

Сергей Шевцов

ФИЛОСОФИЯ НЕОАРХАИЗМА

*В статье поставлена **проблема** поиска нового философского подхода к действительности, условно названного неархаизмом. **Задачей** оказывается общая характеристика такого подхода, а **литература**, на которую будет опираться автор, – это представленные в определенном измерении классические работы (Платон, Декарт, Гегель, Гуссерль и др.).*

Любое обращение к новому полю исследования требует начинать с литературы, которой поначалу оказывается много. Чем глубже пытается исследователь проникнуть в стоящую перед ним проблему, тем более широкий круг источников приходится ему задействовать. Если речь идет, например, о такой области, как античность, количество литературы оказывается практически необъятным. Правда, на следующем этапе работы обнаруживается забавная ситуация – при всем многообразии литературы, при четко сформулированной и оригинальной (не реферативной и не ученической) задаче, собственно работ, посвященных данной проблеме, оказывается немного. А затем – не оказывается вовсе. Все это многообразие «ходит» где-то вокруг да около, рассматривает частные вопросы, уделяет внимание важным нюансам, но сути дела не раскрывает и не проясняет. Перед исследователем предстает множество точек зрения, часто – противоположных, но все они создают проблемное поле, в центре которого и скрывается искомая проблема (пусть даже – ответ на нее). Эта разница мнений – чем она обусловлена? Прежде всего – подходом авторов и их методологией. Итак, единственная причина, которая нас интересует – это «древняя как мир» проблема метода. Сколько методов, столько и решений, но все решения почему-то разные. Понятно почему – так как нет единого истинного метода. В философии, как ни в одной другой области знания, слишком уж часто раздавались громовые трубы об обнаружении наконец-то истинного научного метода. Только в пронизанном скептицизмом XX веке можно насчитать десяток течений, провозгласивших свой метод последним и окончательным. Даже трезвая аналитическая философия не прошла мимо этого соблазна [8], и уже одно это могло бы оправдать претензии и феноменологии, и герменевтики, и структурализма, и теории систем, и других. Во второй половине века всеобщее разочарование и растущий скепсис привели к теориям Т. Куна и П. Фейерабенда. Метод оказался то ли орудием интеллектуальных сражений, а никак не инструментом поиска истины, то ли вообще некой «фишкой» для профессионального сообщества игроков.

Можно ли вернуть методу утраченное? Едва ли: если бы дело ограничивалось XX веком, то наверняка эта задача была бы выполнимой, но история разочарований уходит куда дальше в глубь истории – метод

Канта, метод Декарта, метод Аристотеля... В лучшем случае метод можно уподобить *галсу* – всегда не точному, но максимально близкому к необходимому направлению движения. Правда, возникает проблема обнаружения метода для поиска точного направления и проблема согласования методов (этакий вольно интерпретируемый «принцип дополнительности»). Вот он, постмодернизм самодовольно и стеснительно улыбающийся и разводящий руками – вот он, я как раз и есть. Точнее – «и это тоже я, хоть вы меня и не любите, но только я могу соединять несоединимое и сопрягать несопрягаемое». Здесь как в нейтральном порту – рады всем флагам, даже пиратскому.

Все же постмодернизм – сомнительное убежище. Немногие бросают ему вызов, большинство же стремится избежать контактов, чувствуя обман. Очень уж он похож на карточного шулера: надо иметь особую сноровку (лучше профессиональную), чтобы вовремя схватить за руку – проще не связываться. Провозглашая методологический плюрализм, постмодернизм все же слишком явно сохраняет свою «антиклассицистическую» направленность: если еще Хайдеггер был нацелен на возвращение к утраченным истокам и традициям, то пришедшие ему на смену считают нужным уже порвать эту связь с традицией, для чего бесконечно обращаются к ней. Достаточно вспомнить знаменитые слова Ж. Делеза из его интервью, где он говорит о своем отношении к истории философии (пусть даже на три четверти они обусловлены стремлением к экстравагантности, но и оставшейся четверти хватит на раскрытие критического запала в отношении к традиции) [2, с. 11]. Заимствуя отовсюду понемногу, постмодернизм заимствует только то, что хочет, на основании своей столь глубоко скрытой установки, что она неизбежно предстает (в глазах критики) произволом и субъективизмом.

Не знаю, можно ли считать мечту о новом совершенном методе безвозвратно утраченной. Возможно, европейская традиция просто переживает ту стадию, на которой возникает в античности скептицизм, и новый метод должен быть подобен христианству – отвергая старые нормы мысли, он снова найдет силы обратиться к новому цельному человеку, задействует в нем не тронутое, разбудит спящее, откроет неведомое измерение самого человека и мира вокруг него. Но возможно ли это? Каждый раз, когда удавалось что-то приоткрыть, в конечном итоге оказывалось, что открытое не ведет к цели, а отдаляет от нее. Это прекрасно выражено словами Антуана Тюдаля, которые использовал Жак Лакан в качестве эпиграфа к разделу своего доклада о речи и языке в психоанализе: «Между мужчиной и любовью / Женщина. / Между мужчиной и женщиной / Мир. / Между мужчиной и миром / Стена» [5, с. 59]. И все же, мечта о цельности сохраняется, и теперь у нее есть даже свое имя. Это глупое имя – *неоархаизм* – подходит ей только потому, что

в нем нет никакой программы и даже никаких претензий. Потому что неоархаизм – это не очередной проект, а только мечта о недостижимом.

Увидеть мир таким, каким он виделся в архаичную эпоху, конечно, невозможно. Мы сегодня уже не те, да и мир вокруг нас, тоже, скорее всего, не тот. Но неоархаизм и не претендует на воскрешение архаики. Речь идет только о некоторых ее существенных (может даже не основных) чертах. Но прежде всего нужно отказаться от всякого очарования и хронологии. Когда речь идет об архаике, то у нас перед глазами возникают периптеры храмов в «оперении» дорических колоннад, курсы и коры, греческая лирика и эпос, первые философы. Мы привыкли любоваться всем этим, мы – прежде всего зрители перед эстетическим объектом, потом – исследователи, препарирующие эту цельность на составные части, не в силах объять ее целиком. Нам трудно поверить, что все это могло быть частью жизни – храмы существовали для жертвоприношений и молитв, поэзия – для воспитания, музыка – для хождения строем, а философия... не будем пока о философии. Но мы придем в замешательство, если предложить нам заменить изучением Гомера школьный курс математики, обучением правильному выполнению обрядов – физику вместе с основами права. Едва ли стоит всерьез рассматривать программу восстановления архаичной эпохи – тут же выяснится, что кроме эстетики мы не в состоянии разглядеть там практически ничего, а эстетику мы готовы ценить только после того, как уже надежно обеспечены всем остальным.

Но долой и хронологию, когда речь идет об архаике – мы не в музее! То, что мы называем «архаикой» и «архаизмом», можно найти у Платона и Августина, у Декарта и Гете, у Гегеля и, конечно, у Ницше. Да и не только у них. Архаика – это прежде всего сама жизнь, получившая оформление и все же рвущаяся наружу. Архаика – улыбка радостной благодати, гармонирующей с жизненной силой, воплощенной в напряженной упругости тела [4, с. 67]. Такая улыбка может быть только у того, кто глядит в глаза смерти и знает то, чего не знает и сама смерть. Архаика – это ужас, соединенный с восторгом, и сила, соединенная с бессилием. Архаика – это способность соединить в себе все, и выражать это произвольно, занимаясь как будто чем-то совсем другим. Но архаика ведь не просто древность, ей ближе гениальный дилетант и дерзкий исследователь, способные еще игнорировать традицию, то ли в силу невежества, то ли – презрения к ней. Поэтому архаика звучит в голосе почти каждого гения, но сам гений далеко не всегда знает об этом. К тому гению – слишком ненадежный народ.

Никаких гимнов. Наделять архаику прелестью и очарованием может только сноб или безумец. Андерсен когда-то высмеял подобный тип мечтателя в «Калошах счастья». «О Греция искусств и разума Тэна и

Ренана, розово-голубая Греция, Греция-конфетка, как ты вымазана землей, пахнешь потом и перепачкана кровью» [1, т. 1, с. 21]. Ни о каком возвращении вспять говорить не стоит, отметить прошлое – опасно, а учиться у него надо с умом. Надо учиться главному, а его вернейший критерий – трудность. Ученость и эрудиция – необходимы, но это не более чем школьная выучка, после которой и должна начинаться собственно работа. Чем замечательны философы архаичной эпохи, эти так называемые «натурфилософы»? Прежде всего – преодолением школы и возведением знания на новый уровень. Несомненно, Фалес, Анаксимандр, Пифагор или Парменид имели устойчивую традицию школьной выучки, но смогли ее преодолеть (не отказаться, а подняться над нею, включить ее в новое свое знание).

Такого рода знание долго оставалось мечтой, и Ницше – самый страстный из мечтателей. Это знание, требующее положить на весы всю свою личность, всю свою жизнь. Это никак не наука, это больше, чем «Исповедь» Руссо, ведь Руссо только *стремился* быть откровенным, он слишком много усилий потратил на то, чтобы предстать открытым, поэтому его книга и его личность во многом остаются загадкой – куда большей, чем книги и жизнь, например, Дидро. Декарт более искренен и открыт в «Рассуждении о методе», чем Руссо, как раз именно потому, что Декарт сдержан, и эта сдержанность – часть его личности.

Следовало бы показать, что такое неоархаизм, но это непросто, потому что время его – впереди. Если бы речь шла об античности, пусть даже об архаичной эпохе и предметом рассмотрения был, предположим, Эмпедокл или Демокрит, то чем отличалось бы такое исследование от множества уже имеющихся? Попробуем в общих чертах обозначить план такого исследования. Пусть будет Эмпедокл. Прежде всего, Эмпедокл – человек-загадка¹. Чем мы располагаем? В собрании Дильса-Кранца представлено около ста пятидесяти фрагментов сочинений Эмпедокла плюс около тридцати свидетельств о его жизни. Ж. Боллак доводит число фрагментов (иногда совершенно таинственным образом) до семисот, располагая их в совершенно иной последовательности [9]. На сегодняшний день можно говорить о том, что в целом продолжает существовать общепринятая точка зрения на, прежде всего, космогонические взгляды Эмпедокла, но за последние пятьдесят лет появилось много работ, предлагающих оригинальные интерпретации этих фрагментов (к такого рода интерпретациям относится и книга самого Ж. Боллака). Но самым уязвимым местом всех работ об Эмпедокле оказывается, безусловно, попытка представить некую целостность взглядов автора «О природе» и «Очищений». Эти две поэмы оказываются столь различны между собой, что долгое время значительная часть исследователей отказывалась считать автором

«Очищений» Эмпедокла, но, основываясь на сегодняшнем уровне языкового и стилистического анализа, такой вывод кажется неправомерным. Если поэма «О природе» трактовалась в основном как некое предварение естественнонаучной мысли, то пророческий тон «Очищений» ставит исследователей в тупик. Никому до сих пор не удалось привести эти две поэмы в единство, так же, как и обойти этот вопрос стороной. Показательны в этом отношении уже слова Э. Целлера, который после констатации несовместимости физического и мистического, орфико-пифагорейского учения у Эмпедокла кратко замечает: «Это противоречие между Эмпедокловой мистикой и физикой становится психологически объяснимым, если вместе с *Дильсом* (*Diels, Über die Gedichte des Empedocl.* 1898, стр. 11 и сл.) отнести сочинение περὶ φύσεως («о природе») к молодым годам философа, «Очищения» же, напротив – к эпохе его изгнания» [7, с. 68].

Указанная сложность бросается в глаза уже при поверхностном взгляде на философию Эмпедокла. Чем глубже исследователь будет зарываться в источники и исследования, тем мучительнее ему будет сохранять уже свое собственное начальное восприятие и понимание Эмпедокла. Классическая филология и философия, изучение орфико-пифагорейского учения, степень влияния Парменида, общая организация жизни греческих полисов на Сицилии в эпоху Греко-персидских войн и накануне Пелопоннесской войны. С ума может свести уже один только вопрос: если Афина и Спарта переживают бурный расцвет в середине IV века до нашей эры, связанный с победой над Персией, то как это должно было восприниматься в греческих колониях на Сицилии? С одной стороны, они должны были радоваться вместе со всеми, с другой стороны, победа Персии помещала бы их в центр «греческого мира», а высокомерие Афин и Спарты и до того не радовало сицилийцев. При этом роль этих колоний была значительна, не случайно позднее Алкивиад так настаивал на том, что успех экспедиции на Сицилию даст Афинам значительное преимущество в войне со Спартой [6, с.365].

Все это будет только кругом первого приближения к Эмпедоклу, ведь нужно еще учитывать характер греческого мышления вообще, его особенностей в данную эпоху, а это уже неизбежно ведет нас к формам жизни и воспитания, восприятия окружающего мира и т. д. Обладала ли Сицилия того времени той спецификой, которая выделяет ее и по сей день внутри государства Италия? И даже разобравшись со всем этим, мы еще не вполне готовы приступить к самому главному – самой личности Эмпедокла. А единственные ориентиры в этом – противоречия, затрудняющие и без того непростую задачу: оригинальнейший ум и вместе с тем явное влияние пифагореизма и Парменида, естественнонаучный характер «О природе» и мистика «Очищений», введение чуть не первого

собственно философски-метафизического термина (*Σφαῖρος* – мужского рода вместо греческого женского рода – *σφαῖρα*) и традиционная форма изложения в виде поэмы. Кроме того, хорошо бы провести анализ сознания, способного породить столь уникальную космогонию, поражающую воображение теорию происхождения и эволюции (!) живых организмов, детальную теорию восприятия Эмпедокла с целью хотя бы немного проникнуть в его мышление. Здесь необходимо подобие психоанализа, направленного от творчества к творцу.

Конечно, возникают аналогии, подсовывающие нам решение (в том числе и по-человечески оправданное решение Дильса): Пифагор – математик и Пифагор – мистик, Платон – автор «Протагора», «Пира», «Государства» и Платон – автор «Законов». Но насколько применимы эти аналогии к Эмпедоклу? Если не принимать версию о смерти Эмпедокла в кратере Этны и согласиться с версией о его изгнании и последних годах жизни на Пелопоннесе (Диоген Лаэртский здесь ссылается на Тимея [3]), то трудно усомниться в том, что мировосприятие Эмпедокла в этот период существенно отличалось от прежнего, как и предположил Дильс (см. выше), но ведь поэма организована (конституирована) образом величественно шагающего автора (Эмпедокла), которому все воздают хвалу как божеству и который сам мыслит себя таковым и в соответствии с этим вещает и действует. Тогда это уже некое сумасшествие, и требуется психопатологическое прочтение «Очищений» (которое, конечно, может предоставить некоторые выводы, но еще более сомнительные).

Итак, первый этап неархаического исследования – изучение всего, что возможно изучить. К этому моменту неизбежно выявятся симпатии и склонности к тем или иным решениям у самого исследователя. Теперь приходит время этих симпатий/антипатий. Они сами становятся предметом изучения – чем они вызваны: аргументацией автора? его стилем? желанием показать себя? и т. д. Нет смысла провозглашать необходимость их устранения или настоятельно его требовать, это может привести только к противоположному результату. Устранение симпатий/антипатий возможно лишь на основании некой субъективной претензии, например, на научную объективность текстуального анализа, а сама такая претензия в свою очередь оказывается скрытой склонностью. Скорее наоборот, симпатию следует сохранить и даже выпятить, открыто признавшись в ней, это неизбежно приведет к росту критической установки в отношении ее как у читателя, так и у самого автора. Теперь, когда, казалось бы, все собрано, упорядоченно и организовано, осталось лишь сложить общую картину и добавить свои выводы. Так обычно и бывает, но если оглянуться назад, на уже имеющиеся исследования, то легко заметить, что как раз на стадии организации и упорядочения

каждый исследователь и проявлял себя в большей мере, выводы оказывались вопросом чисто техническим. Естественный выход из этого – очередная остановка и анализ своей собственной уже существующей, но еще не оформленной концепции.

Такой анализ позволит выявить сложности и противоречия мышления самого исследователя, и может оказаться, что на первый взгляд несогласованные между собой поэмы Эмпедокла очень даже можно согласовать. В большинстве уже изученных научных работ вдруг все отчетливее начнут проступать претензии на истину, а следовательно, сами их авторы оказываются невольно в положении пророков этой истины:

Друзья! Я знаю, что в словах, которые я выскажу, – истина.

Но только очень трудным бывает для людей

И вызывающим подозрения порыв

Убеждения [проникнуть] в ум (фр. 114).

Редкий исследователь сохраняет иную установку в отношении своих работ. Конечно, он не станет называть себя богом (как Эмпедокл во фрагменте 112), но, возможно, это легко объяснить изменившимся культурным контекстом. Зато легко заметить, как, изощряясь в остроумии по поводу чужих работ, тот или иной исследователь напрочь теряет даже легкую иронию в отношении своей работы. Тон этих «пророков» разнится – величественный, патетический, вдумчивый или убеждающий, но редко живой и естественный. Не шутят с основами мира, только вот где они, эти основы? И если сумеет теперь неохарактеристично дотянуться через себя до далекого ему Эмпедокла, если ему скажет и сам услышит в ответ: «мы с тобой одной крови – ты и я», то первый решительный шаг на пути к пониманию он сумел уже сделать.

Но и это не конец исследования, пришло время приступить к самому главному. Потому что теперь надо выразить себя одновременно извне и изнутри через свое исследование, то есть свое понимание и в то же время свое понимание этого понимания. При этом здесь требуется особого рода целостность взгляда. То, что у Эмпедокла могло еще быть наивностью очевидного «узрения» истины, теперь может быть найдено как результат долгого и мучительного синтеза. Здесь нужно задействовать всю свою личность, стать едва ли не конгениальным Эмпедоклу в том смысле, что концепция эта должна столь же органично и целостно выражать личность исследователя, как это удалось Эмпедоклу. И только тогда, от себя, от всех своих страхов и поисков, сомнений и удач, разочарований и радостей, фантазий и воспоминаний, можно найти Эмпедокла, живого и подлинного. Не нужно думать, что вместо исследования по античной философии перед нами окажется некий «мемуар». Здесь едва ли вообще возможны общие формулы – каждому придется искать свою.

Возможно, тогда личность Эмпедокла и его философия предстанут

несколько иной. Можно предположить, например, что, написав поэму «О природе», Эмпедокл не нашел понимания среди сограждан, общий уклад жизни и интересы которых столь ярко и метко представлены Платоном в некоторых его письмах. Сицилийцы не хотели воспринимать рациональный подход Эмпедокла, естествознание было им чуждо, они обращались лишь за личной помощью и отвергали учение, а главное, сам подход к знанию. Не случайно даже последователь Эмпедокла, софист Горгий, уже не столько интересовался физикой, сколько риторикой и эристикой. Не мог ли Эмпедокл, на старости лет обеспокоенный судьбой своего учения, написать «Очищения», где представить себя богом и пророком, а после этого на глазах у нескольких зрителей «броситься» в жерло Этны, подбросив свой бронзовый сандалий, а сам некоторое время спустя тихо и незаметно отправиться на материк, в Пелопоннес, где потом до него докатятся волны Эмпедокловой славы? Это, конечно, фантастическое решение, но все же возможное. Оказавшись не в силах обучить своих сограждан, Эмпедокл попробовал внушить им свое учение как учение божественное и преуспел в этом.

Но тогда и вся фигура Эмпедокла предстает совсем в другом свете. Эмпедокл оказывается создателем естественнонаучного подхода и по странной, но неизбежной логике (иронии) одновременно с этим именно он впервые ставит проблему познающего субъекта (как носителя чувственного восприятия). Это логика самого естествознания. Если до Эмпедокла знание «просто проходило» через того, кто его провозглашал, подобно тому, как боги открывали судьбу через пифию (такowymi были и Фалес, и Гераклит, и Пифагор, и Парменид), то с возникновением «естественнонаучной парадигмы» неизбежно оказался выделенным воспринимающий субъект, и теперь возникла задача уже обосновать и утвердить субъекта в этой роли. Эмпедокл тут поневоле оказывается предшественником софистов, которые как раз этого субъекта и поместили в центр своего внимания, в то время как сам Эмпедокл как раз больше был озабочен тем, чтобы отстоять права этого субъекта, вовсе не предполагая еще за ним никакой относительности и «субъективности» в новоевропейском смысле.

Впрочем, этот вывод не стоит воспринимать всерьез, так как перед нами не настоящее исследование, а подобие макета, и будь оно осуществлено на самом деле, возможно, что его выводы будут иными.

Возможны ли такие исследования? Не таковы ли исследования Гегеля, Ницше, Хайдеггера, Мамардашвили и некоторых других? Да, но только отчасти. В них исследователь представлен не в меньшей мере, чем объект исследования, и это вынуждает нас говорить о субъективности и некотором произволе интерпретаций. Но все они (и многие другие) умели выразить себя, но еще не умели оглянуться на самих себя. Всем им

не хватало рефлексии над своей же собственной мыслью. Гегель все же был убежден, что в конечном счете дело никогда не идет о *его* мысли, но о реальном положении дел. Ницше, при всем своем критицизме, считал собственную критическую установку естественной (что породило некий парадокс – критиковать философию Ницше со стороны его личности оказывается в определенной мере становиться как раз нищеанцем). Хайдеггер, кажется, просто не позволял себе улыбаться, а Мамардашвили был помещен в рамки такого существования, где скрываться и носить маску (как это делал любимый им Декарт) оказывалось необходимым условием свободной мысли. Но с другой стороны, эти исследования вполне можно считать неархаичными в силу еще одной особенности, о которой речь уже шла, но лишь мимоходом. Эта черта – целостность общего взгляда. Мир должен предстать живым и непосредственным. Лозунг Гуссерля «Назад, к самим вещам» все же вел его к механизмам смыслополагания и самим смыслам – и только после этого к самим вещам (так, по крайней мере, полагал сам Гуссерль), но уж никак не к миру как к целому. Целое мира есть тоже определенное его смыслополагание прежде всего, мир предстает как особая вещь. В архаичной же традиции связь с миром все еще была непосредственной, и во многом именно это качество привлекало к Гуссерлю, и оно же отталкивало от него экзистенциалистов – в первую очередь Хайдеггера и Сартра. Целостность видения мира – одна из причин недоступности и, может быть, невозможности неархаизма. Сумеет ли мы научиться когда-нибудь видеть мир целым? Возможно, мы никогда не научимся его выражать целостным в языке, но видеть его целостным все же возможно. Хотя кто знает, может быть, язык задействован нами еще в меньшей степени, чем наш мозг? Во всяком случае, мечта о неархаизме уже существует и существует давно, а значит можно сделать **вывод**, что время его наступит.

Примечания

¹ Наверное, единственный философ, в честь которого назвали город (пусть и небольшой) – Порто-Эмпедокле на Сицилии.

1. Боннар А. Греческая цивилизация. – Т. 1. – 3. – М.: Изд-во иностранной литературы, 1958.
2. Делез Ж. Логика смысла. Фуко М. *Theatrum philosophicum*. – М.: Раритет; Екатеринбург: Деловая книга, 1998.
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Ред. тома и авт. вступ. ст. А. Ф. Лосев; перевод М. Л. Гаспарова. – 2-е изд. – М.: Мысль, 1986.
4. Колпинский Ю. Д. Великое наследие античной Эллады. – М.: Изобразительное искусство, 1988.
5. Лакан Ж. Функция и поле речи и языка в психоанализе. – М.: Гнозис, 1995.
6. Плутарх. Сравнительные жизнеописания. Алкивиад. XVII. – М.: Правда, 1987. – С. 351–388.
7. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. – СПб.: Алетей, 1996.
8. Шлик М. Поворот в философии // Аналитическая философия. – М.: МГУ, 1993. – С. 28–33.
9. Bollack J. Empedocle. – V. II–III. – P., 1969.