, следует иметь в виду эффекты языка. То, что считается сущим, является только героем словесного произведения, и тут «бытие» в поэме Парменида такой же фантом, как Одиссей в поэме Гомера[123]. Онтология это наивная подделка под философию, а истинное дело философии – критика языка и порождаемых им фантомов. Так скажет современная аналитическая философия[124], прямая наследница эллинских софистов и средневековых схоластов.

Метафизические миры философии просто наивная наука. «Бытие», «сущее» – это спекулятивные конструкты, лишенные какой бы то ни было предметности. Предметность, – разумеется, не слепая эмпирия, но и не только мысленные структуры. Предметная мысль это опыт экспериментирующей науки, предметность, представленная в пространственно-временной схеме… – вот что такое сущее, поскольку оно сущее. Мы узнаём голос гносеолога, когнитолога: истинная философия (а не метафизическая ее имитация) это критическая рефлексия научного знания[125].

Сущее – послушайте! – это субстантивированное причастие. Оно говорит о том, что существующее существует не собою, а причастием чему-то, среди сущего не присутствующему. Это бытие по ту сторону сущего, трансцендентное, не сотворенные вещи, а творящий «субъект», Творец. Он не постигается мыслью, приспособленной к сотворенному сущему, постижение его требует трансцендирования, самопревосхождения мысли в сверхмысль, которая для мысли есть *не*-мысль,*не*-знание, «умудренное незнание», как говорил Николай Кузанский. «Непостижимое постигается непостижением»[126]. Вспомним основные умонастроения философии: любовь, страх, священный трепет, и мы поймем, что она по существу своему, как бы ни строилась, как бы ни сознавала себя, – религиозна[127].

Словом, полемисты и соперники философии, располагающиеся там же, где расположен философский ум, не столько сотрудники, сколько захватчики, претендующие на то, чтобы завладеть всей территорией. Так или иначе, философия оказывается неким исчезающим недоразумением. Мы не упомянули здесь, с одной стороны, поэзию, искусство, которое, например, Шеллинг считал истинным «органом философии», а с другой – риторику, социальную философию права и общего блага, а между тем в XVII веке Спиноза свою метафизику, изложенную математическим методом, понимает как «Этику», а Гоббс смысл философии видит в учении о государстве («Левиафан»).

Так что же, всё это метаморфозы некой первой философии или же ее соперники, одержавшие победу? Правда, если эти победители намерены занять территорию философии, то на этой территории они теперь наталкиваются друг на друга, но сражение науки и религии, мистики и позитивистского рационализма, «физиков» и «лириков» (науки о природе и науки о духе или культуре) – бесплодно, потому что у них нет ни языка, ни почвы для взаимопонимания?

Так может быть особое, специальное дело философии служить как бы переводчиком этим мудростям. Мы ведь слышали, как определяли место философии в Средние века – *служанка богословия*[128]. Философию нашего научно-технического века вполне можно было бы назвать *служанкой* науки: она самоопределяется в это время как теория познания, научная методология, классики немецкой философии называют философию*наукоучением* и Э. Гуссерль понимаст свою фсномснологию как обоснованис «строгой науки». А у эллинов чему служила философия? Сократ, ведущий себя на суде как солдат, поставленный в строй, перед лицом врага, защищает свое философствование как «служение богу». «Могу вас уверить, – говорит он согражданам-афинянам, – что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу» (*Платон*. Апол. 29d30). Платон ставит философию на службу домостроительства города, архитектура которого подчинена идее общего блага.

Но вот беда: философия, понимающая свою любовь как служение мудрости и в каждую историческую эпоху находит себя, как мы видели, среди разных мудростей, претендующих занять ее место, а уж если теперь перед нами целая история (и целый мир) эпохальных (или разнокультурных) мудростей, то какой же мудрости служить, к какой же мудрости обращать свою любовь? Мы должны либо дисквалифицировать всё, кроме одной, руководствуясь чем? Ведь не предпочтением же, если речь идет о всеобщей мудрости, общем благе.

Тогда может быть философия, как Сократ, только внушает сомнение в мудрости мудрых? И в самом деле, вскоре после смерти Платона в его Академии (Аркесилай, схоларх Средней или Новой Академии[129]) пришли к заключению, что всеобщность философского умораспоположения в том, что оно есть положение всеобщего *скепсиса* (разглядывания, рассмотрения и опровержения разных учений). Скептики (или *эфектики*– от *эпохе* — «воздерживаюсь (от суждений)») превратили классическую задачу философии*обоснования* основоположений (строгой науки) в методическую критику логики их основополагания.

Итак, мы находим расположение философского ума не столько *мета-* (за, по ту сторону), как утверждает традиционная *мета*-физика, сколько *между.* Это «между» разнообразно. С одной стороны, разного рода мудрости (полиса, религии, познания мира…), с другой – прагматическая софистика, скептическое воздержание от суждений. С одной стороны, религия, с другой – наука, с третьей – поэзия (мы совсем забыли про этого претендента)…

В качестве претендентов на роль универсальной мудрости они не только вытесняют философию, но и противоборствуют друг другу: религия, наука, поэзия… Уж не укрылась ли философия в сами эти противоборства, не продолжает ли она жить в них своей*собственной жизнью* – как *не*-религия, *не*-политика, *не*-наука, *не*-поэзия..? Может быть, философия и есть теперь форма такого взаимооспаривания разных сфер культуры в их универсальных претензиях?

Как бы там ни было, мы сделаем из этого сомнительного расположения философского ума свой вывод. Это расположение стало полем битвы, где сталкивающиеся стороны согласны в одном: философии в классическом смысле слова (онтология, метафизика, *первая*философия, по Аристотелю) больше нет, ее по-своему устраняют религия, наука, логический анализ языка, политика, поэзия… Наш вывод отсюда таков: мы кое-что узнали о философии, причем очень существенное. А именно: мы узнали два важных обстоятельства.

Первое – философия *не есть* ни религия, ни наука, ни «дискурсивная практика», ни художественно бессознательная интуиция, ни идея господства (власти), ни экзистенциально уединенное самосознание… Она не то, что вытесняется этими духами, а – *другое*.

Второе: философия *граничит* с теми расположениями ума, которые готовы занять ее территорию, заместить, заменить философское умораспоположение, она граничит с религией, наукой, поэзией, логикой (в смысле аналитиков), политикой, экзистенциальным самосознанием. Всё это ее прямо касается, ей есть до всего этого прямое дело. Она

совершается на этих границах, а есть ли у нее внутренняя территория, где она*первая* и *единственная*, об этом нужно будет еще подумать.

Философская археологика, как мы убедились, граничит с религиозным опытом, но отличается от него тем, что бездна начала, в которую всматривается, вдумывается она, разверзается *по ту сторону* богов, она *до*-божественна, *пред*-божественна.

Философский ум, занятый началами аподиктических наук (и потому мыслящий не в форме научных доказательств), не просто диалектичен, он граничит с научным разумом там, где тот озадачивается *кризисом основоположений*. Когда наука исследует, испытывает, строит гипотезы и проверяет их – логически или экспериментально, – она мыслит не так, как излагается в теоретических трактатах или учебниках. «Топика» Аристотеля это попытка если не формализовать, то систематизировать логику платоновских диалогов. Это и есть диалектика. Но философия, говорит нам Аристотель, – не диалектика, она устремлена к выявлению единственного начала. Впрочем, мы видели (или могли увидеть, если бы заглянули, например, в «Парменида» Платона): в *перво*-начале, начинающем что-то *иное* (чтобы не остаться ничем), открываются тупики-апории. Это распутье, на котором мысль, как сказочный витязь, должна выбрать путь, оставив другую возможность в стороне. В одном и том же расположении философского ума рядом с Парменидом стоят Гераклит, атомисты, софисты (Горгий: «О небытии»)… Это не разные мнения, не диалектика вопросов и ответов – это диалог разных начал, разных философских субъектов, витязей, выбравших разные пути от распутья. Так философия граничит с научно-теоретической мыслью, оставаясь иной по отношению к ней.

Такое же пограничное положение философской мысли следовало бы рассмотреть относительно поэзии (и – шире – художественного мышления вообще), относительно религиозной мысли, относительно политической… но мы здесь остановимся, чтобы не касаться на бегу этих решающих касаний философской мысли. Каждое требует своего и весьма детального – как логически, так и исторически – разбирательства.

Нам же важно пока наметить этими границами очертания того, что мы называем философским уморасположением.

Лекция 9
Служба и исповедь

Меня поставил сам бог, чтобы мне жить,

занимаясь философией, и испытывать

себя и других… <…> Во всем городе нет у вас

большего блага, чем это мое служение богу.

Платон. Апология Сократа

Прошлый раз мы затрагивали границы философского уморасположения, но заглядывали уже не за границы мира, а всего лишь на соседние участки: религия с ее богословием, наука с ее гносеологией, политика, поэзия. Мы заметили, что соседи эти очень агрессивны, каждый несет в себе не какую-то свою, а саму *софию-мудрость*, свергающую с трона другие и уж подавно не оставляющую места философии. Поскольку эти мудрости – религиозная, научная, политическая, поэтическая – определяют и *путь* к себе, у каждой своя *педагогика*, своя практика образования, философии отводится сугубо служебное положение. Раз первичность *перво*начал дана, философии как особому занятию и места-то не остается кроме как места скромного служителя, расчищающего этот путь, терапевта, подготавливающего душу ученика к восприятию этой мудрости, педагога, ведущего по этому пути к мудрости,

открытой не философией, а… откровением. Совсем не обязательно откровением «свыше», как в религии, но и чувственным откровением факта,
опыта *природного* или*общественного* бытия, а может быть, тем откровением, каким «певцом – во сне – открыты закон звезды и формула цветка» (М. Цветаева).

Философия может отстраниться от этих посторонних мудростей в уединенный *скепсис*, но может и сама возвести свою *мудрость* в ранг сакральной, священной, превратив речь философа, например Платона, в авторитетный текст, в своего рода интеллектуальное откровение, что и происходит в так называемом неоплатонизме. Порфирий, ученик основоположника этого платонизма Плотина (III век н. э.), хотел, чтобы сочинения Учителя стали языческой Библией, а в V веке глава Платоновской академии в Афинах Прокл оппонирует христианскому богословию как богослов платонизма[130]. Так расположение философии в ее собственном доме, в Академии, меняется от скептицизма, – она воздерживается от суждений и лишь критически озирается по сторонам, ни к чему не примыкая, – до превращения в богослужение со своим культом, ритуалом и богословием. Фило софия исчезает в мистерии (таинстве) софии-мудрости.

Но вот ведь что происходит: языческая софия встречается с христианским откровением, внутри иудеохристианского откровения как-то присутствует (осваивается, оспаривается) Слово-Завет иудейской Торы и Слово-Христос Евангелия. Что же про исходит в полемике *между* ними, какими словами она ведется, на каком общем поприще возможно общение взаимоисключающих откровенных *софий-мудростей*? Так обрисовывается новое уморасположение возможной философии: между сакральными мудростями. Ведь чем фундаментальней и сакральней откровенные мудрости, тем более глубинные начала затрагиваются в их полемике. Это значит: те времена и те места в историческом бытии, где подобные встречи возможны, заслуживают особого внимания философа. Не историка философии, а именно философа, словно припоминающего существо своего дела.

Для описания таких мест-времен решающих встреч хорошо подходит понятие *хронотопа,* которое замечательный философ и литературовед М. М. Бахтин ввел в описание мира европейского романа[131]. Хронотоп означает место (например, дорога, перекресток дорог, порог, площадь), в котором встречаются герои, до той поры действовавшие в разных местах и временах. Мы уже мимоходом были в таком философски значимом хронотопе на рубеже эпох. Это г. Александрия в Египте. Город основан Александром Македонским в 332 г. до н. э., тут он и умер в 323 г. Это хронотоп встречи разных «героев», можно сказать, всей эллинистической ойкумены (обитаемого мира). Здесь жили египтяне, сирийцы, греки, иудеи, арабы, персы, была даже община буддистов. Это место встречи, скрещения, согласия и разногласия наречий, обычаев, культов, различных традиций, религий, наук[132]… «Брожение», «переплавка», «синтез» – такими метафорами описывают обычно неведомые процессы, происходящие на таких перекрестках ойкумены, и странные их продукты. Между тем важно было бы проникнуть в химию этого «брожения», а то и в ядерную физику культурных трансмутаций, войти в недра культуры, «куда еще не ступала нога человека», как говорил О. Мандельштам. Например, в александрийском «брожении» происходит событие, в котором встреча предельно разных «софий» обретает вид, допускающий содержательное, вполне вещественное исследование. В III веке до н. э. эллинизированные иудеи переводят Тору, а затем и другие книги Танаха (известного нам как «Ветхий Завет») на греческий язык (Септуагинта). По существу, это событие второго глубокого общения Запада и Востока (Ближнего) после VI века до н. э. в Греции.

Между тем событие это очень мало исследовано, хотя значимость открытий филолого-философского толка трудно переоценить[133].

Присмотримся к тому, что имеет прямое отношение к философии как уморасположению.

Во-первых, это встреча греческого языка и иврита, языка другой – семитской – семьи языков. Первый стих Евангелия от Иоанна гласит: «В начале было слово». По-гречески эта фраза

звучит прямо как афоризм Гераклита. На иврите она начинается тем же словом, что стоит в начале Торы: *берешит.* Иоанн как бы отсылает к этому началу. Но там, в этом «начале», сказано далее: «сотворил Бог небо и землю… и сказал Бог, да будет!..» Бог творит мир словом. Но «логос» Гераклита ничего не творит и никем не говорится, если же что им и сказано (так что можно услышать, внять, понять), то только это: «одно – всё». Так что философия *логоса*, вроде бы сообщающая греческую мудрость Гераклита и библейское «слово», которое «было у Бога», предельно разно-гласны[134]. «Слово», которое играет центральную роль в Библии, потому что им Бог создавал мир, и им же Он обращается к нам, – всё происходит в словах, речах, обращениях, повелениях, увещеваниях… Греческий логос тоже речь, но речь менее всего повелевающая. Она не творит, а дает отчет, приводит основания, устанавливает вразумительные (*рациональные*, скажут латиняне) отношения. Логос уже не речь, а разум. В Евангелии же Логос, как вы знаете, это иное именование Христа. Вы видите, как всё это встречается и начинает друг друга понимать, друг с другом спорить, требовать переосмысления или осмысления в совершенно неожиданном плане. Вот тут – в таком озадаченном положении – из-за канонических текстов, конфессий, доктрин вновь выходит на свет философская мысль. Она выходит на свет, словно откуда-то из-за сияний божественных мудростей, но в мощном поле культов и религий тут же возвращается в служебное положение. Как это происходит, что имеется в виду?

Иудейская «мудрость» раз и навсегда дана в слове Торы, которое надо услышать, ему послушаться, его исполнить, а потом уж, возможно, и понять[135]. Мало того, есть мудрость слова писаного и слова устного, передаваемого в традиции и не сразу записанного. Сказанное есть, это вообще вопроса не вызывает, это закон завета (договора) между Богом и человеком. Это не *космо*-логос и не Единое, которые надо долго и с большими трудами и сомнениями искать логическим путем. Это голос Бога, который тебе сразу же что-то говорит, а если не говорит, то вот тебе Писание, вот тебе слово. Слово, которое есть сразу же слово самой мудрости. Не кто-то что-то говорит *о* ней, какой-нибудь Фалес или Анаксимандр рассказывает, как устроен космос, а сам Бог сказал это слово – слушай, внимай, толкуй, понимай и веди себя соответственно, вот и всё. Иудейская культура – это культура мудрости, в которой вообще нет ни малейшего повода философствовать в греческом смысле слова: возвращаться к началу и спрашивать, как начало может соответствовать идее начала (закон – идее закона, Бог – идее Бога). Вот толковать – пожалуйста, сколько угодно, толковать текст, слово, сказанное самим Богом. Надо понять, что он, собственно, сказал, что значит каждый эпизод Торы, более того – каждый знак в ней. В греческом смысле слова вопрошать по-сократовски, давать логос, отчет, спрашивать, почему – бессмысленно. Последнее тут давным-давно известно, оно-то и говорит тебе.

Когда эти два мира встретились, то греческий мир немедленно сам себя осознал как такую же мудрость. И к этому греческий ум уже был готов, потому что в то время греческие философские школы стали сами превращаться именно в школы, т. е. – я говорил – устанавливается корпус почти сакральных, по меньшей мере, авторитетных текстов, например платоновских, учреждается школа, которая их изучает, и учитель, который эти тексты толкует, комментирует, разъясняет[136]. Всё дело неоплатоников состоит, во-первых, в том, чтобы толковать тексты Платона, а во-вторых, чтобы истолковать всю греческую мифологию и все греческие тексты, какие только есть, как аллегории, как прикровенную философию, как саму *мудрость*, которую разные философы просто по-разному шифровали, по-разному видели, распознавая разные стороны одной единой мудрости. Так что эллины со своей стороны были готовы к такому восприятию мира и мысли.

Такова эпоха, когда философия скрывается от себя за светилами мудрости, исчезает в свете божественного откровения. Мы снова из философии погружаемся в мир*самой* софии, божественной мудрости, только как бы прошедшей философский искус. Мы уже очень много надумали, продумали и можем сказать, что это действительно божественная мудрость. Теперь, однако, мы можем – в отличие от иудеев и христиан – не просто ее слушать и

воспринимать, но еще и каким-то образом обосновать, что это не наша выдумка, а сама божественная мудрость. В Средние века философия уже не исчезает в свете откровения, ей находится дело, служебное, но почетное. Она, как Луна в потемках ночи, светит нам отраженным светом откровения, пока для нас еще не взошло Солнце истинного Бога. О смысле служебного расположения философии мы уже говорили, присмотримся теперь внимательнее.

В той же Александрии, в начале I века н. э., писал эллинизированный иудей Филон, использовавший методы греческого аллегорического толкования для экзегезы (истолкования) Библии. В его изданной недавно по-русски книжечке есть такое сочинение – «De congressu eruditionis gratia». Всем известное слово «конгресс» значит сходка. Но здесь речь идет о сходке в смысле соития, как мужчина сходится с женщиной (значит: «О соитии ради просвещения (или образования)»). За этим стоит библейский рассказ о Саре и Агари. Как вы знаете, у Сары и Авраама очень долго не было детей, а поскольку набожные люди не могут не оставить после себя потомства, то это было для них большой трагедией, и Сара предложила Аврааму сойтись со служанкой из Египта Агарью, с тем чтобы она породила им потомков. Что за потомки, говорить не буду, но эта история стала аллегорией для философии. Что имеется в виду? У нас есть набор разного рода наук: грамматика, арифметика, риторика, диалектика. Человеческая душа сходится с каждой из этих наук последовательно или одновременно, с тем чтобы породить учение. Такова аллегория вашего обучения в школе: вы сходились с арифметикой, с грамматикой, с химией, с физикой, чтобы породить плод обучения – разум. Теперь, когда эти плоды порождены, они все вместе должны быть устремлены к самой по себе софии. Это значит, что душа, теперь имеющая потомство, всё это потомство вместе сводит к одной философии, которая оказывается детоводительницей, или педагогом, или пропедевтикой (пропедевтика – это и есть введение в мудрость). В этом смысле она и есть служанка богословия, т. е. она берет за руку все ваши частные мудрости и ведет, как детей, к мудрости как таковой. Вот этот образ действия философии Филон называет греческим словом «терапейя», откуда наша терапевтика, это значит попечение, уход, забота. У Филона она не рабыня, а попечительница. Читаем: «И подобно тому, как науки, составляющие круг общего образования, помогают восприятию философии, так и философия – приобретению мудрости, ибо философия – это занятие мудростью, а мудрость же – знание о человеческом и о причинах того и другого. И вот, пожалуй, выходит, что как мусические науки (*это старое греческое название для перечисленных выше частных наук*) – рабы философии, так философия – раба премудрости»[137]. Итак, роль философии: терапевт человека на пути к мудрости. Это и устоялось, и стало само собой разумеющимся понятием о философии на протяжении… вообще-то говоря, до сих пор, потому что приходится тратить очень много времени, чтобы показать, что у философии есть какие-то свои собственные дела, помимо служения общему благу, обоснованию наук или еще чему-нибудь.

Эта мысль устоялась, и я приведу для иллюстрации другого александрийца, Климента Александрийского, это уже конец II – начало III века н. э. Там в Александрии была учреждена первая христианская школа, основателем которой был Климент. На русский язык переведена его книга «Строматы», откуда мы черпаем огромное количество сведений о греческих досократических философах. Он был потрясающий эрудит, знал всю греческую философию и вписывал ее в христианство. Он пишет так: «Философия <…> представляет собой предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путем доказательств. Возможно, философия изначально была даром Бога эллинам до того, как Он обратился к ним явно, ибо философия для эллинов – это то же, что закон для иудеев, а именно наставник, ведущий их к Христу. Если окружишь свою мудрость стеной философии и, укрепившись за ней, наполнишь свою жизнь добродетелью, то станет она для софистов неприступной»[138]. Вот вам вторая роль философии при дворе Софии: во-первых, она ведет частные знания и науки к единой христианской мудрости, а во-вторых, она

защищает, она есть антидот (противоядие) против софистики, т. е. против разного рода еретических измышлений, которые, прикидываясь рациональными рассуждениями, нападают на крепость веры, и хорошая философия дает способ защититься от них. Философия показывает, что они не только еретические, но и просто рационально ложные. Итак: «Как свободные искусства ведут к их госпоже философии, так и сама философия в конечном итоге приводит к мудрости. Философия является средством для осуществления мудрости, сама же мудрость есть знание причин вещей божественных и человеческих»[139]. Смотрите, философским образом определена сама мудрость – знание причин. «Следовательно, мудрость – госпожа философии, как и философия – госпожа этих наук». Ясно, что шпилем на этом храме будет Откровение, т. е. знание этих причин дано *откровенным* образом, а не дедуктивным, диалектическим или еще каким-то.

Вот такая картина. Это то, что мы с вами так или иначе встретим во всей средневековой философии, или богословии – *вместо* философии. Она всегда будет встроена в богословие. Поэтому, что бы мы ни читали, нет никакой средневековой философии отдельно от богословия[140]. Не надо их путать, потому что в учебниках это совершенно никак не различается: история средневековой философии и история богословия – это как будто бы одно и то же, тогда как философию и богословие отличают все грамотные средневековые мыслители. Это расположение нам надо сразу с самого начала иметь в виду.

Впрочем, я вам мимоходом уже сказал, что такое – служебное – расположение философии характерно совсем не только для Средневековья. Вот Новое время, где христианство стало уже одной из частей культуры, а не тем, что определяет всю культуру. Тут философия в своем служебном положении как называется? Служанка науки. Она так и называет себя: Wissenschaftslehre, т. е. наукоучение. Она понимает себя как обоснование науки, или как гносеологию, или как методологию, т. е. как некий способ подготовить путь, обосновать, проложить рациональные хорошие рельсы к тому, чтобы наше научное знание действительно было научным. Раньше, когда науки еще не образовались (пожалуйста, услышьте в этом зачине позитивно-научных историй знакомый нам зачин архаических теогоний), был миф, породивший религию, породившую спекулятивную метафизику, от коей и родились – «отпочковались» – самостоятельные науки. Такова «космогония» в духе «позитивной философии» О. Конта[141]. После этого философии остается роль служанки науки – в том же, хорошем смысле слова: служить науке. В качестве «позитивной философии» она, например, рассказывает эту историю освобождения человечества от власти воображения и предрассудков, обосновывает единственную надежность научного, – то есть всегда относительного, строго держащегося наблюдений, рационально предсказываемого и проверяемого опытом – знания. Словом, позитивная философия это теория научного познания во всех возможных его применениях. Включая и то познание, на которое претендовала метафизика: ведь мы, наконец, надежно и уверенно делаем великое дело, мы строим с помощью науки великую цивилизацию на благо человечества и философия в этом служении находится, разъясняя, что всё делается очень правильно, всё очень хорошо.

Что я хочу со своей стороны подчеркнуть сразу же. Мы с вами можем зафиксировать возможное двоякое положение самопонимания философии с помощью такого образа, который, я думаю, теперь уже нам будет понятен. Каждый исторический мир мы можем определить как некую архитектонику: с одной стороны, человеческого понимания этого мира, с другой – того, что этому пониманию предположено в качестве понимаемого. Мы читаем Августина, и с самого начала возникают огромные трудности и вопросы, как нам познать Бога, но что речь именно об этом – ясно. Речь о том, чтобы понять мир как Божье творение и самого Бога как его творца. А дальше уже наше собачье дело, как это нам делать. Так же точно и в наше Новое время: имеется мир, который мы заранее знаем, он весь открывается этому самому научному, экспериментальному, математическому прогрессирующему познанию. Он нам таким вот предписан, такие у него, во-первых, проектом науки предположенные, во-вторых, саму науку допускающие черты. Вот этот

пред-посланный мыслящему постижению образ я называю культурной и исторической *архитектоникой* мира. Греческий мир – это космос-строй, по сравнению с которым наша ньютоновская вселенная – полная акосмия, потому что космос – это порядок, убранство, некий умом обозримый и завершенный в себе образ, а наша ньютоновская вселенная, лишенная пределов, где летают в бесконечном времени материальные точки, – это акосмия. Ближайший к нему в Греции – это мир атомистов, но только заметьте, что последний кусочек порядка, неустранимого из этого мира, состоит в том, что атом имеет форму и абсолютно бессмыслен бесформенный атом. Не может для Демокрита атом быть бесформенным, тем более точкой, – это всегда какие-то там пирамидки, крючки, крестики, что угодно. Наоборот, в XVI–XVII веках, пока у меня имеется форма, я еще не имею дела с атомом, идея атома – это точка. Я должен эту форму разобрать: как она сложилась и из чего? Ну, разумеется, из бесформенного. Вот парадокс, с которым бьется эта мысль относительно начал. Лейбниц очень оригинально решает вопрос, придумывая свою монаду, но не будем пока об этом говорить.

Архитектоника (или, может быть, более знакомое нам слово – *архитектура),* как вы слышите по слову, это некоторое строение (греч. *тектония* – это плотничье мастерство, от глагола τίκτω – *рождать, производить),* подчиненное определенному началу *(архе).* Стоит теперь вспомнить первоначальное значение *«софии» – умелость, искусность* мастера (плотника) и *складный строй* произведения (корабля), – чтобы расположение нашей философии относительно божественного или естественного строения мира окончательно, по всей видимости, прояснилось. Если это строение нам так или иначе предпослано, то философия будет служить прояснению архитектурного замысла в целом. Она мыслит об этом целом, об архитектонике в целом, в то время как каждая наука занимается разными частями. Философия может, конечно, думать и об *архэ-начале* этой архитектуры мира, но это начало вместе со всем начатым в нем и ему подначальным строением мыслится как данное, от Бога ли, от природы ли, – оно не выдумано, а дано. Служебное расположение философии несомненно, когда мы рассматриваем его относительно религии, откровения, веры, но по сути дела оно остается служебным и там, где ни о Боге, ни об откровении речи нет, а есть речь только о том, что *есть-а-не-выдумано.* Мир во всей своей архитектуре *есть,* иначе говоря, *дан.* Нам остается его исследовать, познавать в его данности, но вот *как* он дан, как дан именно мир, а не то, что нам кажется, по каким его следам можно его исследовать, каким методом, какими способами… – это дело философии.

Возможен, впрочем, и другой, как бы обратный ход, когда сама эта архитектоника мыслится как одно из *возможных* начинаний мира, как это ни странно прозвучит. Посмотрите, вот мы начинаем с Библии: «В начале сотворил Бог небо и землю». Богословы спрашивают, как, по каким чертежам, вместе с какой софией-премудростью-художницею Он творил? У Бога был замысел, и греки, например, немедленно расскажут, каков мог бы быть этот замысел (см. «Тимей» Платона). Фома Аквинский учится распознавать этот божественный замысел у Аристотеля, а через 300 лет Дж. Бруно спросит, почему это всемогущий Бог должен был творить мир по учебнику Аристотеля? Всемогуществу отвечает только всевозможность. *Вдруг* перед глазами мысли «Открылась бездна, звезд полна, / Звездам числа нет, бездне дна» (М. Ломоносов). Сначала перед глазами мысли, а потом – просто как данность для восприятия глаз, хотя глаза, которые не в уме, а во лбу, никогда не могут увидеть, безмерный мир Дж. Бруно да и Ньютона тоже. Так, может быть, архитектонически устроена сама мысль, а не мир, и мы видим архитектуру мира потому, что смотрим на мир заранее архитектонически устроенным умом? Данность того, что нам дано, словно раздваивается: одно дано как неведомое, другое дается и познается, поскольку дана еще и познавательная оптика мыслящего аппарата. Философия теперь обслуживает – устанавливает, проясняет, анализирует… – архитектонику познающей мысли. Она определяет себя как гносеологическую *критику*. Мы имеем в виду, конечно, «Критику чистого разума» И. Канта. В этом – критическом – расположении философии находятся и все

позднейшие «критики»: ведь не только логическая архитектоника разума обусловливает объективность нашего знания (то есть примешана к этой объективности), но и архитектоника языка, и архитектоника восприимчивости…

Парадокс философии и ее величайшая дерзость состоит в том, что ее задача – анализ возможных замыслов Бога. У Гегеля в начале «Логики» есть такая фраза: «Философия занимается мыслями Бога до сотворения мира и какого бы то ни было конечного существа»[142]. Это звучит смешно, может даже кощунственно, но это парадокс, который должен навести вас на мысль о том, какова собственная задача философии. Возможные архитектоники (софии) мира, возможные архитектоники (софии) чистого разума, возможные начала данности данного – вот что занимает философию.

Понятно, что тогда, наоборот, состоявшиеся, исторически развернутые миры типа античного, средневекового, нововременного… или других культур будут для философского анализа только экспериментальными пробами, аналитическими экспериментами того, о чем она думает. И понятно, что, коль скоро такие культурные эпохи уже имеются перед нашим мысленным взором, то так понять себя философия может только в наше время, и это задача, действительно, не просто философии, это задача философии современной, т. е. современная задача философии – впервые стать философией собственно, а не быть служанкой чего бы то ни было. Наоборот, всё ей служит – не служанками, но как бы экспериментальными площадками – пробами, испытаниями для ее собственного вдумывания.

То, что философия понимается как служанка, как терапевт, педагог, критик, не отменяется тем, что я сейчас сказал. Наоборот, под руководством философии мы должны войти в определенный мир. Философия – не история философии, а сама философия, современная, – нам способна объяснить, что такое греческий космос, соответственно логос, как *возможность* быть миром. Философски входя в средневековый мир, мы увидим, что входим в совершенно другой мир. И дело не в том, что греческий мир – языческий и он чего-то не додумал. А дело в том, что он – другой. И там философия тоже служебна. Декарт также исполняет философский жест – сведение разных наук в одно, и это одно должно понять, как устроен этот – другой – мир весь в целом. Аналогичная функция философии, только мир другой. И так же точно, как христианское богословие с помощью философии говорило нам, что греческая философия – это руководство к христианству, данное Богом грекам. Когда еще Христа не было, греков надо было как-то вести к христианству – вот им дана была философия. Так же точно наш научный мир говорит: конечно, греки молодцы, они правильно начали заниматься наукой. Посмотрите, у них есть Евклид, есть Архимед, они уже есть, но еще многого нет. Они еще не, а мы уже да. Они начали путь в наш мир. Таково будет отношение любого архитектонически сложившегося мира к своему прошлому. И только мы теперь, попав в этот так называемый мультикультурный мир, вообще говоря, ничего не можем предложить в качестве столбовой дороги человечества: ни христианство, которое посреди других вселенских религий, ни науки, которые среди других возможных образов постижения мира.

Мы в очередной раз попадаем в ситуацию встречи разного, как Малая Азия и Европа в начале Греции, как Александрия в начале Средних веков, так и наш мир, только уже в какой-то невероятной – планетарной – окончательности, поэтому ситуация без всяких шуток решающая. Ситуация XXI века, в котором вам жить, решающая в самом сильном смысле этого слова «решать». По-русски можно что-то *разрешить*, позволить, но можно и *порешить:* «он его порешил» – значит просто «топором зарубил». Обратите внимание, какая сложная задача: как свести воедино архитектонически разные миры и умы, каждый из которых еще в какой-то конфессии коренится, т. е. осознает себя как богослужение, а другие миры, как миры неверных?

Невозможно всё это совместить в архитектонически целостный мир. Христианство тем и отличается от многих других религий, что оно несет в себе некоторую архитектоническую

разнородность, поэтому самое чудовищное, что можно сделать с христианской религией, пытаться ее мифологизировать, т. е. вернуть в однородность мифа. Это хуже всякого атеизма, но этот спор очень далеко нас заведет.

Я подчеркиваю очень сложные взаимоотношения между философией и разными софиями-мудростями. *Филия* в философии не сводится к стремлению к одной какой-то мудрости, у нее есть обратный, прямо противоположный смысл: это место, в котором я рассматриваю разные мудрости. *Филия*, так сказать, больше чем мудрость.

Всё, закончили с этим размышлением о месте философии в Средние века. Но прежде чем покинуть этот мир, немного займемся одним уникальным произведением, а именно «Исповедью» Августина (жил на рубеже IV–V веков). О философии там почти ничего не говорится, но произведение это вводит нас в философское уморасположение, свойственное христианству в целом и средневековому человеку прямее и существенней, чем философские или богословские трактаты. Это уморасположение (расположение всем существом, сосредоточенным в уме – спрашивающим, внемлющим, озадаченным, отвечающим себе…) – *исповедь*, причем исповедь совершенно особого рода. Вы знаете, что исповедь – это одна из форм собственно религиозной жизни, таинство покаяния священнослужителю перед лицом Бога. Но «Исповедь» Августина предназначена для публикации. Он исповедуется, во-первых, самому Господу Богу, а во-вторых, всем слушателям, читателям, в том числе и нам с вами. Он так и пишет: перед Тобой, Господи, и перед всеми свидетелями (я не буду цитировать и давать ссылки, речь пойдет о X книге «Исповеди»), т. е. это исповедь, по-русски говоря, на миру, перед всеми нами. Мы приглашены в качестве его исповедников, мы слушаем его исповедь не только перед Богом, но и перед нами. Теперь второе. Это исповедь, с одной стороны, публичная перед Господом Богом, а с другой – абсолютно интимный разговор с самим собой[143], в этом смысле, просто размышление, но взятое всерьез, в пределе: глупо врать не только Богу, но и самому себе, глупо обманывать других, зная, что обманываешь только себя. Это размышление перед лицом Бога, который видит каждое движение моей мысли. Речь идет о том, что я размышляю; я размышляю, значит, разговариваю с самим собой; я разговариваю с самим собой, значит, я заинтересован в решении вопроса, меня затрагивающего очень сильно. Спросите себя, где, в каких ситуациях вы разговариваете с самим собой *исповедально*, т. е. думаете, при этом так, что всякое вмешательство просто катастрофично – настолько важен разговор с самим собой, настолько важное размышление. Такова *исповедь* как уморасположение, так открывается теперь, осознается уморасположение философии: не теория, не метафизическое учение, не гносеология, не методология и пр., а исповедь на всем миру перед лицом Бога.

Размышление вас поглощает, разумеется, потому что оно не только интересно, оно и значимо, жизненно значимо. «С самим собой» – т. е. кто-то еще есть, кто-то спрашивает, кто-то отвечает, кто-то слушает, что тот отвечает, и это я же. А мне важно, чтобы отвечающий отвечал, даже если это мне неприятно. Как же сделать так, чтобы не обмануть себя в этом важном разговоре? Значит, я должен этого второго себя сделать другим, ну просто совсем другим, который во мне совершенно не заинтересован. Он как нелицеприятный носитель истины. Но другого мы тоже можем обмануть, если захотим. Получается это странное расщепление на Я как абсолют но другое и это другое как абсолютное Я. Теперь попробуйте развести это до предела, и вы получите взаимоотношения с Богом, до какой-то степени, разумеется. Что значит говорить с собой так, чтобы никак от себя не скрываться – не только в своих душевных проблемах, но и во всех вопросах, которые я решаю. Мне для этого нужен глаз, мне для этого нужен кто-то или что-то, что видит до последней черточки всё, что происходит, от которого я не скроюсь. Вот на какой проекции возникает этот божественный свидетель.

Я и мой Бог. Что мы тут делаем вместе с Господом Богом в этой исповедальной беседе? Мы друг друга выясняем. Ведь посмотрите, что делается на протяжении всей «Исповеди»: он не только себя раскрывает перед лицом Бога, он и Его тоже раскрывает как такого, который

обладает не схоластическими атрибутами, а способностью видеть всё до конца, понимать, присутствовать каким-то образом везде, где я присутствую. Эта исповедь, этот внутренний разговор с самим собой обретает характер одновременно, говоря богословскими терминами, теодицеи и антроподицеи, или даже эгодицеи. Это самооправдание перед лицом Бога, но это и оправдание, даже выстраивание Бога и выстраивание самого себя перед лицом Бога. Значит, это взаимораскрытие.

Так развертывается любой архитектонический мир, это вовсе не обязательно только здесь, в «Исповеди». Это всегда взаимополагание, взаимораскрытие того, *кто*обитает в этом мире, т. е. человек в сократо-платоновском размышлении, в августиновской исповеди, в декартовском сомнении. Человек, философствуя, не просто встраивается в какой-то заданный мир, нет, он одновременно развертывает, раскрывает, истолковывает такой мир, такого Бога, а навстречу им – развертывает субъекта, личность этого мира. Не забудем и его самого, третьего, который исчезает в этом герменевтическом взаимораскрытии мира и его обитателя. Как только он это сделал, так он сразу становится жителем этого мира – и всё, и он стал уже, скажем, христианином, епископом гиппонийским, святым отцом и т. д.

Но в «Исповеди» Августин это делает у нас на глазах, он строит христианский мир, и христианина, и Бога его. Строит – это, конечно, слишком сильно сказано, ведь речь идет об откровении Бога, только производимом как бы человеком. Разумеется, у него Библия на столе лежит, и он слушает, и читает это слово, и вводит его в разговор, но он его внутри себя развертывает, строит, раскрывает, и становится сам человеком этого мира. Вот что значит эта исповедь как форма, сопоставимая с тем, что в Греции называлось сократической беседой. Ведь в сократической беседе или платоновском диалоге мы не просто выясняем, как оно там есть на самом деле, а мы определенным образом строим этот космос греческий и отвечающий ему ум. Помните, что диалог «Тимей» (точнее, не диалог, а научный доклад) с самого начала снабжен такой оговоркой, что мы построим вероятный мир, но если бы бог начал творить мир, то он, по всей вероятности, стал бы его творить вот так. Это то, о чем я говорю – копание в мыслях бога. Я своим умом, своим разумом творю мир как понятный мир, как мир совершенный. Точно так же и здесь, только, конечно, другой мир – у меня лежит перед глазами не платоновский текст, а Библия. Прежде всего я слушатель Божьего слова, между мной и Богом прежде всего отношения доверительного разговора.

Филологи выяснили очень интересную вещь, что Августин начинает разговор с Богом в такой тональности, в такой интонации, которая никогда не могла бы быть, скажем, у Плотина по отношению к его Единому. У Плотина божественное место занимает нечто, что он называет Единое. Он его называет отцом, родителем, почти как Бога, но тем не менее это *оно*. Кнему имеются какие-то мысленные, интеллектуальные обращения, но исключены обращения на Ты, просьбы, признания… Здесь же Августин затевает с Богом буквально интимный разговор. Это исповедь, которая вовлекает одновременно того, кому я исповедуюсь, в разговор. В этом интимном разговоре Бог оказывается гораздо ближе, чем не то что там Единое, а самые что ни на есть близкие мне вещи и люди. Он находится где-то внутри меня, ближе мне, чем всё остальное.

Мы должны помнить, что Платон называл разговором с самим собой мышление. В этом контексте «Исповедь» – это сократическое мышление, платоновское мышление, исполняемое как разговор с самим собой, но с таким собой, который глубже есть я сам, чем я сам, и дальше от меня, чем любой другой, – это разговор с Богом. Опять-таки, подчеркиваю: Бога здесь надо понимать не каким-то метафизическим способом, а как личного собеседника, божественно другого, но собеседника. Я как абсолютно другой, абсолютно другой как Я. Это тоже условие философски предельного мышления, вообще говоря, универсальное условие, как бы я Бога ни понимал. И второй момент, который с этим связан. Десятая книга начинается фразой: «Да узнаю Тебя. Ты меня знаешь, да узнаю Тебя так, как Ты знаешь меня». Здесь сказано по-латыни cognitor meus – «знатель меня». Эта взаимность, взаимоузнавание как условие, одно условие другого. Ты меня знаешь насквозь, и я хочу

знать себя так же, то есть – знать Тебя. Почему? Потому что, зная Тебя, я узнаю и себя, потому что пока я себя не знаю, знаешь меня только Ты. Это круг, который мы с вами помним: императив «узнай себя!». Это то, что Сократ сделал главным императивом философствования. Узнай себя, потому что ты не знаешь, кто ты; не зная, кто ты, ты не можешь быть тем, кто ты есть, знать, что тебе нужно, что тебе благо, а что зло. Прежде всего философия обращается к «узнай себя», т. е. стань тем, кто ты на самом деле есть. А кто ты на самом деле есть? Откуда я знаю? Где конец моего узнавания себя? Нужно опять-таки развернуть некоторый мир изнутри себя, и внутри этого мира я узнаю, кто я такой. Очень большая проблема в Греции: где конец этого узнавания самого себя? А здесь нет, Бог меня знает насквозь. Значит, я могу узнать себя, только узнавая Бога, иначе никак.

В одном месте Августин называет мучительные размышления своей исповеди «воплем размышлений» (*clamore cogitationis*). Вопль размышлений – это нота, которая, конечно, совершенно чужда греческому смыслу размышления. Размышление – это доброжелательный, спокойный разговор, обсуждение, а здесь это вопль размышлений, когда размышления ведутся в условиях критических: от того, пойму я себя или не пойму, узнаю Бога или не узнаю – зависит мое спасение. Размышления вовлекаются в этот вопль «Спаси меня!», а спасение требует размышления, узнавания. У Августина очень интересно это равновесие между верой и пониманием, у него это две части: верую, чтобы понимать, и понимаю, чтобы верить. У него эти вещи связаны, потом они разойдутся. Ведущей, главной, центральной нотой такого августиновского богословия будет следующее: для того чтобы понимать, надо заранее поставить себя в условия верного понимания, т. е. верить в то, что ты собрался понимать, и, обратная ситуация, – чтобы верить, надо понимать, потому что ты можешь поверить и в идола. Этот разговор, как вы видите, условие одного и другого. Разговор с Богом есть *условие* понимания чего бы то ни было, потому что только Бог знает, как оно есть, значит, только с Его помощью я могу узнать, как оно есть.

Когда вы будете знакомиться со всякого рода логиками, вы узнаете главное определение истины: adaequatio rei et intellectus, равенство вещи и мысли. Эта формула восходит к Фоме Аквинскому. Но у Фомы эта формула не такова, это только половинка, а вторая половинка следующая: это с нашей, с человеческой стороны – адекватность нашего ума и вещи, а сама вещь истинна потому, что она соответствует божественному замыслу, т. е. она адекватна божественному уму. Когда я понял божественный замысел какой-то вещи, я понял, что она такое.

Итак, вопиющее мышление и отвечающий Бог. Мне важно подчеркнуть вам некоторую универсальность этого сочетания, потому что мы всегда норовим расколоть философию на две такие части. Как у Канта: звездное небо надо мной и моральный закон внутри меня. Эта связка для философии всегда очень значима, и мы всегда ее найдем в таком виде, как если бы это была такая драма. Вот есть Платон – это философия в рассудительном смысле слова, но есть Сократ, который произносит речь на суде и говорит, что такое занятие философией и почему он не откажется от этого занятия даже под угрозой смерти. И есть еще третье в греческой культуре, что связано с Сократом и с Платоном, – это греческая трагедия, открывающая внутреннюю конфликтность, как кажется, единого мира. Трагедия – это такая точка в греческой культуре, в которой открывается внутренняя конфликтность, принципиальная и изначальная неустроенность этого устроения. Что касается Средних веков, то мы не должны никогда забывать, что в центре мира стоит распятие. Это не просто некоторый эпизод из жизни Христа, это устроение мира, это средоточие, архэ, principium христианского и средневекового устроения мира – *крест*. И поэтому перед нами будет с одной стороны Фома Аквинский, а с другой стороны Августин, для которого вся сумма теологии Фомы, схоластичнейшая и рассудительнейшая, входит в этот самый вопль (clamor). Это и есть архитектоника мира по-христиански: мы висим над бездной, распятые на кресте. Впрочем, простите, это уже всякие красивости, а не философия.

Важно то, что нет никакого отвлеченного миропознания, которое не входило бы в этот вопль, и нет таких воплей, которые не есть вопль *понимающий*. Мысль как вопль, вопль как мысль. Иначе чего же кричать, кричат все. В Новое время мы тоже найдем эту троицу: Декарт, а его тень – Паскаль. Обратная сторона ego cogito – это то, что называется мыслящий тростник у Паскаля. И у них есть еще трагический наследник, Кант. Ну и, наконец, наше время. У нас наука, ньютоновский, эйнштейновский и еще бог его знает какой мир (поди разберись), а вместе с тем есть Ницше, который этот самый мир раскрывает в контексте такого вопля. Главное – не содержание, не всякие там воли к власти, а его интонация. И литературный герой типа Раскольникова – герой, который воплощает этот вопль. Устройство мира, превращенного в вопль и требующего внимания. Раскольников лежит у себя в каморке и думает всё время. Такая драматическая диспозиция того, что я назвал философским уморасположением. В культуре это всегда стоит на трех полюсах: мироздание, полюс самого себя и третий, как правило, художественный образ, который соединяет первые два, соединяет часто, как электрические провода, только смотри, чтобы не убило.

Лекция 10
Сомнение, метод и ужас

…И выстрелом ума

Казалась нам вселенная сама.

Н. Заболоцкий

Исповедь Августина – покаяние, признание перед лицом Бога, знающего все тайники человеческой души так же, как он знает все закоулки мира. Признание требует столь же предельной открытости, откровенности в ответ на откровение и в свете откровения. Но я так же не знаю себя, как не знаю Бога и сотворенного им мира. То есть, конечно, знаю, каким-то образом помню, иначе бы и не озадачивался, но знаю ровно настолько, чтобы недоумевать. Вся «Исповедь» пронизана интонацией удивления, вопрошания, смешанного с восхищением и страхом. А ведь это знакомые нам черты философского уморасположения. В форме исповеди это расположение открывается как вопрошающий разговор, ведущийся в интимнейшем средоточии человеческой души с тем, кто (или что) некоторым образом всё уже знает. Это разговор, требующий последней откровенности: теперь не Сократ спрашивает, а сам Бог или я себя перед лицом Бога. Философия, понятая как исповедь, всегда требует раскрытия того «божественного» образа или горизонта, в котором всё уже раскрыто. Расположение философского ума намечено двумя полюсами предельной откровенности: в интимном средоточии своей «внутренней человечности» и перед лицом Бога.

Более того, мы заметили, что в противоречии с правилом Августин понимает свою исповедь как исповедь не только перед Богом, но и перед всеми людьми: «Я хочу творить правду в сердце моем пред лицом Твоим в исповеди, и в писании моем пред лицом (coram – сердцем) многих свидетелей» (X. 1.1). Он, Августин, – во всем своем существе – исповедуется перед нами и для нас, заранее готовый услышать тех, кто «…участвуют в радости моей и делят смертную долю мою; они мои сограждане и спутники в земном странствии, все равно, предшествовали они мне, последуют ли за мною или сопровождают меня в моей жизни» (X. 4.6).

Исповедь требует честности, ясности, откровенности. Иначе говоря, вся аналитическая дотошность схоластических диспутов, логическая строгость суждений и умозаключений, системная ответственность мысли, не терпящей умолчаний, лукавых двусмыслиц, метафор, неопределенных подразумеваний, глухих отсылок, – всё это черты и следы попыток быть

исповедально откровенным, выложить свои умыслы и помыслы, свои понятия о себе, мире и Боге на всеобщий стол перед лицом Бога, возможно, еще не ведомого.

Публикуя тайну своей исповеди, Августин превращает ее в форму философствования и как бы подсказывает нам: философия всегда есть такая опубликованная исповедь, опубликованное таинство. Нет ничего более далекого от философии, чем ужимки и уловки тайной мудрости (запечатанной-де в тайных книгах, зашифрованной в тайных знаках, интуитивной, сновидческой, психоделической…). В философском расположении ум стремится открыть и открыться до конца, чтобы опубликовать свой опыт – исповедаться – перед всем миром. Ум располагается философски, когда выходит из уютных потемок знакомого дома (вспомним платоновскую пещеру) на площадь, на всемирный позор, где люди разных эпох и культур сообщены друг другу как сообщники исторического бытия. Здесь, под взглядом других, всё, что разумеется само собой, что самоочевидно, что первично, ставится под вопрос и становится сомнительным. Тогда приходится спрашивать, как разумеется то, что разумеется само собой, как устроена очевидность самоочевидного, «само» ли оно очевидно или только «для нас»… – иначе говоря, приходится задаваться философскими вопросами.

Исповедь Декарта называется «Рассуждение о методе». Он хочет показать читателю, как нашел надежный путь в мир, более того, «изобразить свою жизнь, как на картине». «Я с детства был вскормлен науками, – начинает свой рассказ Декарт, – и так как меня уверяли, что с их помощью можно приобрести ясное и надежное познание всего полезного для жизни, то у меня было чрезвычайно большое желание изучить эти науки. Но как только я окончил курс учения, завершаемый обычно принятием в ряды ученых, я совершенно переменил свое мнение, ибо так запутался в сомнениях и заблуждениях, что, казалось, своими стараниями в учении достиг лишь одного: всё более и более убеждался в своем незнании (ignorence)»[144]. Это нам тоже знакомо, Сократ нам уже говорил, что философское уморасположение начинается с открытия незнания, причем не того, что мы при всем нашем знании чего-то еще не знаем, нет, удивительным оказывается, что именно наши знания при всем их богатстве и разнообразии вдруг узнаются как нагромождение незнания. Это узнавание незнания знаний и есть первый акт философского пробуждения. Невежество вовсе не незнание, говорил Сократ, невежество это думать, что знаешь, когда не знаешь. Вот и Декарт: лучше считать, что ты вообще ничего не знаешь, чем держать сомнительное за знание, сколь бы интересным, значительным, жизненно важным ни казалось это знание.

Он обучался в иезуитском колледже Ла Флеш, одной из самых знаменитых тогда школ Европы, где не только изучал преподававшиеся там предметы, но просматривал все попадавшиеся ему книги, «трактовавшие о науках, которые считаются самыми интересными и самыми редкостными». Языки, литература, история, риторика, поэзия, этика, богословие, философия, юриспруденция, медицина… – весь круг наук давал множество знаний, но не обеспечивал достоверность этих знаний. Да ведь и в философии «нет ни одного положения, которое нельзя было бы оспаривать и, следовательно, сомневаться в нем», все они полагали за начало нечто такое, что сами вполне не знали.

Зайдем сегодня в любой магазин «интеллектуальной книги» или заглянем в недра Интернета, какое обилие знаний, сведений, концепций, теорий, мудростей! Отсутствует только одно: критерий достоверности, а если так, то вся эта груда мудрости, возможно, лишь загромождает неприметный путь («метод») истины. Философская сила Декарта в том, чтобы на место обилия знаний поставить совершенно, казалось бы, простенький замысел: знать не много сомнительного, а пусть что-нибудь одно, но достоверно.

Если так, рассуждает Декарт, если весь мир знаний сомнителен и нет в нем ничего (включая даже математику), что содержало бы в себе критерий достоверности, то лучше остаться с пустыми руками (точнее, с пустой головой), чем блуждать среди множества занимательного, увлекательного, замысловатого, но… сомнительного.

Вот почему, закончив курс обучения, Декарт решает «…совсем оставить книжные занятия и искать только ту науку, которую мог обрести в самом себе или же в великой книге мира»[145].

И это нам уже знакомо. Как Эрот из мифа, рассказанного Диотимой в «Пире» Платона, философ, отпрыск Успеха и Нужды, вмиг теряет всё, что приобрел, оказавшись с пустыми руками у самого начала, отбрасывается (отбрасывает себя) к началу начал и стоит один – незнающий перед неведомым.

В философском расположении ум остается один на один с миром без подсказок, без наставников[146]. Один, потому что знать ответственно, значит знать самому, за меня никто отвечать не будет, или мне придется ссылаться, то есть перекладывать ответственность на другого, которому поверил. Но чужие знания – мертвый груз, загруженный в память – все равно мою или компьютера. Никакая самая умная книга ничего не знает, пока не стала моей мыслью. А что значит моей? Можно вспомнить подобный вопрос, обращенный Сократом к Алкивиаду. Этого себя в своем опустошенном от всего чужого одиночестве надо еще найти, чтобы уметь отличить заимствованное, за которое не отвечаешь, от своего, за которое несешь ответственность как виновник-автор.

Один на один, потому что все «образы», «идеи», «картины» мира – как сомнительные, субъективные – отодвинуты от мира «самого по себе», безóбразного, неведомого, еще только подлежащего познанию.

В XX веке новый Декарт, Э. Гуссерль, назовет этот жест отстранения всей «книжной премудрости», словно отодвигающий занавес между моим восприятием и явлением самого мира, термином древнего скепсиса *–эпохэ*: воздержание от суждений – суждений по привычным схемам, сообразно известным знаниям, – начинание с начала. Все объясняющие схемы выносятся за скобки, отодвигаются, на время «подвешиваются» (я должен «воздерживаться от одобрения» – так переведено выражение «suspendre mon jugement» букв. «подвесить» мое суждение[147]). Надо найти такое начало, к которому можно было бы «привесить» или на которое можно поставить все здание знания?

С этим жестом «эпохэ» мы встречались, когда ранние греческие философы отодвинули все архаические космогонии и связанные с ними «мудрости», оставшись один на один с хаосом, подлежащим устроению в космос. Так же была отстранена от «дела» греческая мудрость в начале христианского Средневековья. «Что Афины – Иерусалиму? Что Академия – Церкви? Что еретики – христианам?» – риторически вопрошает Тертуллиан[148]. Этот жест, порывающий со всем, что было самой мудростью (и что вскоре вернется в богословие, только уже радикально переосмысленным), часто воспринимается как жест, очищающий простоту сверхразумной веры от философского суемудрия, но по сути это жест чисто философский.

Так вот и Декарт своим сомнением по-новому очерчивает философское уморасположение. В лекциях по истории философии Ф. Шеллинг говорит о Декарте: «Он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой всё, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал»[149]. Нам остается добавить, что с чего-то подобного начинает каждая самостоятельная философия, и не забыть при этом спросить, что такое «каждая самостоятельная», если философия ищет истину, а истина одна, а значит, и философия должна быть вроде бы одна, а прочие – ложны?

Пока мы обращаем внимание на сходные черты философского уморасположения, да и то, чем ум в этом расположении занимается, тоже кажется схожим: первые начала. В «Началах философии» Декарт пишет: «Она [философия] должна быть выведена из первых причин так, чтобы тот, кто старается овладеть ею (что и значит, собственно, философствовать), начинал с исследования этих первых причин, именуемых началами. Для этих начал существует два требования. Во-первых, они должны быть столь ясны и самоочевидны, чтобы при

внимательном рассмотрении человеческий ум не мог усомниться в их истинности; во-вторых, познание всего остального должно зависеть от них так, что хотя начала и могли бы быть познаны помимо познания прочих вещей, однако, обратно эти последние не могли бы быть познаны без знания начал»[150]. С этим согласился бы и Аристотель (см., например: 2Анал. 1. 71b13, 19сл.), согласился бы – с соответствующими поправками – и Фома Аквинский. Вопрос только в том, почему эти первые начала, истинность которых не обусловлена ничем более начальным и, следовательно, как бы просто вписана в них, почему эти начала различаются так принципиально, что приходится всю основанную на них мудрость считать как бы за ничто и начинать сначала. Разве «Сумма» Фомы Аквинского не выстроена как тщательно продуманная архитектура, позволяющая проследить ее логическое строение с начала и до конца? Или Декарт ее не знает? Как же не знать Аквината ученику иезуитов? Но Декарт, который видит ближайший пример достоверного знания в математике, даже в «Элементах» Евклида не находит нужной последовательности. «Что касается анализа древних и алгебры современников, – признается он, – то, кроме того, что они относятся к предметам весьма отвлеченным и кажущимся бесполезными, первый всегда так ограничен рассмотрением фигур, что не может упражнять рассудок (entendement), не утомляя сильно воображение; вторая же настолько подчинилась разным правилам и знакам, что превратилась в темное и запутанное искусство, затрудняющее наш ум, а не в науку, развивающую его»[151]. Нет, кажется, всё на свете для Декарта лишено достаточно ясной связности, поскольку остаются неясными начала.

Декарт может подвергнуть всю свою эрудицию *эпохэ*, может отодвинуть все знания как сомнительные и начать с нового начала, но мы не можем. Всматриваясь в философское уморасположение, мы принимали всерьез то, что философствующий ум каждый раз находил в качестве первоначала. Мы должны теперь дать себе отчет в их различии, хотя ум каждый раз располагался вроде бы схожим образом. Именно там, где первый взгляд находит сходство, тем более важно, *вторым* взглядом обратить внимание на различие. Это важно не в видах исторической фактичности, первичность первоначал обосновывается логикой, а не особенностями культуры. Это различие значимо прежде всего собственно философски. Каким образом, возвращаясь к тому месту, где «залегают начала», мысль находит – выявляет – первые и тем не менее разные начала?

Пока же попробуем лишь наметить эти философски значимые различия.

Итак, вспомним, Аристотель определяя задачу первой философии, говорит: «То, что мы ищем, – это начала и причины сущего, притом, конечно, поскольку оно сущее». Что значит быть? Каково вразумительное устройство сущего? «Определенность» будет ответом: «эйдос» Платона, «морфе» Аристотеля… – внутренняя определенность сущего как основание его определимости мыслью.

Что же у Декарта? Декарт, мы видели, осознает свое недоумевающее расположение сразу же в мире знаний, учености, среди книг своего колледжа. Есть множество наук, что же их связывает в единое умопостижение мира? Аристотель (тоже собиратель книг, его в Академии тоже называли «читателем») отвечает: то, что все они о разных аспектах сущего как такового, начало истинности умопостижения в том, что и как есть. Декарт отвечает: научность – то, что все они, о чем бы ни были, ищут форму достоверного знания. В ремеслах каждый мастер в своем деле, но в науках не так: при разнообразии их предметов все они строятся как науки, следовательно, чем больше наук входят в поле зрения мысли, тем яснее становится то, что делает их науками: научный метод, методичность мысли. Не *что* они исследуют, а *как* они строятся. В философии мы, стало быть, ищем начала научности научного знания. Правила, которыми должен руководствоваться разум, если он хочет достоверности[152]. Итак, что же, философия теперь будет строиться как научная методология? Так и не так.

Правила разума, чтобы разуметь научно, то есть… как? Истинно, как же иначе? То есть в соответствии с тем, что и как есть? Но ведь «что и как есть» поистине мы как раз и ищем. Тут без толку указывать пальцем, ссылаться на свидетельства чувств: то, что открывают нам чувства, еще более невразумительно, чем книжное знание, худо добро, а все-таки результат честных усилий понять, как оно есть на самом деле. То, что в науке называется «эмпирическим», чтобы стать экспериментальным свидетельством, должно быть извлечено из эмпирической связи, изолировано, поставлено в искусственные условия, а каковы должны быть эти условия, никакая «эмпирия» не подскажет. Достоверность это свойство мысли, следовательно, не мысль должна соразмеряться с тем, что попадается на глаза, а напротив, наблюдение должно соразмеряться с условиями методичной мысли. Мысль ставит условия. Какая же, какие же? Житейский опыт ведь не только чувственный, он полон мыслями, идеями, даже ученостью ученых (что там «установили ученые»?). Значит, ту мысль, что может вывести на истинный путь, надо еще найти. Заметим, Декарту с самого начала как-то уже известно, в чем, так сказать, признаки начальности искомых начал: ясность, отчетливость, самоочевидность, несомненность. «Познание» начал, которым занята философия, происходит не так, как познают науки, основанные на этих началах. В чем заключены ясность, отчетливость, очевидность, нельзя доказать, но можно выявить (как, например, законы логики).

Если мы ищем несомненное, то испытаем всё радикальным сомнением: устоит ли что? Вот, например, недавно Коперник двинул Землю, и томистски-аристотелевский образ космоса стерся, как случайная видимость воображения. Давайте предположим, что всё лишь кажется, снится, как тени в Платоновой пещере или изображение на экране телевизора. Вообразим, что мир лишь воображен, что во всей своей данности – и вне меня и во мне (я ведь себе тоже дан – как тело, как речь, как поступки, даже как мысли в образах, фигурах, числах) – мир это огромное reality show, поставленное каким-то божественным режиссером с неизвестными намерениями. Нам, выросшим в окружении экранов, вообразить это совсем не трудно. Но стоит это вообразить, стоит сообразить, что медиавоображаемое ничем не отличается от сновидения, как сомнительным становится всё: боги, мир, история, человек – все спектакли, все исторические кинодрамы, триллеры, боевики… За исключением, пожалуй, вот этой тревоги сомнения, когда на миг находишь себя в зрительном зале зрителем: видимый мир – одно, а зритель – это житель и свидетель какого-то другого, не зрелищного, не воображаемого, не переживаемого мира. Мира самого по себе, как он есть *вне* наших воображений. Сколь бы сновидческим ни было зрелище мира, оно предполагает зрителя, обманывающегося, но достаточно всё еще свободного, чтобы усомниться. Усомниться не в бытии мира, а в изображениях. Как же можно подступить к миру по ту сторону наших воображений, без наших «субъективных» привнесений? Но ведь «кто-то» в этих образах способен усомниться, отстраниться, выключить экран монитора или включить свет в зрительном зале. Только этим методичным, пусть даже маниакальным сомнением зритель не вписывается в зрелище, отстранен от него, только в этом сомнении он несомненен для себя и перед ним, несомненным, открывается что-то столь же несомненное. «Итак, для того, кто стал бы сомневаться во всем, невозможно, однако, усомниться в том, что он сам существует в то время как сомневается»[153]. Сомневающийся не принадлежит к миру сомнительных зрелищ (разумеется в 3D, с запахами и прочим), равно как и сомнительных собственных «реалий», которые описывают романисты, поэты, ученые. Он единственный, кому дают данное, кому показывают вещи и других ему подобных, о ком рассказывают истории, кем занимаются психологи, антропологи, культурологи… – единственный, к кому всё это обращено и кто не принадлежит зрелищам и рассказам. Этот «кто» не принадлежит даже себе как зрителю и слушателю, он с собой, лишь поскольку и лишь пока сомневается (то есть от всего этого отличен, отстранен). Этот «кто», разумеется, не тело (предмет медицины) и даже не душа с ее страстями (предмет психологии), а… мысль (pensée, cogito). *Субъект* мысли, существующий в одном – в сомнении (dubito), *субъект*, противостоящий всему *субъективному*, всем «предметам» чувств, воображения,

представления, мнения. «Существование этой мысли я принял за первое основоположение (principium), из которого вывел наиболее ясное следствие, именно, что существует Бог – творец всего существующего в мире»[154]. Как «вывел», существование какого Бога вывел, пока не рассматриваем. Пока обратим внимание к первой находке: «место», лишенное протяжения, сущее, лишенное иного существования, кроме отстраненного, пустого и опустошающего сомнения, – вот оно-то именуется ego, «я», субъект, свободный, как ни странно, от субъективности. Он не обладает «способностью» мыслить, он *есть* мысль-сомнение, он есть, пока мыслит-сомневается.

Вот это и только это значит знаменитое Декартово основоположение, сформулированное в § 7 Первой части «Начал философии»: «Положение я мыслю, следовательно, я существую (ego cogito ergo sum) – первичное и достовернейше из всех, какие могут представиться кому-либо в ходе философствования»[155]. Тут, разумеется, отношение не следования, а тавтологии: cogito (=dubito) ergo (id est, фр. – donc) ego (cogitans-dubitans) ergo (id est) sum (мыслю (=сомневаюсь), то есть я (сомневающийся), то есть есмь).

Кто только с этой формулой ни играл! Говорили: «Я люблю, следовательно, я существую», «я плачу, следовательно, я существую», «я ощущаю боль, так уж точно существую». Это большой вопрос, кто и что существует, когда я испытываю боль и любовь. Существует мое тело, а я при нем строю всякого рода домыслы, а именно: вот, говорю я, *думаю* я, нечто причиняет мне боль и т. д., а это ведь не просто ощущение, это мысль, которую я могу (пока могу) сообщить, а потом остается кричащее тело. Значит, я испытываю боль, пока не совпадаю с ней, как я, а не как физическое событие. Кто переживает переживаемое? Не нейроны же. Мы можем мыслить себя, кем хотим, телесным, страстным, творческим, страдающим… несомненно в этом только то, что мы так себя можем*мыслить*, иначе говоря я-мыслящий начальнее (несомненнее, достовернее) всех прочих, им мыслимых «я».

Ego cogitans это *субъект* сомнения во всем*субъективном*, а всё субъективно переживаемое – модусы мышления, говорит Декарт.

Здесь начинается расщепление меня как индивида, на обыкновенного человека с психологиями, с воображениями, с впечатлениями, с ощущениями и т. д., и другого субъекта, чьи вердикты оказываются истинными, поскольку он независим от моих психологических «заморочек». Этот *другой* субъект может поэтому писать психологические романы или изучать психику, находясь вне описываемого. Такое получается саморасщепление.

Теперь оглянемся снова на те философские уморасположения, о которых мы говорили прежде. Мы видели, как Сократ, следуя дельфийскому императиву – «узнай (или найди) себя», – отделяя «свое» от самого «себя», нашел (вместе с Алкивиадом) самость себя в «душе», причем в душе мыслящей, в уме души. Не ego ли это Декарта? Нет, потому что «признаки» истинности для этого ума другие: единство самоопределенного, завершенного в себе бытия, внутренняя форма (эйдос) тела, можно сказать, начало души, заранее понятой как подобие космоса. Античный ум располагает ум души к миру как микрокосмос к космосу. Здесь нет и быть не может отношения субъекта к объекту, истинность знания не имеет смысла объективности и т. д.

Современники Декарта быстро заметили, что Декарт, говоря о несомненном бытии сомневающегося, почти в точности воспроизводит рассуждение Августина. В трактате «О граде Божием» (Кн. XI, гл. 26) он говорит: «Без всяких фантазий и без всякой обманчивой игры призраков для меня в высшей степени несомненно, что я существую, что я это знаю, что я люблю. Я не боюсь никаких возражений относительно этих истин со стороны Академиков, которые могли бы сказать: „А что если ты обманываешься?“. Если я обманываюсь, то поэтому уже существую. Ибо кто не существует, тот не может, конечно, и обманываться: я, следовательно, существую, если обманываюсь»[156]. Августин уединяется во «внутреннем человеке», но там пребывает в общении с Богом. Далее, причастие бытию

Бога входит в условие бытия чего бы то ни было, ибо Бог сам сказал: «Я есмь сущий». Несомненность бытия сомневающегося и самосознание в этом бытии лишь удостоверяет мое бытие, но не сводится к нему. Такому самосознанию бытия присуща сверх того и любовь к бытию. Августин находит в этом «я есмь – я сознаю свое бытие – я люблю бытие» отображение божественной троичности. «Я, – возражает Декарт, – пользуюсь тем же положением, чтобы дать понять, что именно я, мыслящий, – нематериальная субстанция, не содержащая в себе ничего телесного; а это совсем различные вещи»[157]. Одиночество Декартова ego cogitans – предельно, оно отстранило от себя весь мир и «с легкостью» предположило, «что никакого Бога нет и нет ни неба, ни каких-либо тел…» («Первоначала» I, 7).

Расположение ума к миру, выстраиваемое Декартом, таково: несомненно есть мыслящее, т. е. не-материальное, бестелесное Я, и есть нечто другое, внемысленное, телесное, материальное, существование которого, как ни странно, сомнительно. Вопрос в том, как мыслить это «материальное», внемысленное с достоверностью, присущей мысли. Условием задачи является этот великий раздел мира, пропасть, прокладываемая между одним и другим бытием, бытием мысли и бытием тела. Вопрос в том, как преодолеть эту пропасть. Раздел между двумя как бы самостоятельными «бытиями» называется *субстанциальным*. Декартов ум располагает себя относительно познаваемого мира как субстанция мыслящая (то есть бестелесная, не протяженная ни в пространстве, ни во времени) против субстанции мыслимой (телесной, протяженной).

Но откуда возьмется субстанциальная (несомненная) res extensa во всячески сомнительном мире? Пока ведь, кроме бытия субъекта, уединившегося в сомнении, ничего нет. Нет, есть еще что-то, что присутствует, когда занавес субъективных впечатлений и образов, выдуманных мирозданий и мировоззрений отодвинут: пустой трехмерный экран, пространство, чистая протяженность. Ничего нет… – но ведь было. Был красочный, многообразный мир, были страсти души, была ученость ученых. Да, было. Я, Ego, уничтожившееся в свою сомневающуюся самодостоверность, всё еще помнит, в чем сомевалось. Правда, теперь всё это припоминается в виде идей[158]. Достаточно ведь сказать вместо «это есть» – «я думаю, что это есть», «я думаю (полагаю, мне кажется), что есть Солнце, деревья, мое тело, мои чувства (например, мне кажется, что мне больно)…», и сказанное будет истинным. Как «модусы мысли» эти идеи истинны, даже если сами идеи ложны: боль фантомна, радость иллюзорна, а Солнце, возможно, на киноэкране.

Вот тут надо вдуматься в идею, которую Декарт открыл, кажется, раньше всего: идею метода.

Есть идеи менее и более реальные, есть нечто, сообщающее идеям степень совершенства (говоря на языке схоластики), есть идеи, остающиеся субъективными, а есть идеи, которые, оставаясь мыслимыми идеями, обретают объективность[159]. Объективность идеям придает внутренняя связность, выводимость одной из другой, как если бы не ego думало их каждую в отдельности, а они сами – методически, автоматически – вытекали бы, дедуцировались друг из друга. Дедуктивная теория строится в мысли, как мысль, но мысль объективная, она существует как-то сама, без меня.

Вот Декарт изобретает аналитическую геометрию, превращает Евклидову геометрию фигур и пропорций в алгебру, ставит на место фигур функции, уравнения. Уравнения я могу решать независимо от того, насколько у меня развито геометрическое воображение или память. Алгебраические уравнения решает машина. А чтобы доказать геометрическую теорему тем методом, которым работали греки, нужна искусная изобретательность. Заменив Евклидову геометрию аналитической, геометрию алгеброй, теорией функций, Декарт словно изобрел некую машину, тело, но тело идейное. Или идеальное.

Итак, какова же идея метода, превращающего мысль в идеальную вещь, а вещь в реальную (объективную) мысль?

Найдя одно достоверное (одновременно мысль и бытие), мы надеялись положить начало пути – метода – познания того, что есть, с той же достоверностью, что есть res cogitans (которая есть и res и cogito). Нельзя ли, держась за этот кончик нити, распутать мир так, чтобы его вид приобрел достоверность мысли?

Начну с некоего парадокса. Субъект, понятый как мыслящая субстанция (бытие), не только не тождествен субъекту, имеющему субъективные впечатления, мнения, представления, но прямо ему противоположен. Мир субъективный (со своим субъектом) подлежит сомнению, отстранению перед лицом самодостоверного субъекта, который теперь должен развернуть свой мир в пространстве и времени своей достоверности. Мысль, которой мыслит не субъективно, а достоверно мыслящее Я, не субъективна, она есть как бы бытие, независимое от мыслящего. Сомнение и достоверность ведут тут какую-то игру: сомневающееся Я оказывается несомненно достоверным в своем бытии, то есть перестает сомневаться, но достоверно оно, пока сомневается. Прямо какое-то постоянное пресуществление мысли и бытия.

Запомним этот парадокс и вспомним основные правила метода, как они изложены во II части «Рассуждения о методе». Образцом (но отнюдь не воплощением) метода служат математические науки. Геометрия натолкнула Декарта на мысль, что и всё, доступное познанию, можно представить как цепь положений, необходимо вытекающих одно из другого. Итак – первое: без торопливости и пристрастий (то есть устранив субъективность) включать в свои суждения только то, что представляется моему уму так ясно и так отчетливо (qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit), что не дает повода усомниться[160]. Судьей выступает здесь «мой ум», ясность, отчетливость, очевидность это, вообще говоря, субъективные критерии, но они таковы, что представляют нечто несомненно – для ума (l'esprit) – существующее. Второе: делить трудную сложность на простые разрешимые элементы. Третье: мыслить по порядку, начиная с простых для познания объектов, мало-помалу переходить к сложным. Четвертое: делать полный обзор рассматриваемого, чтобы избежать упущений.

Два первых правила требуют от ума того, что Декарт в «Правилах для руководства ума» называет интуицией. Третье имеет в виду дедукцию, а четвертое – энумерацию, в которой можно увидеть теоретическую интуицию целого. Интуиция это «понятие чистого и внимательного ума (la conception d'un esprit pur et attentif), настолько простое и отчетливое, что оно не оставляет никакого сомнения относительно того, что мы мыслим»[161]. Дедуктивный порядок снова предполагает интуицию, а именно интуицию столь же простого шага от начала к следующему, – движение, нигде не прерывающееся (как например, геометрическое изображение алгебраической функции). Первые начала познаются только посредством интуиции ума. «Чистый и внимательный» ум это, конечно, не какая-то психологическая способность, он строго дан себе в интуиции ego cogitans. А это ведь значит: мы находим первое, простое, очевидное, несомненное начало науки той самой интуицией, какой тут же находим сомневающееся ego. Они – самоинтуиция ego и интуиция простой res – тут вместе, и это ни в коем случае не следует забывать.

Чистому уму может отвечать только чисто мыслимое, что не содержит в себе ничего, кроме простой мыслимой данности, вроде *точки*, где мыслящая интуиция и мыслимое просто совпадают. Продвижение дедукции, ведущееся под «зорким взором интуиции того же ума», должно тогда соответствовать не столько интуиции простого шага вывода, сколько непрерывности дедуктивного следования мыслей и соответственно непрерывности причинно-следственной связи мыслимого (так алгебраическая функция представляет уравнение движения). Непрерывность должна содержаться в начале как заданная возможность, описываемая, скажем, уравнением движения.

Вот так приблизительно Декарт проектирует метод современной математической механики, из которого рождаются методы математической физики и затем – по аналогии – методы других наук.

Мысль развертывается внутри себя объективно, если развертывается методично, мир раскрывается как объективно познаваемый, если мысль находит аналогичные методы (законы) производства вещей. Метод это то зеркало, в котором мир и мысль как бы видят и узнают друг друга. «Порядок и связь вещей, – скажет ученик Декарта Спиноза, – тот же, что порядок и связь идей» (Этика. Ч. II, теор. 7[162]). Порядок и связь метода, общие для природы и мысли, – вот как выглядит теперь фигура возможной истинности мысли: непрерывность причинно-следственной связи, соответствующая ей непрерывность функции, записываемой формулой дифференциального уравнения движения, а не определенность формы (греческого*эйдоса*).

Таково расположение картезианского ума: разделенные пропастью сомнения, но параллельные миры res cogitans и res extensa, методически и объективно мыслящий субъект и методически выстраиваемый в теории объект. Если говорить строго, они впервые тут – в расположении картезианского ума – появляются: ум-теоретик перед теоретической картиной мира (возможной, искомой)[163], как зритель перед картиной, написанной в прямой перспективе.

А теперь вспомним то, на что я просил обратить особое внимание: когда ego cogitans интуитивно (оглядываясь на себя) полагает несомненное в простоте начало объективной науки (положим, точка, непрерывно движущаяся в пустой экстенсивности пространства), оно интуирует само себя: ego dubitans, Я сомневающееся, не тождественное с объективным миром теории. Я теоретика находится вне картины. Иначе говоря, метод достоверной мысли раздваивается: во-первых, это методическое построение теоретической картины*физического* мира, во-вторых, это методическое сомнение как мета*физическое* начало всех позитивно физических начал, какие только ни выдумает теоретик. Стоит вспомнить этот метафизический смысл метода как метода радикального сомнения, и расположение картезианского ума окажется до крайности странным.

Методически объективная мысль строит, говорили мы, теоретическую картину мира. Это именно картина мира, а не сам мир. Мы говорим «идеализация», «схема», «модель». За картиной мира то, что в картину не входит, не сообразуется с логикой (или *методо*-логикой) объективности, что существует не субъективно, но и не объективно. Кант назовет это странное бытие «вещью в себе» в отличие от вещей, как они представляются и познаются в условиях картезианской объективности.

С другой стороны, методическая объективность с начала и до конца (простота начал, непрерывность и систематизм связи, простота теоретической картины в целом) требуют непрерывного присмотра интуиции, а в средоточии ее – сомнение. Методическое сомнение требует, стало быть, методического *пере*осмысления несомненности «первоначал», логики «связей», смысла «целого».

Словом, метод Декарта предполагает непрерывное восстановление пропасти, вроде бы преодолеваемой теоретической объективностью. Наука, иначе говоря, не есть некий однажды установленный метод, который с тех пор только накапливает знания, – научное знание научно, пока рефлектирует свои условности, пока удерживается в интуиции сомнения.

А дело это – радикальное сомнение в недрах мощно развитой научности – трудное и требующее самоотверженной решимости. «Но предприятие это мучительно и трудно, – вздыхает Декарт, – и какая-то леность нечувствительно вовлекает меня в ход моей обычной жизни. И подобно рабу, который радуется во сне воображаемой свободе, а когда начинает подозревать, что его свобода всего лишь сон, боится пробуждения, потакая своим приятным

иллюзиям, чтобы и дальше обманываться, так и я нечувствительно для себя впадаю в свои старые мнения и боюсь пробудиться от этой дремоты из страха, что трудное бодрствование, которое сменит это спокойствие, не только не добавит сколько-нибудь света познанию истины, но и не будет достаточным для того, чтобы рассеять мрак тех трудностей, которые и так беспокоили меня»[164].

Декарт – один из основоположников науки Нового времени. Возможно, нам удалось показать (а вам увидеть), какими искусными размышлениями учреждался тот свет, который с тех пор приобрел статус «естественного света разума». Возможно, нам стало понятнее, почему именно математическая механика (кинематика) не просто одна из научных дисциплин, а наглядное воплощение картезианского метода, ставшего методом всех наук, которые, чем бы ни занимались, будут говорить об «идеальных объектах», «моделях» «механизмах». Возможно, мы теперь поймем, почему гуманитарные науки (о языке, человеке, обществе, культуре) попадают в парадоксальное положение, когда должны объективно (как объект, как res extensa) представить мир, по сути своего бытия субъектный (res cogitans)…

Но философское значение картезианского уморасположения шире и глубже. Это ум как способ радикального бодрствования в сомнении, ум, продумывающий в деталях то, что набросал в своих спекулятивных размышлениях Николай Кузанский, назвав свое искусство Docta ignorantia – *ученое незнание.* Декарт обосновывает метод научного познания, сам стремится построить по этому методу весь «мир»[165], но философской сутью метода остается сомнение, вооруженное всем могуществом научного знания. Сомнение открывается как существо научного метода, когда развитие теории приводит к так называемому кризису оснований, когда требуется переосмысление их «простоты», «элементарности» (как в атомной физике), «очевидности» (как в основаниях математики), «объектности» (как в гуманитарных науках)…

В раннем сочинении Декарта «Правила для руководства ума» есть замечательный образ метода, который наглядно демонстрирует именно эту сторону метода, его рефлексивную автореферентность (обращенность на себя). «Этот метод, – пишет Декарт, – подобен тем из механических ремесел, которые <…> сами наставляют, каким образом надо изготовлять инструменты для них. Например, если бы кузнец был лишен всех инструментов, он вначале, конечно, был бы вынужден использовать твердый камень или какую-нибудь необработанную глыбу железа вместо наковальни, взять булыжник вместо молота, приладить деревянные палки наподобие щипцов <…>; затем, приготовив это, он не принялся бы тотчас же выковывать для нужд других людей мечи или шлемы <…> но прежде всего изготовил бы молоты, наковальню, щипцы и прочие полезные для него самого инструменты»[166]. Так ведь и сам Декарт воспользовался математикой Евклида, чтобы с ее помощью построить аналитическую геометрию. Так и математическая механика будет не только теорией мира, но инструментом построения более совершенных методов теоретизирования.

Но вернемся к началу декартовского сомнения и поговорим не о философском обосновании наук, а о мире как *предмете* предполагаемого достоверного познания. Он появляется на горизонте как следствие своего рода светопреставления[167]. Однажды ведь нечто такое и правда произошло: Земля сдвинулась с места. Тогда сомнению были подвергнуты не просто наши иллюзии и предрассудки, был развеян сам образ мира, данный нашему восприятию и пониманию, развеян как продукт *субъективного* воображения. Прежний мир, заключенный в образ, созданный случайным положением наблюдателя, был подвергнут сомнению реальному. Все образы «умного» космоса, объемлемого сферой «неподвижных звезд», архитектура божественного мироздания с небесной твердью, оказались фикцией, созданной по субъективным меркам человека, опрометчиво наброшенным на мир. Но ведь Протагор не прав, конечный человек со своими чувствами, образами, ожиданиями, надеждами – не мера всех вещей. Мироздание не создано в заботе о человеке, примеряясь к его способностям.

Вспомним, мы давно уже, со времен Коперника (а то и раньше, если принять выводы Кузанского) в «бездне», полной звезд без числа. Ведь вот когда открылся вековой обман наших чувств, воображения, скороспелых мировоззрений, поселивших нас в случайный мир. Этот мир сдвинулся и поплыл в космосе. Теперь мы, люди, жители не Земли, а безграничной, безмерной Вселенной, Земля – своего рода космолет, мы астронавты. Теперь надо научиться жить в этом безмерном, не только неизвестном, но и не знающем о нас мире. Что же тут надежно, как тут ориентироваться, на что положиться? Положиться не на что и не на кого, кроме самих себя, если только мы сумеем найти форму достоверного знания, не зависящего от мест и условий наблюдения[168]. Вместо сферы «неподвижных звезд» или «небесной тверди» у нас теперь условная – декартова – система координат, чтобы ориентироваться в любой точке бесконечного, изотропного, однородного пространства; вместо субстанциальных форм – траектории движений, описываемых алгебраическими функциями.

Так картезианский ум располагает человека во всячески постороннем ему мире. Античный ум умозрит соответствующий ему ум космоса, Августин раскрывает творение в личной беседе с Творцом, а что теперь? Как находит себя человек, глядя на себя из недр постороннего ему и всячески свободного от его мер, то есть несоизмеримого с ним мира? Вот мы отодвинули занавес субъективных очеловечиваний мира, на сцене – нет, повсюду – неведомое, не знающее нас, несоизмеримое с нами существо, что же значит быть человеком здесь, что значит sum (*есмь*) для ego cogitans?

Этот вопрос задает современник и оппонент Декарта Блез Паскаль. Паскаля иногда называют экзистенциальной тенью Декарта. Что же он видит, пытаясь освоиться в постороннем, вообразить невообразимое, измерить неизмеримое? «Весь видимый мир есть лишь незаметная морщинка на обширном лоне природы. Никакие понятия не могут к ней приблизиться. <…> Это бесконечная сфера, центр которой везде, окружность – нигде. <…> Что такое человек для бесконечности?». Если же войти внутрь телесной части самого себя, развернется та же бесконечность, и атом откроет в себе безмерную микровселенную. «Кто задумается над этим, тот устрашится самого себя, и, сознавая себя заключенным в той величине, которую определила ему природа между двумя безднами – бесконечностью и ничтожностью, – он станет трепетать при виде этих чудес; и я полагаю, что его любопытство сменится изумлением, и он будет больше расположен безмолвно их созерцать, чем горделиво исследовать»[169]. Вот так выглядит теперь философски изумляющееся уморасположение: конечный человек, осознающий себя между двумя нечеловечески бесконечными безднами, и надо полагать, присмотревшись, он откроет вокруг еще не одну бездну. «Когда я вижу слепоту и ничтожество человеческие, когда смотрю на немую вселенную и на человека, покинутого во мраке на самого себя и словно заблудившегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его сюда поместил, зачем он сюда пришел, что с ним станет после смерти, и не способного всё это узнать, – я пугаюсь, как тот, кого спящим перевезли на пустынный, ужасный остров и кто просыпается там в растерянности и без средств оттуда вы браться»[170].

Итак, картезианский ум расположил человека как бесконечно малую величину в чуждой ему нечеловеческой безмерности. Единственное, что отличает эту исчезающую пылинку от других пылинок вселенной, – этот самый ум, мысль, cogitatio. «Человек, – гласит знаменитое изречение Паскаля, – всего лишь тростинка, самая слабая в природе, но это тростинка мыслящая. Не нужно ополчаться против него всей вселенной, чтобы его раздавить; облачка пара, капельки воды достаточно, чтобы его убить. Но пусть вселенная и раздавит его, человек всё равно будет выше своего убийцы, ибо он знает, что умирает, и знает превосходство вселенной над ним. Вселенная ничего этого не знает»[171]. Дело тут не просто в гордом самосознании, это самосознание, освободившееся от субъективности воображения, заключает в себе другого*субъекта,* познающую мысль: картезианского субъекта, методически сомневающегося и методически познающего. Сомнением он противопоставляет мыслящую «субстанцию» (субъекта) субстанции немыслящей (протяженной). Методически

устроенная – объективная – мысль, держась методического – причинно-следственного – устройства идеально-механического мира, способна мало-помалу овладеть устройством этой материи, обретая могущество материального (не только мыслящего) бытия. Такова открывающаяся перспективе научно-технического прогресса.

Лекция 11
Между-софия

Формула, указывающая на открытия,

которые вызывают философское

брожение нашего столетия, такова:

мы живем более чем в одном мире.

Ханс Блуменберг

Мы подходим к философии, обращая внимание на особый, свойственный ей характер уморасположения. Со времен ее возникновения у греков это расположение означено словом «филия» – *любовь, дружеское расположение.* Слово «софия» говорит о том, к чему устремлена эта любовь, к чему она относится, вокруг чего располагается круг ее друзей-философов. Как мы сейчас – хоть и не мудрецы, но заинтересованные друзья этой «софии» – сидим вот и размышляем о ней. Не очень знаем даже, к чему и почему мы так расположены. Значение этого слова *софия* в текстах, которые мы читали, широко и неопределенно: от искусства, каким сложено мироздание (и вообще – хорошо сработанные создания, будь то государство, корабль, дом или табуретка), до нравственных наставлений. Мы – философы – сидим и думаем, в чем софийность софии, чему нас могла бы научить мудрая Афина, или Логос прекрасного Космоса, или Художница при Творце, или всемогущий Метод… Но вот что настораживает: что значит это «или»? А ведь мы только двух-трех философов спросили, да и тех-то из «наших», из европейцев. Между тем уже сообщество одних только греческих философов очень разноголосо, а к нему надо добавить сообщество философов XVII века (оставив в темноте схоластику), сообщество немецких классиков… Сегодня же, мы наслышаны, рядом с «нашими» существует множество других «софий», стало быть, других (?) «космосов», «творений», методически распутываемых «природ», а может быть, иначе существующих мирозданий.

Приходится ставить в кавычки эти слова, означавшие некогда то самое, что *есть*, что само по себе *истинно* и в этой истине искомо человеком. Одно дело «учения» философов, скажем мы, другое – то самое, о чем эти учения. Учения могут быть разные, но *то самое-то* должно быть одно. Скажите современному физику-теоретику, что не его теория, а весь мир, к которому относится его доказанная и проверенная теория, может быть другим, он будет удивлен: мы, возразит он, теоретически предсказываем события, и они отвечают предсказанному, на основании наших теорий строятся ракеты, и они летают, мы знаем как выглядел мир в первые три минуты его возникновения, мы знаем генетические механизмы, отвечающие за то, что цвет Ваших, сударь, глаз – зеленый… Вы, говорит физик, неприметно для себя возводя видимость мира в метафизику, принимаете театральное представление собственного воображения за мир, а я зрю в сущность, и вместо необозримого многообразия природы и человеческих страстей вижу только автоматы, механические игрушки, театральные представления, движимые пружинами и шестеренками. Со временем мы изучим точную механику движений и представим себе мир в его сущностном виде: в единой теории поля, в единой теории генезиса, в единой теории жизни социального тела.

Я взял для примера метарасположение (метафизику) науч но-технического мира, ближе других знакомое нам, мы сами в нем находимся и только что вместе с Декартом, усомнившись в воображаемых мирах, наметили путь в это эпохальное уморасположение.

А космос Аристотеля или тварный мир Фомы Аквинского – просто ошибочные продукты смешения ума и воображения? Так может рассуждать ученый-теоретик, так же – в своем мире – будет рассуждать верующий томист, в своем – буддист, в своем – каббалист… А мы, вспомнив Пифагора, скажем: всё это не мудрость, не «софия» сама по себе, а лишь фигуры «филии» – образы, которые рисует себе наша любовь к «самому по себе» (к сущему в полноте его бытия).

Вспомним: вместе с Августином мы всматривались и вслушивались умом в откровение другого мира, обживали другое *мета*-расположение. Как же соотносятся друг с другом одно «мета» и другое «мета»? А теперь, осваиваясь в нашем глобальном – давно уже глобальном – мире, мы начинаем подозревать, что таких «мета» расположений, мирообразующих метафизик (а лучше сказать, *метасофий*) отнюдь не две. Сколько же, каковы же они? Не знаю. Заметно только, что не одна.

Теперь, в нашем мире миров – исторических и современных – на первом плане то философское расположение ума, которое мы назвали положением «между». Не «мета», не положение *за* миром, *над* миром, которое философия всегда стремилась занять в качестве метафизического учения о мире самом по себе, отбрасывая прочие как всего лишь частные представления, а положение «между» как своего рода*интер*-физика.

Итак, мы находимся в расположении *между, среди*, на*границах*. Мы возвращаемся в исходное положение*филии*-дружбы, в котором разные *софии* в лице своих философов обращены друг к другу и могут вступить в разговор об основательности своих *мета*-претензий, о первичности своих *перво*-начал.

Но ведь в этом – размышлении о первоначалах – и есть дело философии, как определил его Философ (так в Средние века называли Аристотеля). Только задан он теперь софийно образованными умами, словно встретившимися друг с другом на границе своих миров, в общем расположении.

Современные философы, которых именуют постмодернистами (то есть те, кто, как Декарт, осваивают какую-то новую территорию, открывающуюся после «модерна», вне его метасофийного мира), не ищут новую метафизическую софию, не ищут устойчивого уморасположения, словно отправляясь в путь без карт и ориентиров (даже без декартовой системы координат). Не оседлость, а кочевничество, не обживание территории, а детерриториализация, знакомая нам по древним грекам средиземность, пиратство, колонизация… – вот образы философского умо-… уже не расположения, а скорее рассеяния[172].

Но оставим до поры современность. Мы остановились перед вопросом: если уморасположение, порождающее философское внимание, философское вопрошание – о первых началах – одно, почему же так много философских учений, систематических или афористических, научных или поэтических, не просто различных, а принципиально различных, отличающихся именно первыми основополагающими началами-принципами? Нам мало поможет ученая классификации школ, «измов», напрасно искать среди них единственно верное учение, потому что философы со времен Сократа знают: рыцарская верность философии это верность не учению, а вопрошанию. Присмотримся лучше к тому, что происходит в этом «*между*».

Философия *происходит* не только в построениях авторских систем, но и в общениях, в явных и неявных философских спорах друзей философии друг с другом. Здесь, на общей площади, где сходятся строители мирозданий со своими замыслами, пока еще проектами, может быть именно здесь – основоположники школ и традиций, метафизики, софиологи – впервые

становятся собственно философами?[173] Может быть, только тут философия освобождается от служения другим делам, может не тужиться сама стать чем-то другим: наукой, религией, поэзией… – а наконец, заняться *собственным* делом? Мы уже замечали, как складывается такое философское сообщество (не в истории, а в уме) и чем оно занимается в «Парменида» Платона. Не трудно представить новых участников этого диалога, возможно, уже не только греческих философов, но и философов разных исторических времен и разных культур. Может быть, философия в собственном смысле слова не распадается на бессвязный набор метафизических доктрин, мировоззренческих пристрастий, идеологий, а совершается – как философия – именно в переходах между ними, в ее истории, и наше философское дело в том, чтобы так и понять дело самой философии: как мысль, совершающуюся в истории. Тогда само философское уморасположение развертывается в истории, как история.

Так понял философию Гегель. «Ход истории показывает не становление чуждых нам вещей, а *наше* становление, становление *нашей* науки»[174]. «История, развертывающаяся перед нами, есть история нахождения мыслью самой себя, а с мыслью дело обстоит так, что, только порождая себя, она себя находит: дело даже обстоит так, что лишь тогда, когда она себя находит, она существует и действительна. *Системы философии суть эти акты порождения, и ряд этих открытий, в которых мысль ставит себе целью открыть самое себя, представляет собой работу двух с половиной тысячелетий*»[175]. «Мы в истории философии имеем дело с самой философией»[176], а «…изучение истории философии есть изучение самой фило софии…»[177]. Разумеется, Гегель так увидел историю философии потому, что с самого начала ввел историю, движение, фигуру пути в существо мысли.

Вот что любопытно. Включив (или замыслив включить) всё многообразие философий в единую – 2500-летнюю – работу мыслящего ума, Гегель при этом покинул расположение *филии*. Пифагор (условный) нам говорил, и мы ему поверили, что мы – не боги, что мыслитель всегда остается как бы в преддверии мудрости-знания и каждый раз вновь возвращается (даже отбрасывается) в это преддверие. Гегель же увидел тут не просто возвращение к началу, а продуктивное переосмысление начала, рост смысла, развитие, историю вековых работ мысли (ума, духа), постигающей истину. Истина («софия») имеет форму истории, то есть (NB!) «прогрессивного развития»[178]. Это не хождение друзей вокруг да около, а сам процесс познания. Философ уже не друг мудрости, а прямой ее познаватель. «Моим намерением было, – говорит он в Предисловии к „Феноменологии духа“, – способствовать приближению философии к форме науки, – к той цели, достигнув которой она могла бы отказаться от своего имени *любви* к *знанию* и быть *действительным знанием*»[179].

Всякой строгой, научной, т. е. отвечающей за себя мысли присущи, согласно Гегелю, следующие черты.

Первое: научная мысль должна по-декартовски отвечать за себя, она должна быть выложена из потемок души в *понятие* («ясное и отчетливое»). Это мышление в понятиях без ссылок на чувства.

Второе: понятие это не знак, не термин, а форма мысли, отвечающей за себя, то есть несущей в себе свою дедукцию – путь, которым к понятию пришли. Это не добытое «знание», не мертвый результат познания, а событие мысли: понятие понимает, пока мыслится и продолжает мыслить. Можно помнить теорему, но понимает ее тот, кто прошел путь доказательства. Более того, понятие это не только результат вместе с путем, но и проект, гипотеза, *орудие* дальнейшего познания. Понятие не рассказывает историй о мире или человеке, оно содержит мысль и становится орудием дальнейшей мысли. Может быть, вы помните, как в «Софисте» странник вызывает тени ранних философов, чтобы расспросить их: он не понимает их *понятие* о бытии. Тогда космогонические рассказы превращаются в форму сократического размышления о понятии бытия: о понятии уже бывшего понятием, о

том, значит, как оно понимает. Бытие это тождество и покой, нет, бытие это жизнь и изменение, значит бытие это… Понятием оказывается именно эта мыслящая жизнь понятия.

Третья черта. Мысль, совершающаяся в понятиях, переосмысливает свои понятия: *развивается*. Понять значит изменить, развить понятие. Высказанное понятие, если вдуматься в него и сравнить с тем, о чем оно высказывается, оказывается ошибкой, односторонностью, абстракцией. То, *о чем* составляется понятие, есть ведь что-то еще, помимо понятия. Это значит, что, глядя со стороны этого «еще», можно составить о том же самом другое понятие, противоречащее первому, надо изменить оба так, чтобы в понятии сказывались обе стороны. Мысль изреченная есть ложь (это слышит сказавший), но мысль, не изреченная, есть ложь вдвойне, потому что она не знает, что она ложь. Значит: чтобы понять (познать), надо изменить исходное (простое) понятие. Так ведь в своей реальной истории развивается наука: это вовсе не просто рост знаний, а изменение содержания, смысла и формы исходного понятия[180]. Схема тут такая: мы полагаем простое (по Декарту) первопонятие; простое оставило в стороне, упустило сложное, упущенное содержит возражение первому, оно ему противоречит, его отрицает, следовательно, надо переосмыслить первое, усложнить его так, чтобы включить в понятие упущенное, вернуться тем самым к первопонятию, теперь переосмысленному. Эта схема и есть знаменитая гегелевская диалектика, основной – не закон, конечно, – а ход которой: развитие путем продуктивного отрицания отрицания. Сходство гегелевской диалектики с тем «искусством беседы», которое нам известно по сократическим диалогам в том, что и она может быть изображена как «молчаливый разговор души с самой собой»: говорю, слушаю, что сказал, понимаю, что сказал не то, о чем хотел сказать, изменяю свое понятие в соответствие с этим опытом, высказываю, слушаю себя, оспариваю себя… Диалектика это диалог в монологе. Так ведь часто и сократическая беседа идет, когда идет успешно.

Четвертое. Развитие понятия есть сопряжение в нем противоположных абстракций или *конкретизация*[181]. Например, простая идеализация механики – материальная точка (что уже сопряжение взаимоисключающих понятий «материальности» и «точечности») движущаяся в пустом пространстве – с развитием науки превращается в понятие сложное, сочетающее в себе простоту точки и сложность системы, в понятие точки, обозначающей состояние системы, изменение которого изображается траекторией этой точки в фигуративном пространстве, в фазовом пространстве или в n-мерном «гильбертовом» пространстве квантовой механики. Что это такое, мне тут не объяснить, достаточно сказать, что исходная идеализация будет частным случаем, частной абстракцией.

Исходная идеализация сохраняется в сложной системе как частный случай, и это есть модель знаменитого гегелевского понятия «снятие»[182]. Дело обстоит не так, что истинное понятие сменяет и отбрасывает ложное, нет, понятие сохраняет первый опыт понимания, благодаря которому только стало возможным улучшить, обогатить, конкретизировать исходное понятие. Мы часто говорим «конкретное», имея в виду единичное, воспринимаемое чувствами, но Гегель справедливо укажет, что это мнимая конкретность, в этом легко убедиться, стоит только попытаться высказать эту конкретность. Мы будем твердить: вот это, ну вот тут, видите, или – ах, это так прекрасно… выбалтывая пустую абстрактность наших восприятий. Вы видели, наверное, надписи на каких-нибудь труднодоступных достопримечательностях: «Здесь были Маня и Ваня», но говорится тут не о тех конкретных, кто был тут, а о любых. Чтобы индивид явился в своей единичной конкретности, нужно написать роман, и то он часто остается только типом. Чувство, на которое мы так часто ссылаемся, когда у нас нет слов, ничуть не конкретнее этого отсутствия слов, напротив, пустые междометия, которыми мы думаем выразить невыразимое, несказанное богатство чувств, честно высказывают пустоту этих чувств.

Пятое. Развитие науки это не только познание мира, но и познание самого познания. В опыте познания мы становимся опытнее не только относительно познаваемого, но и относительно самого познания, мы лучше понимаем, что значит знать. Или, говоря

по-гегелевски, всякое познание есть также и самопознание. История науки далеко не только история накопления знаний, это история ее самопознания, понимания, в чем заключается научность науки. Например, как мы видели, в XVII веке вместе с Декартом она поняла свое методическое устройство: научно не то, что говорит об истинном мире, а то, что методически, под неусыпным взором сомнения движется от точки к точке, от положения к ближайшему следствию, от причины к ближайшему действию. Галилей внес в науку только одно «положительное» знание: закон свободного падения тел. Даже «галилеев» принцип инерции у него толком не сформулирован. Фундаментальное же его открытие относится к методологическому самосознанию науки: научная мысль не проверяет свои гипотезы на опыте, она экспериментирует с пределами, в основе всякого реального эксперимента лежит эксперимент мысленный, требующий предельного перехода (в уме) от реальных инструментов к идеальным телам.

Поэтому каждое значительное научное открытие (например, электромагнитного поля) означает не менее значительное открытие в методическом самосознании науки: мыслить напряженностями поля уже не то, что мыслить траекториями механического движения.

Словом, можно сказать, что Гегель в логике своего наукоучения действительно продумал логику развития науки, если только именно внутреннюю логику*развития* науки понять как саму науку. Теоретики же часто склонны считать, что история теряет значение, как только создана новейшая теоретическая картина мира и написан ее учебник.

Правда, Гегель продумал эту логику развития науки не как методологию науки, а предельно философски: как собственный способ работы мысли, где бы и когда бы она ни осуществлялась. Мысль, когда она мыслит, движется в этой логике, проходя разные состояния, разные формы миропонимания и самосознания, пока не приходит в себя, не образует понятия о себе, тогда то, как мысль мыслит (логика), и то, о чем она мыслит (онтология), совпадают. Ведь истина давно была определена как такое совпадение. Иными словами, Гегель возвел логику развития науки (то есть логику развития новоевропейского науко-технического мира) в*мета*-софию. Она включает в себя всю историю философии так, что философски припоминает ее и включает в себя. Всё многообразие философских систем продумывается и переосмысливается как этапы, феномены и формации работ *одного* «духа», который Гегель называет объективным. Объективен он в том же смысле, в какой объективен язык (он не нами придуман, не нами назначены значения слов, смыслы метафор, которыми мы говорим), в каком объективна культура (инструменты, здания, книги, идеи, религии…), которую мы наследуем, в которой образуемся и в качестве образованных становимся субъектами этого объективного духа.

Итак, Гегель понимает внутреннюю связь философских эпох и систем, т. е. логику их «между» как историю: процесс диалектической дедукции. Он как бы распространяет схему декартовского метода на всю историю, словно философия сама в своем развитии действовала картезиански: начинала с интуиции простого, ясного и отчетливого, шаг за шагом достигала нынешнего состояния. Трудность, правда, в том, что в историческом начале «еще» нет Декарта, и мысль «не знает», что она начало долгого пути. Она мыслит, говорит Гегель, *наивно*: прямо смотрит в мир и понимает его ясно и просто: «всё есть одно», бытие, или само единое, нет все-таки *и* многое, нет…

Тут-то и вопрос: мир – для наивного (например, эллинского) чувства – богат, пестр, текуч, красочен, опасен, восхитителен… его описывает миф, эпос, лирика, история… а всё, что доступно устойчивому – истинному, но наивному – пониманию, просто. Философ мыслит философски, когда мыслит окончательно, а окончательно он мыслит потому, что его «предмет» – само понятие, поскольку оно что-то понимает. Но наивная мысль спрашивает не «что значит понять?», а «каково *есть* то, что может быть помыслено, понято, схвачено». Таково «бытие» Парменида, которое держится «в прочных оковах необходимости», т. е. схватываемости. Всё ускользающее, неуловимое, текучее, хаотическое есть ничто (для

мысли). Это идея по́нятости окончательной и простой (куда проще?), но никаких дальнейших дедуктивных шагов она не предполагает. Дальше идти некуда, там – ничто. Признаемся, правда, что и само это «бытие» настолько просто, что почти ничто. А может, и не почти (об этом будет большой разговор у Платона в «Софисте»).

Но там, где философ (положим, Парменид) заканчивает, мысль не кончается. Другой философ (в историологике Гегеля) сравнит сказанное (сказуемое) с тем, о чем сказано (с подлежащим), и заметит, что получилось: вместо многообразного и живого мира наивная мысль схватила пустую абстракцию тождества и упустила саму суть дела. Он, другой философ, возражает, отрицает наивную истину Парменида, он должен теперь, не утрачивая истинности по́нятого (единство, тождество, определенность мыслимого бытия) включить в эту истину упущенное, ей противоречащее (как движение противоречит покою) и понять мир сразу как жизнь и как покой. Таков мир Гераклита, словно усвоившего опыт понимания Парменида. *Истина* бытия есть *становление*, точнее, чтобы становление не утекало в неопределенность, – *противоборство*. Бытие это *событие*. Быть растением значит расти, отвоевывая себе место под Солнцем, быть животным значит жить, отвоевывая свою жизнь в борьбе с другими и в продолжение рода… Быть значит не просто быть определенным, а самоопределяться в качестве самого себя. Но быть – не забываем Парменида! – значит быть целым, схваченным, замкнутым внутри себя. Становление – это взаимостановление сущего: противоборство… И т. д.

Понимание живого бытия есть живое понимание, живущее мышление, а не схваченное понятие. Но, можно ответить за Парменида, жизнь становится понимаемой, схватываемой лишь в целости бытия, иначе понимаемое утечет из внимания. Да, конечно, но если мысль усмотрит в токах жизни противотоки, схватит жизнь как схватку – полемос, агон, всегда живой огонь, сколько разгорающийся, столько и гаснущий – целое восстановится. Таков загадочный мир «темного» Гераклита[183].

Вот в каком смысле философская дедукция устроена диалектически. Это история, так сказать, трехтактна: первоутверждение – *тезис*, его оспаривание (как бы сравнение сказанного с опытом) – *антитезис* и переосмысление основоположения – *синтез*.

Напомню, в философии – в отличие от позитивных наук – речь идет не о познании мира (души или Бога), а о том, *что значит* познать, понять… *что значит* быть… *что значит* мир. Переосмысление основоположения приводит к изменению ответа на эти вопросы. Мир Гераклита не мир Парменида. Но два этих первых шага наивной (эллинской) мысли уже раскрывают перед нами аспекты *особого* мира и, соответственно, *особого* ума, свойственного этому миру. Это не просто совокупность наивных знаний о мире, это сам мир как мир наивного (в историологике Гегеля) ума, воспринимающего мир в умной и живой целостности.

Каков же облик этой целостности? «Ступенью греческого сознания, – говорит Гегель, – является ступень красоты»[184]. Мы с этим должны быть знакомы (см. Лекцию 7). Можно вспомнить парадокс философской «филии» как «теоретической захваченности», т. е. любви, чье влечение к бытию любимого в целом оборачивается восхищенным отстранением (отвлечением) от любимого, а (взаимо) понимание – (взаимо) изумлением. Мир изумителен в простоте своего живого бытия. Как олимпийские боги, мысль эллинского философа созерцает трагический мир смертных в эпической красоте. Таково это уморасположение[185].

Мир, доступный пониманию, настроенному на понимание бытия как истины, раскрывается наивному (согласно Гегелю) уморасположению эллинов как мир *красоты*. Красота здесь не эстетическая, а интеллектуальная категория, это понимаемая форма сущего. На что бы ни обращалось понимающее внимание, что бы ни задумывала мысль – трагедию или государство, речь или изваяние – прообразом будет то, что Гегель называет *прекрасной индивидуальностью*[186], а если вспомнить греческое слово – *эйдос*. Будь то образы богов и героев, средоточия событий, замыслы поступков, будь то атомы (неделимые –

индивидуальные – формы) Демокрита, эйдосы Платона, внутренняя форма Аристотеля… – всё это разные аспекты «прекрасной индивидуальности» как идеи идей. А эта идея идей с самого начала заключает в себе не просто противоречие, а философский спор Парменида и Гераклита: тождества и разности, покоя и жизни, трагедии и эпоса.

Если вглядеться в эллинский мир, философски осмысленный Гегелем не только в «Истории философии», но и в «Философии истории», и в «Эстетике», можно заметить вот еще что. Весь он, во всех аспектах вырисовывается как мир особого уморасположения, которое Гегель называет «наивным». Мы увидим уже не общие (логические) черты, а особый, определенный образ, каким ум раскрывает себе мир, каким раскрывается для себя сам и каким располагает человека в мире. Такой мир можно назвать философской эпохой или культурой. Речь вовсе не об истории частных *ментальных* миров, и мы не в музее культурной морфологии Шпенглера, мы в философии Гегеля, развернутой как история, как тысячелетняя работа одного философского духа. Философия же, повторим, не просто наивно понимает мир, но и испытывает свое понимание на истинность: это мысль, обращенная на себя, *рефлексивная*. Обращая внимание на себя как целостное уморасположение («наивное») и, соответственно, на мир этим умом открытый, мысль этому уму в целом возражает, отрицает его истинность и в корне переосмысливает. Теперь нас ожидает эпохальная революция в средоточии ума. Философия, как Сократ, оказывается повивальной бабкой только теперь не идей, а целого нового уморасположения и, соответственно, нового, пока еще только возможного мира. Старое проходит, возникает новое, но у этого возникновения есть логика.

Тут, в эпохальной революции философия выступает на первый план, собственно, она-то эту революцию и производит. Не спрашивайте о времени и исторических обстоятельствах этой революции, мы не в истории событий, а в недрах гегелевской историологики. Речь не о переходе от античного мира в христианский мир Средневековья, мы скорее стоим (историологически или диалектически) на рубеже Нового времени.

Революция состоит в том, что мысль замечает собственное устройство и собственную работу в наивно мыслимом ею мире. Такое обращение внимания от существующего к самой мысли мы, если помните, отметили у Декарта. Не аристотелевские начала «сущего, поскольку оно сущее» занимают Декарта, а начала внутренней достоверности мысли, начала мысли, поскольку она научная, претендующая на достоверность мысль. Эти начала находятся теперь не в истинной форме того, что есть, а в достоверности самой мысли, в ее субъекте, как бы очищенном сомнением ото всякой примеси наивно субъективных восприятий, воображений, знаний мира. Субъект фокусируется в себе, в сомневающемся ego, мир же для него уходит из этих субъективных образов, скрывается в себя, в свою бесконечную чуждость, странность, посторонность. Он не сияет красотой форм («космос»), не соразмерен мерам человека, не создан для него Творцом. Теперь он – темный и безмерный – вызывает паскалевский ужас.

Декарт стоит у начала этого нового уморасположения в мире, но полное философское обоснование это уморасположение находит у Канта, который, по его словам, произвел коперниканскую революцию в метафизике[187], лишил рациональную метафизику смысла общей онтологии.

Категории – сущность, возможность, действительность, причинность… – не предикаты Бога, не свойства мира, всё это устройство нашей интеллектуальной оптики, своего рода подзорная труба, в которую ум рассматривает мир. Разбор, прочистка и новый сбор познавательной оптики, а главное освобождение видимого от оптических иллюзий – вот что такое «критика чистого разума».

Назовем это новое – критическое относительно догматической метафизики и рефлексивное относительно наивной античности – уморасположение кантовским термином – *трансцендентальное*.

Присмотримся к нему. Итак, с одной стороны, у нас наивная данность опыта, с другой – пустые категории и идеи рациональной метафизики (Бог, мир, душа, вечность, необходимость, возможность…). Философская рефлексия замечает, опыт никогда не наивен, а всегда уже обусловлен предварительными (априорными) понятиями, благодаря которым частность наблюдения (здесь-теперь) приобретает общезначимость (справедливо везде и всегда). С другой стороны, свободно (рационально) мыслимое останется пустым измышлением, если не войдет в состав опыта. Тщетно искать Бога в спекулятивной теологии, а душу в экспериментальной физиологии, бытие Бога нуждается в опытной данности, а опыт душевной жизни – в особом понятийном языке.

Каждый раз надо уметь произвести своего рода алхимическое пресуществление мысли в вещь, а вещи в мысль. Опыт имеет силу знания, когда может быть интерпретирован на идеальных объектах, а категории будут что-то говорить о вещах, если удастся схематизировать их в фигурах res extensa (пространства-времени). Мысленное и предметное надо совместить в опыте, получить мысленную предметность и вещественную идеальность. Вот это и называется трансцендентальной объективностью: мысль, словно выходящая из себя (трансцендирующая себя) в предметность, а вещь – в идеальность мысли.

Словно защищаясь от ужаса неведомого мира, Res cogitans (субъект) выводит ему навстречу *как-бы-вещь*, построенную по его понятиям, идеальную, объективную res extensa и заставляет темную «вещь в себе» отвечать на свои вопросы: как бы проецировать свои силы на этот экран. Изучая их тут теоретически, обучаясь их действиям и приручая их в экспериментах (не всегда безопасных, как мы знаем), наконец, заключая ее энергии в подвластные человеку механизмы (еще более опасные), мысль не только познает их, но и овладевает ими.

Но нас здесь интересует не философский анализ устройства познания (опыт, эксперимент, мысленный эксперимент, теоретическая картина мира, превращение «метафизической» картины в новый инструмент исследования…), а мир, раскрываемый трансцендентальным уморасположением. Вот несколько важных, как мне кажется, черт этого уморасположения.

Во-первых, ум занимает здесь *критическую* позицию ко всякой наивной данности. Теперь известно: данность, непосредственность мира всегда уже опосредована человеческим присутствием, категориями его мышления, устройством его языка, разными социоморфизмами и антропоморфизмами. Послекантовская философия и философия XX века на разные лады расшифровывала эти «трансцендентальные» средостения, оптики, шифровальщики. Неокантианец Эрнст Кассирер (вслед за современником Канта Вильгельмом Гумбольдтом) ввел в трансцендентальное средостение мира язык. До всяких понятий и категориальных схем первичный опыт мира и первичный источник формирования понятий даны в языке. Язык, впрочем, надо понять предельно широко как символический язык (или в позднейших терминах – семиотическую структуру), как системы символических форм (семиозис). Мир-в-себе и, добавим, столь же человек-в-себе даются уже переработанными в каком-то тайном, исходном сотрудничестве «духа» и «вещи». Эти системы – миф, религия, искусство, история, наука… Можно сказать, эти символические системы суть трансцендентальные реальности: так мир, опосредованный формами человеческого духа, образует мир человека. «Все эти формы суть символические формы. Вместо того, чтобы определять человека как animal rationale, мы должны, следовательно, определить его как animal symbolicum»[188]. Важно заметить, что при таком расширенном толковании языка понятие трансцендентальной реальности человеческого мира может стать базисом наук о духе или культуре (каковым стало у Кассирера и, будучи по-иному истолкованным, у неокантианцев).

Наконец, обратим внимание и на *трансцендентальную*феноменологию Гуссерля и его понятие «жизненный мир». В трансцендентальном уморасположении человек со своим умом не стоит рядом с бытием, не размышляет о нем, он находит себя сразу сооформленным

вместе с бытием в едином «жизненном мире». Феноменология анализирует не многообразие «символических форм», неизвестно откуда взявшихся, а некие акты сознания, конституирующие изначальный жизненный мир «вообще». Картезианский субъект будет здесь только особой конструкцией, генезис и смысл которой надо выяснять. Детальнее обсуждать феноменологический оборот трансцендентального уморасположения мы не можем.

Мы следуем Гегелю, а в его логике нас ожидает очередная революция.
Ведь *критическое* уморасположение только антитезис к наивному (и догматическому), теперь синтез. В чем его смысл? Не формальные выдумки Гегеля интересны, а продуманная им логика отношений, в которые мысль вступает с миром. Понятно, что следующий шаг будет рефлексией самой критической рефлексии или критикой трансцендентальной установки. Эта установка противоречива: помещая «субъект» в символически опосредованный мир, она порождает другого «субъекта», *критика*, исследователя, стоящего *рядом* с этими символическими мирами. Методолог рядом с наукой, культуролог рядом с культурами, семиотик рядом с семиотическими мирами, феноменолог рядом с описываемым им… Что же – это снова знакомый нам картезианский субъект, только для него теперь и методы свободно изобретаемы, и обитает он где-то вне культур с их морфологией и семиотикой. Его методология – свободная игра с методами, а его искусство – творение символических миров. Он строит всеобщую теорию культуры, абсолютный миф, теоретическую символологию, семиотику, аксиологию… Иначе говоря, всячески демонстрирует свою *мета*-позицию, обращая теперь уже не мир природы, а мир культуры в посторонний себе объект исследования. Любимый метод этого вторичного картезианского субъекта – компаративистские исследования.

Но в гуманитарной сфере – там, где располагаемся мы, мыслящие и создающие, сообщенные друг другу и самосознающие, – сам исследователь принадлежит исследуемому, он не наблюдатель-теоретик, а соучастник, его критика и исследования не просто наводят чистоту, а *изменяют* исследуемое. Критическая теория познания, говорит Гегель, входит в само познание: так, путем критики и переосмысления априорных допущений теории развивается наука; так, путем радикальной философской критики эпохальной системы категорий мысли, архитектоники ума как целого («дух времени» – называет это Гегель[189]), путем осознания, критики и трансформации символических форм культуры (науки, искусства, исторического, социально-политического, религиозного… самосознания) развивается человек в своем историческом мире. Философская критика, то есть радикальная саморефлексия (самосознание) – не внешний само отчет мысли, а ее внутреннее самопреобразование.

Человек, иначе говоря, не располагается умом рядом с миром, перед его картиной, не витает над миром, его жизненный мир внутренне историчен благодаря тому, что опыт познания, лучше сказать, опыт мыслящего, понимающего бытия в мире становится опытом его самопознания, растущего самосознания. Впрочем, «лучше сказать» сказано ошибочно. Для Гегеля именно познание, методическое картезианское познание мира и, соответственно, техническое овладение методическим устройством мира составляет существо «духа». «Человек, – говорит „дух“ Гегеля, – стремится вообще к тому, чтобы познать мир, завладеть им и подчинить его себе, и для этой цели он должен как бы разрушить, т. е. идеализировать реальность мира»[190]. В технике экспериментального – инструментального – познания субъект познания (ego cogitans) вводит троянского коня техники в опыт природы и за ниточку метода (логическая связь идей) извлекает из мира всё, что извлекается как техническое: методически устроенное (причинно-следственная связь вещей). Гегель думает, что за эту ниточку может быть распутан весь клубок бытия, так что в перспективе методического умозрения оно просто совпадает с методическим знанием-владением. Дескать, субъект (мы помним: ничтожный тростник, теряющийся во Вселенной) методически овладевает всей техникой природы (ядерными силами, генетикой), но не только: в его руках оказываются механизмы антропогенеза, этногенеза, социогенеза,

медиатехнологии, политтехнологии и т. д. Словом, он готов занять место собственной субъектности бытия. Вот что видит своим умозрением Гегель. Так что все апологеты всемогущества научно-технического мира – гегельянцы.

Однако за этим миром научно-технического прогресса, по сей день растущим и охватывающим всю планету, остается и всё больше дает о себя знать то, что Кант назвал «вещью в себе»: мир, ускользающий от методического познания и технического овладения, вытесняемый из поля зрения ума на периферию, но ведущий иное существование и говорящий иным языком.

Поскольку научно-технический – картезиански-гегелевский – разум отождествляется с разумом вообще, и в духе этого *рацио* происходит тотальная рационализация мира, речь другого, там, где она слышится, кажется *иррациональной*. Это речь «мировой воли», «мифа», «музыки», «бессознательного», «классовых интересов» или «жизненных инстинктов».

В заключение зададим несколько вопросов Гегелю.

Вы говорите о двух с половиной тысячах лет кропотливой работы мирового духа (а он, если я правильно понял, есть дух человека, не просто работающего в мире, но именно перерабатывающего внешний мир в свой, для которого он сам будет «нутром»). Откуда тут взялось время? Говорят ли эти 2500 лет что-то философски значимое или это случайность? Иначе говоря, имеет ли время, затрачиваемое духом, чтобы прийти в себя из сна природы, – *логическое* значение.

Второе. Развитие духа происходит диалектично, посредством отрицания и переосмысления первоначала, в результате чего возникает новое начало (начало нового уморасположения). «Начало нового духа, – говорите Вы, – есть продукт далеко простирающегося переворота многообразных форм образования, оно достигается чрезвычайно извилистым путем и ценой столь же многократного напряжения и усилия. Это начало есть целое, которое возвратилось в себя из временной последовательности, как и из своего пространственного протяжения, оно есть образовавшееся *простое понятие*этого целого»[191]. Что такое эти «формы образованности» и «извилистые пути», затрачиваемые «времена» и занимаемые «пространства»? Перед нами историческая эмпирия или нечто опять-таки имеющее логическое значение?

То, как дух шествовал к себе, мы наглядно видим в формах нашего образования. «…В педагогических успехах мы узнаём набросанную как бы в сжатом очерке историю образованности всего мира <…>.

С одной стороны, надо выдержать *длину* (?) этого пути, ибо каждый момент необходим; – с другой стороны, на каждом из них надо *задержаться*, ибо каждый момент сам есть некоторая индивидуальная, цельная форма и рассматривается лишь постольку абсолютно, поскольку его определенность рассматривается как целое или конкретное, т. е. поскольку целое рассматривается в своеобразии этого определения»[192].

Тут снова возникает вопрос о «длине пути» и «долготе времени», но я обращу внимание еще на одно. На каждом «моменте» надо задержаться, войти в его внутреннюю жизнь, потому что каждый момент не только нечто, что следует пройти, но во что следует войти, поскольку каждый раз это всё *целое* в свое образном определении. Вопрос, насколько задержаться и как глубоко войти? Ведь если входить в детали, – а все они необходимы, ибо это детали целого, – то перед нами «целое» самого всеобщего духа в особом определении. Возможно, если войти в детали, это определение окажется не преходящим, а равно значащим с другими, и вместо прогрессивного развертывания истины мы получим *две истины* (или даже больше)?

Если так, мы возвращаемся к образу эпохальных культур, оставленных у неокантианцев, только уже не станем ни витать над ними, как теоретики-культурологи, ни связывать их в цепочку прогрессивного развития в науко-технический мир. При таких предпосылках и

предостережениях наше уморасположение окажется где-то *между* культурами. Правда, культуры понимаются при этом не в смысле этнической или семиотической культурологии, а как своеобразные определения целостного духа в его общезначимой полноте.

Как же это возможно?