

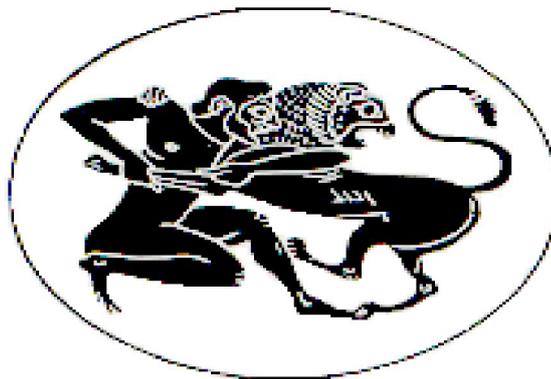
**ОДЕСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ**  
**ім. І. І. Мечникова**  
**ОДЕСЬКА ГУМАНІТАРНА ТРАДИЦІЯ**

# **Δόξα / ДОКСА**

**ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ  
З ФІЛОСОФІЇ ТА ФІЛОЛОГІЇ**

**ВИП. 8**

**Грецька традиція  
в сучасній культурі**



**Одеса**  
**2005**

УДК 13:82.01  
801:82.01  
Д 63  
ББК 87я43  
80я43

Друкується за рішенням Вченої ради Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова (протокол № 2 від 26 жовтня 2005 р.).

*Редакційна колегія:*

докт. філософ. наук,  
проф. М. М. Верников (Одеса);  
докт. філософії,  
приват-доцент М. Вішке (Берлін);  
докт. філос. наук,  
проф. Е. А. Гансова (Одеса);  
Н. А. Іванова-Георгієвська (Одеса) –  
відповідальний секретар;  
докт. філос. наук,  
проф. М. В. Кашуба (Львів);  
канд. філос. наук,  
доц. В. Л. Левченко (Одеса) –  
головний редактор;  
докт. філос. наук,  
проф. І. М. Попова (Одеса);  
докт. філос. наук,  
проф. О. І. Хома (Вінниця).

докт. філол. наук,  
проф. О. В. Александров (Одеса);  
докт. філол. наук,  
проф. Н. В. Бардіна (Одеса);  
докт. філол. наук,  
проф. О. І. Бондар (Одеса);  
докт. філол. наук,  
проф. Т. С. Мейзерська (Одеса);  
докт. філол. наук,  
проф. Є. М. Черноіваненко (Одеса);  
докт. філол. наук,  
проф. Н. М. Шляхова (Одеса) –  
науковий консультант.

*Редакція випуску* – Н. А. Іванова-Георгієвська, В. Л. Левченко

*Рецензенти:*

докт. філос. наук, проф. М. І. Дейнеко (Одеса);  
докт. філос. наук, проф. М. С. Дмитрієва (Одеса);  
докт. філол. наук, проф. В. Д. Нарівська (Дніпропетровськ);  
докт. філол. наук, проф. А. О. Ткаченко (Київ).

**Збірник видано коштами Одеської філії  
Грецького фонду культури**

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.  
Постановою президії ВАК України №3-05/7 від 30.06.2004 збірник внесено  
до переліку наукових видань, в яких можуть публікуватися основні резуль-  
тати дисертаційних робіт з філософських наук.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2, Одеський національний університет  
ім. І. І. Мечникова, філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна;  
e-mail: nelly@raso.net

© “Одеська гуманітарна традиція”, 2005

© Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова, 2005

*Це видання є спільним проектом Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова і міського наукового товариства “Одеська гуманітарна традиція”. Збірник наукових праць “Δόξα / Докса” має міждисциплінарний характер, редакційна колегія публікує статті, що містять результати наукових досліджень переважно у галузі філософії і філології. Кожен випуск присвячений окремій тематичі.*

Цей випуск збірника наукових праць присвячено аналізу різних проявів давньогрецької традиції в сучасній культурі. Це вже не перша спроба проаналізувати нашими авторами значення грецької традиції для сучасного світу. Вперше “Δόξα / Докса” звернулась до античної тематики в своєму випуску 4 “Грецький спадок і сучасність”. Отже ми можемо засвідчити спробу формування певної науково-дослідницької традиції вивчення давньогрецьких витоків нашої культури учасниками видання “Δόξα / Докса”.

В даному виданні дослідники простежують як формування в Давній Греції тих засад, що зумовили подальший розвиток європейської цивілізації та культури, так і різноманітні варіанти реалізації цих основ у світовій і вітчизняній культурі. Випуск складається з 4 розділів, що містять результати оригінальних досліджень сучасних вчених України та різних країн світу.

Розділ 1 – “Давньогрецька філософія та культура” – фіксує виникнення в античній Греції важливих для сучасного світобачення концепцій космосу, простору, теорій знання, демократії, аналізує розвиток античного раціоналізму і лінгвістичних вчень, еволюцію символіки та різних художніх форм.

Матеріали розділу 2 – “Грецькі основи світової культури” – розглядають зв’язки давньогрецьких ідей, вчень, досягнень мистецтва із певними теперішніми подіями філософії, науки та мистецтва. Автори намагаються чи проаналізувати певні сучасні вчення та культурні явища в світлі античних першозразків, чи простежити, у який спосіб основні античні ідеї та форми здобувають свого продовження і трансформації за сучасних умов.

В розділі 3 – “Рецепція античності вітчизняною культурою” – надаються пояснення деяким феноменам слов’янської культури через відкриття їх античних джерел. Автори доводять, що давньогрецькі досягнення набували нового життя в контексті філософських, наукових, художніх пошуків багатьох вітчизняних діячів.

Розділ 4 містить переклади статей двох відомих у світі сучасних філософів з Німеччини Мірко Вішке і Петера Травні, що вже стали постійними авторами видання “Δόξα / Докса”.

*Редакційна колегія*

## ВІДОМОСТІ ПРО АВТОРІВ

**АФАНАСЬЄВ** Олександр – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

**БАКАНУРСЬКИЙ** Анатолій Григорович – докт. мистецтвознавства, професор, зав. кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

**БЛИК** Ганна – аспірантка кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

**ВІШКЕ** Мірко – доктор філософії, приват-доцент Інституту філософії університету ім. Мартіна Лютера (Німеччина, Галле-Віттенберг).

**ГОЛУБ** Ірина – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

**ГОЛУБОВИЧ** Інна – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії Одеського державного медичного університету.

**ДАРЕНСЬКИЙ** Віталій – канд. філос. наук, докторант кафедри теорії та історії культури Державної Академії керівних кадрів культури і мистецтв (Київ).

**ІВАНОВА-ГЕОРГІЄВСЬКА** Неллі – старший викладач кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету.

**КАШУБА** Марія Василівна – докт. філос. наук, професор кафедри політичних наук та філософії Львівського регіонального інституту державного управління НАДУ при Президентові України.

**КИРИЛЮК** Олександр – канд. філос. наук, професор, завідувач Одеською філією Центру Гуманітарної Освіти НАН України.

**КОЛЕСНИК** Олена – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та культурології Чернігівського державного педагогічного університету.

**КОНАЧЕВА** Світлана – канд. філос. наук, доцент Центру феноменологічної філософії Російського державного гуманітарного університету (Москва).

**КОРОЛЬКОВА** Ольга – канд. філол. наук, доцент кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного університету.

**КРАВЧИК** Антон – асистент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**КУХАРУК** Тамара Миколаївна – аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету.

**ЛЕВЧЕНКО** Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

**МАЛИШКІН** Євген – канд. філос. наук, доцент кафедри історії зарубіжної філософії Санкт-Петербурзького державного університету.

**МЕЛЬНИКОВ** Сергій – канд. філос. наук, старший викладач кафедри історії зарубіжної філософії Московського державного університету ім. М. В. Ломоносова.

**МИХАЙЛЮК** Олександр Володимирович – канд. іст. наук, доцент кафедри історії Національної металургічної академії України (Дніпропетровськ).

**МІСЮН** Ганна Володимирівна – канд. мистецтвознавства, доцент кафедри культурології та мистецтвознавства Одеського національного політехнічного

університету.

**МУХУТДІНОВ** Олег – канд. філос. наук, доцент кафедри історії філософії Уральського державного університету (Єкатеринбург, Росія).

**ОПОЛЕВ** Віктор – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та методології науки Одеського національного політехнічного університету.

**ПАЛАТНІКОВ** Григорій – старший викладач кафедри мистецтвознавства Інституту післядипломної освіти Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ПАНКОВ** Олександр – канд соціол. наук, доцент кафедри соціології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ПАТКУЛЬ** Андрій – канд. філос. наук, асистент кафедри онтології та теорії пізнання Санкт-Петербурзького державного університету.

**ПОГОРЕЛОВ** Олег – канд. філос. наук, професор, зав. кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ПЛЮЩЕВА** Майя – аспірантка кафедри філософії Київського національного університету ім. Т. Г. Шевченка.

**ПОМОГАЄВ** Микола – аспірант кафедри філософії Дніпропетровського національного університету.

**РАБОКОРОВКА** Ганна – аспірантка кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**РАЙХЕРТ** Костянтин – студент 5 курсу філософського факультету Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**СЕКУНДАНТ** Сергій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**СОБОЛЕВСЬКА** Олена – канд. філол. наук, доцент кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ТИХЄВ** Юрій – канд. філос. наук, старший викладач кафедри філософії Московського фізико-технічного інституту.

**ТРАВНІ** Петер – доктор філософії, приват-доцент Інституту філософії університету м. Вуперталь (Німеччина).

**ФУРС** Володимир – докт. філос. наук, професор кафедри філософії Європейського гуманітарного університету (Білорусь, м. Мінськ).

**ХУДЕНКО** Андрій – канд соціол. наук, доцент кафедри соціології Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ЧЕРНОУСОВ** Роман – аспірант кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ШЕВЦОВ** Сергій – канд. філос. наук, доцент кафедри філософії природничих факультетів Одеського національного університету ім. І. І. Мечникова.

**ШИЯН** Ганна – канд. філос. наук, викладач Центру феноменологічної філософії Російського державного гуманітарного університету (Москва).



Григорій Палатніков. Гомер «Іліада»  
*Битва богів*

**Розділ 1.**

**ДАВНЬОГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА  
КУЛЬТУРА**

*Александр Афанасьев*

## **ПАРАДИГМЫ И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКИЙ КОСМОС**

В литературе последнего времени стала общим местом критика последствий научно-технического прогресса, которая соотносится с обсуждением пределов развития, границ научного, технического и социального творчества, конца истории. Нередки попытки отыскать в прошлом исторические периоды или цивилизации, отличающиеся в своих ценностных ориентирах от современной техногенной цивилизации, что может способствовать построению иной модели существования человечества. Между тем, в истории мысли уже имели место культурные и философские парадигмы, задававшие не прогрессистскую модель научного и социального развития, не отношение к миру как неисчерпаемой кладовой человека-господина природы, а напротив, предполагавшие идеи живого и одушевленного мира, целесообразности, космической гармонии. Среди них важное место принадлежит древнегреческой идее космоса, которую можно рассматривать как культурную парадигму, задававшую и способ повседневной жизни, и образ теоретической мысли. Цель статьи – выявление места древнегреческой парадигмы космоса среди культурных и научных парадигм.

В современной методологической литературе утвердилось понимание парадигмы, предложенное Т. Куном. Он определяет парадигму как «...одно или несколько научных достижений, которые в течение некоторого времени признаются определенным научным сообществом как основа для его дальнейшей практической деятельности», причем достижения должны быть достаточно «беспрецедентными, чтобы привлечь на длительное время группу сторонников из конкурирующих направлений научных исследований», а, кроме того, быть «достаточно открытыми, чтобы новые поколения ученых в их рамках могли найти для себя нерешенные проблемы любого вида» [6, с. 28]. Более того, «формирование парадигмы... является признаком зрелости развития любой научной дисциплины» [6, с. 30]. Несмотря на неопределенность понятия парадигмы, оно довольно четко фиксирует набор убеждений, ценностей, методов и средств, принятых научным сообществом.

Понятно, что воззрения античных философов и даже довольно целостную систему взглядов Аристотеля научными теориями назвать трудно, в основном вследствие их умозрительности, поскольку они не опирались на опыт так, чтобы можно было извлечь достоверные данные и проверить предсказания. Однако парадигма как образец деятельности не обязательно связана с развитой теорией, в особенности за пределами классической науки. Сам Т. Кун относил к типичной парадигме не только классическую ньютоновскую механику, но и аристотелевскую динамику,

и птолемеевскую астрономию, к которым термин «наука» применим лишь с известными оговорками.

Т. Кун придал понятию парадигмы четко выраженный методологический характер, и оно используется преимущественно в методологической литературе, причем посвященной в большей степени естествознанию. Однако, даже в физике парадигма – это не только методы, но и определенная картина мира, философские установки, мировоззренческие ориентиры и т. д. Уже это дает основания применять понятие парадигмы в других сферах деятельности. Понятие парадигма может применяться и в гуманитарных науках, и даже за пределами науки, например в теологии. Скажем, томистская концепция гармонии веры и разума и формула Тертуллиана «верую, ибо абсурдно» могут рассматриваться как две противоположные парадигмы. Парадигмой может быть назван любой осознанный образец практической и мыслительной деятельности. Признак осознанности отличает парадигму от неосмысленной традиции, которая также может выступать регулятором практической и мыслительной деятельности.

Древнегреческая цивилизация периода становления и развития философии довольно далеко ушла от «традиционной культуры» к более сложной организации, когда унификация поведения людей осуществляется не исключительно на основе неосознанных традиций, а с помощью более сложного механизма – культурных парадигм. Они концентрируют характерные для данной культуры образцы решения интеллектуальных и практических задач, которые в принципе осознаны культурой, хотя в индивидуальной деятельности могут усваиваться неосознанно. В этом смысле парадигмальные культурные механизмы порой действуют автоматически, например, когда наследуются характерные сословные, конфессиональные или национальные модели поведения. Так транслируются в культуре широкая русская душа, немецкая скрупулезность и тщательность, английская чопорность, честное купеческое слово, дворянская государственная ответственность и т. д. Парадигмы возникают и как осознание определенных образцов индивидуальной и групповой деятельности. В искусстве парадигмы образуются профессионально признанными произведениями, называемые шедеврами. Их изучают, описывают, им подражают. Симфонии Бетховена на протяжении второй половины XIX и всего XX веков были образцом симфонической музыки. Тем не менее, в шедеврах-парадигмах практически всегда остается неформализованный, рационально не выраженный, неявный элемент, который усваивается не критически и неосознанно или не замечается современниками и лишь осмысливается потомками. Нередко парадигма поведения или мышления транслируется как миф, притча, нарратив, философская, теологическая

или научная концепция, задающая особый способ понимания мира. Древнегреческая культура дала многообразные примеры парадигм, среди которых особое значение имела парадигма космоса. Известно, что слово «космос» в переводе означает порядок как особое упорядоченное, целостное видение природы.

Именно греки впервые «осмелились взглянуть природе в лицо... Свой разум они противопоставили хаосу на первый взгляд случайных явлений природы» [6, с. 19]. Порядок, космос, вместо хаоса был первой парадигмой, позволившей перейти от мифа к логосу. Впрочем, истоки победы порядка над хаосом можно усмотреть еще в мифологии, где олимпийские боги как олицетворение гармонии побеждают титанов и другие порождения хаоса, устанавливая порядок в мире. Тем не менее, космос как рациональная парадигма сразу включает в себя немифологические компоненты: интенцию на отыскание скрытой, неочевидной причины, преобладание естественного над сверхъестественным, замену антропоморфных образов безличными силами. Все это подчинялось идее гармонии и совершенства, поэтому, например, в астрономии способ движения и форма небесных тел также должны были быть гармоничными и совершенными. Поэтому они представлялись в виде кругов и шаров.

Парадигмальное значение имел замкнутый характер космоса, где в единой гармонической взаимосвязи находились звезды, планеты, государство, человек. Аристотель достаточно последовательно развил пространственные представления о структуре Вселенной как замкнутого мира. Для нас не должно быть определяющим, что в центр мира он поставил Землю, а границей определил небесную сферу, к которой прикреплены неподвижные звезды. Более существенно то, что, исходя из парадигмальной идеи идеальности круговых движений, он расположил планеты («блуждающие звезды»), Луну и Солнце так, что каждая двигалась по своей сфере, составляя полную гармонию и соответствуя наблюдаемым отклонениям, петлям и т. п. Даже отличие земного прямолинейного движения от небесного, делящее мир на подлунный и надлунный, укладывалось в эту гармонию, в особенности с учетом целесообразного устройства космоса и наличия целей у каждого вида движения. Время, как и пространство, также представлялось грекам замкнутым подобно идеальному кругу. Небесный свод совершал свой круговой оборот, и все повторялось: от смены времен года, до смены поколений, когда ничего радикально нового не возникает. Идея внутренней гармонии распространялась и на понимание закона древними греками. «Для них это была внутренняя гармония, так сказать, статическая и незыблемая; это была модель, которой природа старалась подражать» [7, с. 560]. Поэтому прогрессивные изменения не предполагались. Даже

Гераклит, считавший движение основой всего, описывал взаимное превращение как единый процесс возникновения и угасания, «который устанавливал перманентный, а не прогрессивный порядок космоса» [10, с. 15]. Некоторые исследователи даже используют парадоксальную формулу: «древние греки жили не в истории, а в космосе». Имеется в виду отсутствие идеи развития, поступательности, и напротив, особое упорядоченное, целостное видение природы.

Парадигма гармоничного космоса не препятствовала появлению различных моделей мира, предложенных древнегреческой астрономией. Можно вспомнить и геоцентрические модели, представленные Аристотелем, Аполлоном Пергским, Гиппархом, и гелиоцентрические, предложенные Аристархом Самосским, и «промежуточные», разработанные Филолаем, Гераклидом Понтийским.

Общекультурные истоки парадигмы космоса весьма разнообразны. Например, сказались общественно-политическая структура и историко-географическое положение. В частности, отказ от мифологических мотивировок в значительной степени был связан со стремлением придать общезначимый характер объяснительным концепциям в условиях разнообразия религиозных представлений и верований, характерных для ионийских полисов [8, с. 34–35]. Не могли не сказаться повседневные занятия искусством, например музыкой, и разработка теории музыки. Не случайно Пифагор представляет движение планет и светил в особых сферах, которые при вращении производят гармоничные звуки, образуя музыку сфер. С другой стороны, не последнюю роль играла политическая самостоятельность городов-государств, преимущественно демократические формы правления, широкое участие свободных граждан в выполнении общественных функций, необходимость аргументировано выступать в собраниях. Все это способствовало формированию независимого, критичного мышления и порождало разнообразные модели космоса. Тем не менее, бросается в глаза и их парадигмальное единство: гармоничный космос, числовое, геометрическое и музыкальное совершенство его структуры, что предопределило идеал астрономического объяснения на ряд веков. Поэтому пифагореец Филолай заставляет Землю, Солнце, Луну и пять известных тогда планет двигаться вокруг невидимого центрального огня. Этим объясняется и кажущееся движение Солнца вокруг Земли, и кажущееся движение звезд на неподвижном своде. Ученики Филолая, упразднив центральный огонь, помещают вращающуюся Землю в центр космоса, а все другие небесные тела полагают движущимися вокруг нее. Но идея о центральном положении Земли не становится парадигмальной. Ведь главное по-прежнему – гармония космоса и совершенство круговых движений. Идея круговых движений стала настолько убедительной, что до XVII в. не

оспаривалась. Главное для античного космолога, не нарушив гармонии космоса и не погрешив против совершенных круговых движений, расположить планеты и светила так, чтобы объяснялись и иррегулярности в движении светил, и петли звезд, и изменения в блеске планет и др. феномены. Поэтому в модели Евдокса 27 равномерно вращающихся вокруг Земли сфер, в модели Каллиппа их уже 34, а у Аристотеля – 56, что позволяло полнее учесть новые данные. В модели Гераклида Понтийского Земля вращается вокруг собственной оси, а Марс и Венера – вокруг Солнца, которое, в свою очередь совершает годовые обороты вокруг Земли. Гелиоцентрическая система Аристарха Самосского также вполне соответствовала парадигме гармоничного космоса и идеальных круговых движений. Ей соответствовала и геоцентрическая система Птолемея, жившего полтысячелетия позже. В принципе не противоречила ей и гелиоцентрическая система Коперника, с учетом идеи конечности мира и особенно господствовавшей в позднем средневековье идеи воображаемых допущений, не предполагавшей онтологический статус его модели.

Древнегреческая парадигма замкнутого мира, в которую вписывалась и идея локального социального пространства, и идея циклически повторяющегося, или вовсе статичного физического и социального времени, обусловила существование так называемой аристотелевской науки. Становление галилеевской науки было предопределено научной революцией Нового времени, базировавшейся на парадигмальном представлении о линейном, однородном, непрерывном и бесконечном времени и бесконечном однородном пространстве, хотя истоки ее вызревали еще в средневековье. В конце концов, именно это представление способствовало установлению парадигмы прогресса и единой истории. Здесь важно подчеркнуть: если в естествознании возникновение новой парадигмы означает устранение прежней, то в других сферах старые парадигмы сосуществуют с новыми, хотя нередко отодвигаются на обочину теоретической мысли или видоизменяются под воздействием новой парадигмы.

Сосуществование парадигм обуславливает их разнообразное влияние, выходящее за пределы той области знания, где парадигма сформировалась. Можно предположить существование культурного механизма, переносящего парадигмы из одной сферы в другую. Иначе многие открытия выглядят как чудо. Так иногда описывают изобретение фотографии, которая получилась из якобы случайного совмещения знаний о химических реактивах со знанием камеры-обскуры. Однако, как отмечает Р. Архейм, к такому совмещению человечество было готово столетиями раньше. Но фотография появилась тогда, когда она смогла стать помощником в развитии реалистического стиля в искусстве,

привнес характерное чисто механическое навязывание проективного образа физического мира [1, с. 145].

У древних греков техника (techne) была связана не только с ремесленным мастерством, но и с высоким искусством. И ремесленное, и художественное произведение считались продуктами techne. Здесь можно усмотреть влияние парадигмы космической гармонии, которое продолжается и в период Ренессанса. У Леонардо да Винчи живописное полотно и техническое изобретение были однопорядковыми вещами. Лишь начиная с Галилея постепенно преодолевается универсализм Возрождения и прежняя культурная и философская парадигма. Философия, наука, искусство, техника обретают собственные ниши с собственными парадигмами.

Сосуществование различных парадигм наблюдается и внутри разных сфер культуры, например, в искусстве, в частности, в живописи. Аналогичная ситуация – в философии, социологии, культурологии, истории, литературоведении и других областях гуманитарного знания. Здесь сказывается специфика гуманитарного знания, которое, во-первых, затрагивает не только научные, но и сословные, классовые, национальные интересы, что обеспечивает государственную, идеологическую или иную поддержку разным парадигмам. Во-вторых, гуманитарные теории носят более сложный, многогранный, комплексный характер по сравнению с естественнонаучными, из-за чего требуется множество парадигм. В-третьих, принципиально невозможно в одной теории охватить все разнообразие культурной жизни, поэтому парадигма практической или культурной деятельности не может быть одна.

У историков часто возникает парадигмальная проблема: на какие источники опираться. Многие, в целях лучшего понимания социального или духовного климата, изучают систематизированную мысль интеллектуалов прошедших эпох, например, древнегреческие философские трактаты. Но это отрефлексированная, выговоренная, рациональная область сознания. За ней находится неоформленная, рационально не обработанная сфера: аффективные структуры, навыки мышления и чувствования. Ясно, что адекватная трактовка народных верований и мнений дает точную историческую картину и позволяет понять реальное поведение людей. Но и изучение теоретической мысли античности нельзя игнорировать, ибо и она была основой поведения многих людей, например, диктовала особый, говоря словами Г. Волкова, философский образ жизни [2].

В этом плане в гуманитарном познании нередко приходится иметь дело с парадигмой в парадигме, своеобразной парадигмой-матрешкой. Поведение людей основывается на некоторой парадигме. Объяснение, даваемое исследователями-современниками или летописцами,

основывается на другой парадигме, определяющей их понимание событий своего времени, в частности, поведенческой парадигмы. Исследователь более позднего периода, исходя из парадигмы своего времени, должен учитывать обе предыдущие парадигмы, встраивая их как матрешки в свое объяснение. Игнорирование этой особенности приводит к серьезным ошибкам и искажениям, особенно в историческом познании, например, когда поведению людей прошлого приписываются мысли и чувства, свойственные не им, а современным людям. Последнее часто имеет место в исторических романах и кинофильмах, но нередко встречается и в научных текстах. Против этого предостерегал Г. Гадамер: надо не переноситься в духовную атмосферу того времени и мыслить в его понятиях, а использовать временной интервал для обнаружения предрассудков того времени. Нам надо определить предрассудок, ибо иначе он определяет нас [3, с. 278].

Смена парадигм в естествознании обычно означает прогресс в научных исследованиях: более поздняя парадигма, как правило, является более совершенной. Например, релятивистская механика обладает лучшими объяснительными возможностями по сравнению с ньютоновской парадигмой. В значительной степени это связано с тем, что физический мир как объект приложения естественнонаучных парадигм практически не меняется. Социально-культурный мир как объект приложения гуманитарных парадигм, напротив, изменяется весьма значительно. Поэтому более поздние парадигмы не обязательно оказываются лучшими, так как дают эффект для понимания новых условий, но могут не сработать для объяснения прежних исторических периодов. Объяснительные установки или модели, работающие в одни исторические периоды нельзя автоматически переносить на другие. Например, понимание объекта собственности как способа извлечения прибыли и роста благосостояния, характерное для Европы XIX в., не подходит для античности или средневековья. В этом плане является совершенно неверным критическое отношение к древним, закапывавшим сокровища вместо того, чтобы пустить их «в дело». Ведь тогда личная вещь как бы несла частицу своего обладателя, его достоинства, удачливость. Сокровища нередко закапывали не столько «на потом», сколько для того, чтобы вместе с ними не достались недругам качества их обладателя. Описанная в русской литературе расточительная жизнь дворян, осуждаемая в рамках предпринимательской парадигмы, была способом дворянского существования, вытекающим из дворянского мировоззрения и мироощущения. Предпринимательская парадигма соотносит такую жизнь с ленью, косностью и не в состоянии объяснить дворянского патриотизма, героизма, государственного подхода. Поэтому далеко не всегда нужно разрушать прежнюю парадигму.

Однако в реальной научной практике новая парадигма довольно жестока по отношению к своей предшественнице. Наука и философия, особенно в Новое время, много сил потратили на разрушение парадигмы космоса, в частности, чтобы исключить из научных описаний цель, которая занимала ключевое место в парадигме космоса. Бэкон, Декарт, Спиноза, Ньютон, различая физику и метафизику, исключали конечную причину и цель из природы и соответственно из физики. «Весь род тех причин, которые обыкновенно устанавливают через указание цели, неприменим к физическим и естественным вещам» [5, с. 522]. Устранение принципа целесообразности из естествознания разрушило космическую гармонию и превратило природу в незавершенный механический ряд, не имеющий внутри себя конца и смысла.

Со второй половины XX века цели, ранее исключенные из научных описаний, стали возвращаться в нее. «Постнеклассическая рациональность учитывает соотношенность знаний об объекте не только со средствами, но и с ценностно-целевыми структурами деятельности» [9, с. 18]. Более того, «только в том случае, если мы вернем рациональности ее изначальное значение, если поймем ее как разум, как смысл, мы сможем положить в основу как наук о природе, так и наук о культуре единое начало, единый принцип целесообразности, преодолев, наконец, их застарелый дуализм» [4, с. 14].

Наивно было бы предполагать возможным «внедрение» древнегреческой парадигмы космоса в современную культуру или ставить под сомнения достижения индустриальной цивилизации с ее парадигмой линейного прогресса. Но нельзя и отвергать прежние идеи «за сроком давности». Отсюда – **вывод**. Парадигмальные идеи целесообразности, нелинейности, космической гармонии и др. не исчерпали своего потенциала и могут быть использованы для понимания современного состояния человеческой цивилизации и построения оптимальной модели будущего.

1. Арнхейм Р. Новые очерки по психологии искусства.– М., 1994.
2. Волков Г. Н. У колыбели науки.– М.: Молодая гвардия, 1971.
3. Гадамер Г.-Г. Истина і метод.– Т. 1.– К.: Юніверс, 2000.
4. Гайденок П. П. Проблема рациональности на исходе XX века // Вопросы философии.– 1991.– №6.
5. Декарт Р. Избранные произведения.– М., 1957.– Т. 1.
6. Кун Т. Структура научных революций.– М.: Прогресс, 1977.
7. Пуанкаре А. Избранные труды.– Т. III.– М., 1974.
8. Рожанский И. Д. Античная наука.– М.: Наука, 1980.
9. Степин В. С. Научное познание и ценности технотронной цивилизации // Вопросы философии.– 1989.– № 10.
10. Уитроу Дж. Структура и природа времени.– М.: Знание, 1984.

*Виктор Ополев*

**ПАРАДИГМА ОПТИМАЛЬНОСТИ:  
АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ**

Понятие об оптимальности едва ли можно отнести к философским категориям, тем более к тем из них, развитие которых основано на строгой преемственности и может быть прослежено на протяжении всей истории философской мысли. В то же время если взять античный период, то здесь едва ли можно найти философское учение, которое в той или иной мере не заинтриговало бы и не решало проблемы оптимальности. Что есть наилучшее вообще и применительно к различным областям действительности, каково его содержание, функции, основания – вот те вопросы, решение которых занимало одно из центральных мест в проблематике философии античного периода. И не только философии, но и науки, искусства, обыденного сознания.

В следующие периоды проблема оптимальности только время от времени попадала в центр научного внимания, хотя в какой-то мере на периферии она всегда решалась. Достаточно сказать, что решение любой проблемы всегда в той или иной степени базируется на каком-то представлении о наилучшем. Однако само это представление становится предметом рассмотрения только в тех случаях, когда оно оказывается проблематичным.

Задача настоящей статьи – показать наиболее существенные из тех интеллектуальных предпосылок, возникших еще во времена Древней Греции и отчасти – Рима, благодаря которым стал возможным своеобразный оптимизационный образ мышления, характерный для современной европейской цивилизации.

При этом в основу отбора материала положены следующие соображения. Так как объём работы невелик, главное внимание уделяется рассмотрению проблем, причём, более их постановке, чем решению. Цель, которая преследуется при этом, – вычленив то позитивное, что в данном случае непосредственно касается проблемы оптимальности, сделать наглядными те сдвиги, которые произошли в плане развития общего представления о нём. В работе опускаются вопросы, связанные с историей экстремальных принципов в естествознании, ввиду того, что по этому поводу написано достаточно много.

Независимо от того, где возникает проблема разумного выбора – в области общественной практики, морали, науки, экономики, художественного творчества и т. д., – решение её требует ответа или, лучше сказать, решение её – это вместе с тем ответ на вопрос, что есть лучшее или наилучшее в рамках данного выбора. С тех пор как этот вопрос был каким-то образом поставлен в сфере более или менее

систематического исследования – проблема оптимальности стала по сути научной проблемой. До этого, можно считать, указанная проблема решалась непосредственно в процессе практики, где известные формы поведения закреплялись в результате стихийного отбора. Естественно, что какие-то представления об этих формах существовали и исследовались на донаучном уровне: обыденном сознании, мифологии и т. д.

В качестве одного из «начал», благодаря которому проблема оптимальности стала проблемой творческого сознания, можно указать на учение древнегреческого философа Фалеса. Фалес считал, что «вода есть наилучшее» [8, с. 40]. Именно это определило выбор в качестве первоосновы всего существующего в рамках его натурфилософской концепции воду из четырёх стихий, известных Фалесу и его современникам. Важно также и то, что этот выбор был в известной степени аргументирован. Затем эта аргументация развивалась, опровергалась, «принималась всерьёз» последующими философами и комментаторами. Последнее, несомненно, явилось одной из причин, благодаря которой обсуждение вопроса – что есть наилучшее – приобрело в определенной мере самостоятельное значение и выросло в особую теоретическую проблему. Или во всяком случае, можно сказать, что обсуждение не оставалось в пределах исходной проблемы – выбора первоосновы всего существующего, прежде всего материального мира, а стала пониматься шире, связывалось с другими областями, приобретая, благодаря этому, более общие формы. Таким образом, историческое значение учения Фалеса можно видеть, помимо прочего, также и в том, что в нём зародилась и получила первый толчок – стимул к развитию – проблема оптимального – проблема поиска наилучшего, каких бы сфер жизни или деятельности это ни касалось.

Вторым источником, в известной степени независимым от первого, внесшим представление об оптимальном в сферу философской рефлексии, по-видимому, следует считать моральную проблематику, разрабатывающуюся уже в античной мифологии. В частности, идею судьбы и отношения к ней. Судьба, согласно античному мировоззрению, есть нечто независимое от воли человека, довлеющее над ним, то есть – рок. Выбор, которым располагает индивид в отношении собственной судьбы, сводится по сути к двум альтернативам – принимать её, какой бы она ни была ужасной, или попытаться избежать её. Многочисленные примеры, которые приводит мифология, и аргументирует ими в пользу одной из альтернатив, сводятся к тому, как некто пытался избежать собственной судьбы, однако это ему не удалось. Поэтому, добродетелен тот, кто добровольно следует своей судьбе. Таковы, например, герои Гомера. Решение при этом принимается путём чисто оптимизационного

рассуждения. Ввиду того, что судьбы не избежать и обе альтернативы ведут к одному событийному результату: совершается то, что предназначено, и в установленный срок – следует идти к этому результату наиболее простым и экономичным путём, побеждая страх и избавляя себя таким образом от неприятных эмоций.

Известной альтернативой концепции судьбы, отдававшей жизнь человека воле богов, выступает складывающееся в античном сознании представление о лучшем или наилучшем, с позиции которого осуществляется оценка человеческих действий и вместе с тем оно также выступает основанием для суждений по поводу самых различных областей, касающихся не только живой, но и неживой природы, а далее с позиции наилучшего интерпретируется смысл человеческих поступков, их направленность, мотивация и т. п. В этот период складывается классическое представление о том, что человек должен стремиться к лучшему, или иначе – человеку свойственно стремиться к лучшему. Другой стороной данного представления оказывается утверждение, что, если человек нечто выбрал, то с его точки зрения это есть наилучшее. Таким образом, формировался принцип, утверждающий жёсткую зависимость предпочтений и выбора – теоретической предпосылки современных теорий принятия решений и оптимизации.

Широко известный спор софистов с Сократом значителен, помимо прочего, и тем, что его результатом была отчётливая постановка проблемы наилучшего в той плоскости, в которой она решается и в наши дни. Представление о том, что человек должен стремиться к лучшему, здесь уже выступает в качестве безусловной предпосылки, характеризующей позиции обеих сторон. Предметом спора было – что понимать под наилучшим, в чём основание и критерии последнего. Софисты, как известно, считали, что единственным основанием в этом случае может быть чувственная достоверность, восприятие отдельного человека, поэтому, сколько есть людей, столько и мнений о наилучшем, представлений о благе и т. п. И все они правомерны в равной степени. Сократ же выступал с требованием найти прочное, субстанциональное и общезначимое основание для подобных суждений. Следует, однако, отметить, что предпосылки, из которых исходил Сократ, не позволили решить эту проблему даже в плане полного размежевания с софистами. «Рефлексия, – пишет Гегель в этой связи, – и сведение долженствующего быть принятым нами решения к сознанию общи Сократу с софистами» [4, с. 36]. Сократ, а затем в какой-то мере и Платон, Аристотель и др., искали необходимое основание в сознании субъекта. Знаменитый метод Сократа состоял в том, что он, обращаясь к наличному сознанию, вскрывал присущие ему противоречия, углублялся в него, устанавливал для него всеобщее, которое затем служило базой, принципом

систематизации знания, приведения его к единству. Истинно, по Сократу, то, что непротиворечиво, прочно, единственно и в этом смысле объективно, независимо от отдельного субъекта.

Далее, считал он, если нечто разумно, управляется умом, то оно должно быть наилучшим. Это наилучшее в предельно общем виде он называл благом. Стремление к благу, согласно Сократу, имеет принудительный характер, и реализуется оно через приобретение подлинных знаний. «У богов и у людей, имеющих ум, – говорит Сократ в диалоге Платона «Алкивиад II», – должны особенно почитаться справедливость и разумение: разумные же и справедливые – это именно те, кто знает, что должно делать и говорить, обращаясь как к богам, так и к людям» [7, с. 139]. Слово «справедливость» в устах Сократа – это по сути символ правильности, а «разумность» – осознанности и обоснованности.

Заслуга Сократа состоит в том, что он поставил саму проблему обоснования представлений о наилучшем и указал общий характер, который должно носить решение. Последующее развитие данной проблематики происходило главным образом в плане установки, сформулированной Сократом. Это касается в частности немецкой классической философии, где проблема всеобщего обоснования должного занимала одно из центральных мест.

Наилучшее, по Платону, есть то, что существует согласно уму и благодаря ему. Решая проблему наилучшего в объективно-идеалистическом духе, Платон считал, что наилучшее является достаточным основанием для доказательства необходимости существующего. Посредством этого утверждения Платон осуществляет переход от области практического, где наилучшее выступает в качестве всеобщего основания, к наилучшему как принципу натурфилософии и вообще – строения всего универсума. Таким образом, наилучшее и, следовательно, оптимальное как принципы рассмотрения получают предельно широкую трактовку, распространяясь на все существующее.

Вместе с тем Платон преодолевает кардинальный недостаток сократовского подхода к решению проблемы знания. Сократ решает эту проблему преимущественно методологически, за счет индивидуальных действий, пусть и совместных – диалог, спор, диалектика. Платон решает ту же проблему, но онтологически, и попутно делает величайшее открытие – сферу духовного, особую субстанцию, открывает дверь в огромный и разнообразный мир бестелесного. Правда, онтологический ход мысли, апеллирующий к устройству мира в целом, указывает лишь на возможность достижения общезначимых и независимых от субъективных мнений истин, но, как правило, не говорит ничего о том, как их можно установить (найти) в тех или иных конкретных

обстоятельствах. Для этого было необходимо сделать, по крайней мере, еще несколько шагов.

В дальнейшем указанное выше понимание наилучшего было в той или иной форме воспринято большинством античных философских учений. В плане поиска основы для суждений о должном и наилучшем представление о природной целесообразности, или иначе говоря – разумности, стала занимать значительное место. Так, в философии киников природная целесообразность выступала в качестве образца, с позиций которого критиковалась «неразумная целесообразность» человеческих поступков [5, с. 109]. Следует отметить и ту значительную роль, которую абстракция природной целесообразности сыграла в формировании представлений о разумности вообще на протяжении всей истории исследования этого вопроса. Впоследствии место природной целесообразности в указанном плане заняло представление о божественной разумности. Последнее формировалось какое-то время параллельно представлению о природной целесообразности, а затем поглотило ее.

Отметим здесь же, что в рамках античной философии сложился взгляд на разумность как представление, с позиций которого должна осуществляться оценка человеческих действий. Приведем характерные в этом смысле взгляды стоиков. Так, Диоген Лаэртский пишет: «Стоики называют долгом то, что, когда оно довершено, может быть оправдано разумным основанием» [2, с. 500]. Понятие разумности, чтобы оно могло выполнять эту функцию, должно, следовательно, представлять собой систему требований и норм, предъявляемых к решениям или действиям. Такая трактовка этого понятия вполне современна, и решение проблемы обоснования принципов оптимальности в рамках современных оптимизационных исследований вполне продолжает эту традицию.

В философии Аристотеля наряду с решением проблем, указанных выше, содержится момент, существенным образом выходящий за рамки круга вопросов, которые были в явном виде поставлены предшествующей философией. Третья книга сочинения Аристотеля «Топика» посвящена топам, служащим для выяснения вопроса о том, какие предметы более желательны или лучше. Иначе говоря, Аристотель здесь совершенно определенно ставит проблему субъективного (в отличие от объективного отбора, «снятия неопределенностей») выбора.

Эта проблема в общих чертах характеризуется Аристотелем следующим образом. Вопрос о выборе возникает тогда, когда речь идет не о вещах сильно различающихся между собой, а рассмотрению подлежат «вещи, близкие друг к другу и относительно которых мы сомневаемся, какой из них отдать предпочтение» [1, с. 394]. При этом общая постановка проблемы формулируется так: «Относительно такого

рода вещей ясно, что после того, как укажут или одно, или много преимуществ одной перед другой, мысль согласится, что та из них предпочтительнее, которая имеет какое-то преимущество» [1, с. 394].

В дальнейшем речь у него идет уже о тех представлениях, которые могут быть положены в основу выбора. Из обширной совокупности соображений, выдвинутых Аристотелем, приведем наиболее существенные:

1. Предпочтительнее то, что обладает более длительным или более прочным существованием, а также то, что полезно во всякое время или в течение более длительного времени.
2. Предпочтительность может строиться на основании обращения к авторитету: то, что предпочитают люди «дельные» или «сведущие в каждой отдельной области».
3. Возможное предпочтительнее невозможного.
4. Существенное предпочтительнее несущественного. Следует предпочитать то, что принадлежит роду, тому, что не принадлежит ему.
5. Предпочтительнее то, что более чтимо, более прекрасно, более достойно похвалы.
6. «Если две какие-нибудь вещи предпочтительнее чего-то третьего, то та, которая в большей мере предпочтительнее третьей, предпочтительнее той, которая в меньшей мере предпочтительнее этого третьего» [1, с. 401]. В этом случае Аристотелем по сути формулируется закон транзитивности предпочтений, хорошо известный в теории оценок.
7. То, что полезно многим целям, предпочтительнее того, что полезно одной из них.

Таковы основные нормы, касающиеся разумного, т. е. обоснованного и целесообразного выбора, выдвинутые Аристотелем в его «Топике».

Следует также в этой связи упомянуть принцип целесообразного выбора, который формулируется Аристотелем в его моральной философии и известный в истории как «принцип золотой середины». Согласно последнему, принимая решение, следует придерживаться среднего варианта между крайностями. Добродетель, а под ней понимается доведенное до совершенства положительное качество человека, всегда, согласно Аристотелю, «находит и избирает середину» [2, с. 462]. Этот принцип можно критиковать, и недостатки его широко известны. Однако для нас здесь важнее сам подход к постановке и решению проблемы, заключающийся в формулировке правил и принципов осуществления оптимального выбора.

В дальнейшем, уже в средние века, этот подход был распространен и на методологию познания. Вильям Оккам, можно считать, положил начало такого рода оптимизационным исследованиям, формулируя свой знаменитый принцип «бережливости», или «экономии», получивший

название «бритвы Оккама»: «бесполезно делать посредством многого то, что можно сделать посредством меньшего».

То, что было достигнуто Платоном, в новое время было несомненно продолжено Лейбницем и в определенном смысле завершено им. Нечто возможно, согласно Лейбницу, если оно мыслимо. Мыслимость – достаточное условие того, чтобы быть возможным. Возможное есть, таким образом, нечто идеальное, и оно, по Лейбницу, предшествует действительному, так же, как идея предшествует ее реализации. Однако идеальность возможного – это не идеи, присущие отдельным людям или коллективам, а идеи, существующие в божественном разуме. Реализуются же только те из них, которые отвечают благой божественной воле, иначе говоря – наилучшие из возможных. В этом плане взгляды Лейбница максимально сближаются с представлениями Платона. «Возможное, – пишет он, – существует от вечности в идеях божественного разума» [6, с. 332]. Таким образом, истина, добро и красота снова сливаются в нерасторжимое целое в трансцендентальном измерении.

1. Аристотель. Топика // Аристотель. Сочинения в 4-х т.– Т. 2.– М., 1978.
2. Антология мировой философии в 4-х т.– Т. 1., Ч. 1.– М., 1969.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга первая // Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 14 т.– Т. 9.– М., 1930.
4. Гегель Г. В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. вторая // Гегель Г. В. Ф. Сочинения в 14 т.– Т. 10.– М., 1932.
5. Гомперц Т. Греческие мыслители.– СПб, 1913.
6. Лейбниц Г. В. Избранные философские сочинения.– М., 1890. Платон. Алкивиад II // Платон. Собрание сочинений в 4-х т.– М., 1990.
7. Рассел Б. История западной философии.– Новосибирск, 1999.

*Олег Погорелов*

## **ОБ ИСТОКЕ РАЦИОНАЛЬНОСТИ ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Задачей данной статьи является прояснение действительной роли мифа в становлении древнегреческой философии и преодоление часто встречающихся предрассудков, трактующих философию как рефлексию над мифом.

Если исходить из мифогенной концепции, то, на первый взгляд, возникновение античной философии протекало так же, как формирование восточной философии. Но даже с этой позиции мы не можем не увидеть того, что у греческой философии связь с мифом является другой, чем у индийской и китайской философии. Философия, как на Востоке, так и на Западе, начинается с акта трансцендирования, который состоит в выходе за пределы чувственно данной множественности к сверхчувственной реальности. Трансцендирование сопряжено или с мистическим или с интеллектуальным созерцанием сверхчувственной реальности. Не в последнюю очередь это зависит от того, связано ли трансцендирование содержательно с мифом, или оно свободно от его содержания. В восточной философии такая связь четко прослеживается. Поэтому восточная философия содержательно укоренена в мифологии и не допускает радикального разрыва с ней. Об этом свидетельствует наличие ортодоксальных школ в индийской философии (признают авторитет Вед, а неортодоксальные, кроме чарвака, сосредоточены на проблемах, сформировавшихся в рамках ведического корпуса), как, впрочем, и знаменитое высказывание родоначальника китайской философии Конфуция о том, что он передает, а не создает, верит в древность и любит ее. Развитие китайской мифологии завершается с возникновением представления о Дао как истоке бытия и всех изменений в мире, а эволюция индийской мифологии приводит к понятиям атмана и Брахмана. В том и в другом случае видна глубокая связь этих начальных философских понятий с мифом. В. С. Костюченко, говоря о повороте в Упанишадах от экстравертной установки к интровертной, иллюстрирует это следующим положением из «Катха-упанишады»: «Отверстия (уши, глаза и т. д.) наружу просверлил Самосущий, поэтому видят то, что снаружи, а не внутреннее Я. Мудрый, жаждущий бессмертия, обращает взор внутрь и зрит атмана» [2, с. 48]. В этой же упанишаде утверждается, что Брахман и атман выше чувств, мысли и существования, т. е. они постигаются мистически. Вследствие того, что эволюция восточной мифологии была сопряжена с формированием содержательных предпосылок философии, последняя оказалась внутренне связанной с религиозной тематикой. Этим обусловлено появление на Востоке преимущественно религиозной

философии. Восточная философия, завершившись трансцендированием, содержательно связанным с религиозным мифом, подвело сознание к сверхчувственной реальности, невыразимой ни в мифологическом (чувственно-смысловом) образе, ни в понятии (безобразной интеллектуальной форме). Тем самым, оно актуализировало способность, отличную от воображения и логического мышления – способность мистического созерцания. У китайцев философское мышление является образно-ассоциативным и, вследствие этого, конкретным, а не умозрительным. Китайский философ не артикулирует смысл, а говорит о нем намеками, афористично, прибегает к примерам и сравнениям, стремится предельно минимизировать артикуляцию, чтобы непосредственно созерцать сверхчувственную реальность. Фэн Ю-Лань, автор «Краткой истории китайской философии», говорит, что у китайских философов слово обладает суггестивностью, которая компенсирует недостаток артикулированности. Он пишет: «Согласно учению даосизма, о Дао (Пути) невозможно сказать, о нем можно только намекнуть. Поэтому, когда используют слова, именно их суггестивность, а не фиксированный и подозреваемый смысл, обнаруживает Дао» [4, с. 33]. Сам основатель даосизма определяет с предельной ясностью: кто знает, тот не говорит, кто говорит, тот не знает.

Формирование философской установки связано с развитием рефлексии. Само по себе самоуглубление является феноменом индивидуального самосознания (*я*). Его развитие заключается в переходе от саморефлексии, замкнутой на *я* (базовой саморефлексии индивидуального *я*), к чистой саморефлексии, которая как бы надстраивается над базовой саморефлексией. Она представляет собой форму тождества, или чистое тождество ( $A=A$ ), которое является принципом мышления. В свете этого, развитие индивидуального самосознания состоит в автономизации формы тождества. Сознание изначально и всегда представляет собой двуединый акт, состоящий в направленности его на само себя (саморефлексия) и в направленности на иное, чем оно само, на внешнее (рефлексия внешнего). Это два неотделимых друг от друга модуса сознания: самосознание (*я*) и предметное сознание, связанное с чувственной сферой. При этом предметное сознание предполагает самосознание, потому что акт саморефлексии внутренне выделяет человека из всего чувственно-материального, превращая его во внешнее и, тем самым, в объект рефлексии. В этом отношении индивидуальное сознание не является исключением. Его отличие от стихийно-коллективного сознания заключается в наличии саморефлексии *я*, которая является базовой, т. е. присуще любому индивидуальному сознанию, ибо без не последнее

невозможно. Что касается другой составляющей индивидуального сознания, а именно, предметного сознания, то оно по своему базовому содержанию не отличается от предметного сознания человека любой эпохи, потому что людям во все времена исходно даны в чувственности одни и те же элементы внешнего мира (небосвод, звезды, солнце, луна, флора и фауна, элементы ландшафта).

У индийцев самоуглубление идет по линии предметного сознания и состоит в освобождении от чувственного контакта с внешним миром. Это истолковывается как внутренняя жертва, благодаря которой человек освобождается от власти закона кармы, что и придает этому процессу сакральный смысл. Вследствие убеждения в том, что привязанность к внешнему делает человека подвластным карме, у индийцев не остается другого способа трансцендирования, кроме как по линии предметного сознания. Средством для этого служит психотехника, разработанная классической йогой. Она предназначена для достижения трансперсонального состояния, которое получает в каждом философско-религиозном учении свое истолкование в зависимости от концептуального представления об освобождении от закона кармы. Задача спасения является практической и решается практическим способом, исключающим абстрактное теоретизирование. Поэтому в восточной философии не была разработана система понятий, имеющих чисто логическую природу, это скорее понятия-символы. Они служат для концептуализации мистических прозрений, подчиненной задаче спасения, равно как и для систематизации духовной практики, что в целом сообщает индийской философии спекулятивно-мистический характер. Жак Маритен пишет: «Мудрость всегда понимали в Индии как мудрость избавления и спасения. И это так верно, что ее огромные метафизические спекуляции никогда не достигали в полной мере чисто спекулятивного модуса, они были включены в практическую науку о совершенстве и святости» [3, с. 12].

Но вернемся к самоуглублению по линии предметного сознания. Полностью очищенное предметное сознание есть чистое сознание. Если внимательно вдуматься в то, что о нем говорят индийцы, то оказывается, что они его представляют по образцу первичной саморефлексии индивидуального сознания, а именно как непосредственное ни чувством, ни разумом, а потому непосредственное, живое созерцание *я* самого себя. В этом состоит суть саморефлексии *я*, которая абсолютно исключает какую-либо опосредованность, как ее исключает, например, ощущение, в котором ощущаемое дано непосредственно, *вживе*. Сознание, не связанное с чувственностью, чистое сознание, не может быть ничем иным, как непосредственностью самого себя, саморефлексией, выражающей тождество *я*. На языке «Тайттерия упанишад» и

«Мандукья упанишады» чистое сознание называется «свернутым», а также «недвойственным». Считается, с достижением этого состояния сознания, выражающего глубинную и необъективируемую основу индивида, сопряжено постижение глубинной, необъективируемой основы мира, именуемой Брахманом. При этом его созерцание мыслится по образцу базовой саморефлексии: недоступный для выражения в чем бы то ни было, он дан непосредственно. В этом исток идеи о тождестве атмана и Брахмана, которая дала толчок для фундаментальных спекуляций, создавших поле дискурса индийской философии.

Итак, из сказанного видно, что самоуглубление по линии предметного сознания приводит к консервации базовую саморефлексию индивидуального сознания, и она становится ментальной основой созерцания сверхчувственной реальности. Созерцание сверхчувственной реальности, невыразимой на языке разума, т. е. в логической форме, есть мистическое созерцание. В Индии и Китае мыслители создают учения мистико-философского характера. Но только в Индии мистическое созерцание становится методическим, т. е. снабженным инструментами, которые проистекают из его природы и обеспечивают его эффективность.

Греки, в отличие от индийцев, осуществляют самоуглубление по линии базовой саморефлексии индивидуального самосознания, благодаря чему выходят на уровень чистой саморефлексии, которая представляет собой не что иное как способность умозрения. То, что у греков отправным пунктом самоуглубления является саморефлексия *я*, показывает, что греческая философия содержательно не связана с мифологией и, уж тем более, она не обязана ей своей рациональной формой. В свете этого гносеогенная концепция, отрицающая связь генезиса философии с мифологией, кажется правдоподобной. И всё же такая связь существует, хотя иного рода, чем связь индийской философии с мифологией. О греческой мифологии мы не можем сказать, что в ней, как в индийской мифологии, вызрели такие представления и идеи, которые предопределили возникновение философии. Ни мифология Гомера, ни мифология Гесиода, ни мифология, составляющая народную религию греков, не содержит ни образов, ни сюжетов, в которых имеются зародыши философских идей или которые впоследствии трансформировались в термины с новым смысловым содержанием, став лексикой философского языка. В греческой мифологии полностью отсутствует тенденция к унификации сверхчувственного, содержащегося в мифологических образах, как это имеет место уже в «Ригведе». Если внутри индийского эпоса «Махабхарата» возникло философское учение – эпическая санкхья, то в эпосе Гомера нет и намека на какой-нибудь философский «зародыш». Известно, что основой мифологической картины мира является космогонический миф, в котором только и могут

содержаться те образы и сюжеты, смысловые образования, несущие в себе интуитивно заложенное философское содержание. Космогонические мифы составляют ядро индийской мифологии, а у Гомера нет космогонического мифа, говорится лишь о сферах обитания богов и людей. Казалось бы, что «Теогония» Гесиода представляет собой грандиозный космологический миф. Но даже среди тех, кто склонен так считать, закрадывается сомнение в правильности такого взгляда. Например, Ф. Х. Кессиди сначала исходит из представления о «Теогонии» как космогоническом мифе, когда ставит перед собой задачу «сопоставить космогонию Гесиода» и «порядок становления мира у Анаксимандра» и, соответственно, у Анаксимена (см: [1, с. 120–122]), утверждая, что Гесиод «находится на грани мифологии и натурфилософии». Но тут же спохватывается и признает, что нет оснований выдавать «Теогонию» за космогонию, что она лишь иногда переходит в космогонию. Под эти «иногда» он имеет в виду фигуру Хаоса, в котором, по его мнению, мифологический образ начинает уступать представлению о всеобщем начале. Но опять делает серьезную оговорку, считая, что в «Теогонии» «наиболее неясной фигурой является Хаос» [4, с. 123]. Неизвестно, говорит он, из какого вещества состоит Хаос, однороден ли он, или представляет смесь разных веществ, а известно о нем лишь то, что он появился первым. Естественно возникает вопрос о том, как при таких нулевых данных можно прозреть в Хаосе зарю философской мысли? Природу первоначала выражает не первичность, а абсолютная, универсальная креативность. Первичность первоначала производна от его универсальной креативности. Хаос даже не порождает все мифологическое сообщество (имеется, как исключение, генетическая цепочка: Хаос – Ночь – Эреб – Эфир и День), т. е. он даже в рамках теогонии не выступает в роли первоначала. Словом, сходство между Хаосом и первоначалом чисто внешнее, чисто нумерическое, а не по существу. К тому же первоначало не может находиться в одном ряду с тем, что им порождено, потому что как безусловное и вечное имеет иную природу. Это пример одной из попыток, таких же бесплодных, доказать, что греческая мифология вплотную подводит к философии, и остается сделать один шаг, чтобы перейти от теокосмогонии к натурфилософии.

Пролить свет на характер связи генезиса греческой философии с мифологией может только ответ на вопрос о том, почему греки, в отличие от индийцев, смогли подняться на уровень чистой саморефлексии, которая является ментальной основой их рационалистической философии и, соответственно, выражает природу их философского разума. Речь идет о выяснении условий автономизации формы тождества как истока логического мышления. В самой саморефлексии я как базовой для индивидуального сознания нет ничего, что могло бы препятствовать

автономизации формы тождества. Сама спонтанность саморефлексии я полностью исключает наличие в ней самой чего-то такого, что делало бы невозможным обращения саморефлексии на саму себя – акта, посредством которого она освобождается от своей замкнутости на я и становится чистой саморефлексией, выражающей не тождество я, а саму форму тождества. Ведь то, что по своей природе способно к развитию не может само же отменить этот процесс. Природа сознания заключается в спонтанной направленности на само себя, сопряженное с последовательным самоуглублением. Выражением углубления сознания является переход от стихийно-коллективного сознания к индивидуальному, как и развитие последнего, состоящее в автономизации формы тождества. Однако, несмотря на свою укорененность в спонтанной самонаправленности сознания, автономизация формы тождества не может проходить без наличия внешних факторов, которые воздействуют на него положительным или отрицательным образом. Такими могут быть только факторы среды, которая является естественной и органичной для индивидуального сознания. Этой средой является только мифология. Ведь индивидуальное сознание приходит на смену стихийно-коллективному сознанию, продуктом которого является мифологическая картина мира. И если помнить, что оно является результатом самоуглубления сознания, то это самоуглубление как раз и состоит в том, что я без саморефлексии, которое является мифотворческим сознанием и носители которого живут в мифологизированном этим сознанием мире, обретает способность саморефлексии, трансформируясь тем самым в индивидуальное сознание. Исторически это длительный процесс. Его отражением является эволюция мифологии. Она завершается с нарастанием активности сформировавшегося индивидуального сознания, креативные структуры которого продуцируют мировоззренческую, т. е. смысловую картину мира, отличную от мифологической. Из этого видно, что, в частности, генезис философии, которая приходит на смену мифологии, обусловлен не какими-то чисто внешними обстоятельствами, к которым относится и накопление научного знания, а изначально и, главным образом, изменением в глубине сознания, превратившим его в индивидуальное сознание. Оно несовместимо ни с мифологизацией мира и доминированием воображения, ни со стихийно-коллективным сознанием и с традиционным образом жизни, ни с прежним духовным обликом человека. Это означает, что генезис философии сопряжён с глобальным и целостным изменением жизни.

Итак, формирование и развитие индивидуального сознания возможно только в мифологической среде. Она может или сдерживать автономизацию формы тождества, или ей содействовать. Это зависит от характера мифологии. Нет народа, у которого не было бы мифологии.

Но известно и то, что философия, в отличие от мифологии, возникла не повсеместно, только в трёх странах. Из этого можно сделать вывод, что не всякая мифология обладает «качествами», которые могут содействовать формированию индивидуального сознания и, тем самым, возникновению философии. Мифология с такими качествами способствует автономизации формы тождества, дает прорасти разуму, как земля дает прорасти зерну, как точильный камень способствует стали обрести остроту. Это, конечно, может создавать иллюзию, будто мифология содержит в себе зерно разума и вынашивает философию. Но, как уже говорилось, материнским лоном разума является саморефлексия я. Мифология есть не более чем среда, в которую заброшен зародыш разума. Как земля не порождает зерно, а лишь дает ему прорасти или засохнуть, так и мифология не порождает даже зародыша разума, а является почвой, пригодной или нет для его развития.

Поскольку только грекам удалось подняться на уровень чистой саморефлексии, обусловившей рационалистический характер их философии, то греческая мифология, единственная из всех, благоприятствовала автономизации формы тождества. В этой мифологии, в отличие от других, пантеон образуют боги, обладающие физическим обликом человека. Поэтому есть основание считать, что рационализм греков проистекает из четко выраженного антропоморфизма их мифологии. Антропоморфизм предельно суживает грань, отделяющую людей от богов. Она проходит только по линии бессмертия и неиссякаемого могущества. Поэтому боги, имея физический облик человека, обладают телом, которое неподвластно времени. Оно не подвержено увяданию, а выражением этой телесной несокрушимости, является его красота. В этом состоит обожествление человеческого тела, которое, по сути, есть обожествление его красоты. Красота тела заключается в пропорции его частей, выражающей их гармонию. Нетленная телесная красота богов представляет собой возведение пропорциональности человеческого тела до уровня абсолютной гармонии его частей. Как бы ни многочисленны были боги, и чем бы они ни отличались друг от друга, включая иерархический ранг, мифологическое сознание выделяет в этом множестве божественных существ, неизменное и постоянно свойственное им – нетленную красоту.

То, что красота человеческого тела заключается в пропорции его частей, выражающих их гармонию, столь же очевидно, как и то, что тела многих животных не лишены гармонии, благодаря чему их созерцание доставляет нам эстетическое наслаждение. Однако красота человека иного рода, чем красота животного, потому что коррелятивна не с внешним как у животного, а с внутренним. У животного имеется биологическая ниша, а у человека ее нет. Тело человека адаптировано не

к внешнему, а к внутреннему, к сознанию. Этим обусловлено не только то, что поведение человека является сознательно-целесообразным, но и совершенство человеческого тела. Она является самым совершенным и прекрасным, потому что адаптировано не к материальному, а к идеальному, каковым является сознание. Пропорциональность частей тела, безотносительная к биологической целесообразности, зримо выражает красоту внутреннего, а не инструментальную красоту биологической формы, отточенной адаптацией к внешней среде и борьбой за существование в дикой природе.

Рожденная воображением красота тела, коррелятивная с внутренним, внешне бесцельная, может созерцаться только отвлеченно от внешнего, т. е. как пропорция частей, полагающая меру как принцип самодостаточной и неизменной, не затронутой внешним целостности божественного существа. Т. е. чувственно-наглядное созерцание красоты, созданной в оптике мифологического сознания, невозможно без пропорции и меры. Уникальность греческого мифотворчества в том, что восприятие антропоморфных образов требует, помимо воображения, еще и созерцания, подспудно исчисляющего пропорцию и меру, без чего восприятие сверхчувственного в чувственном образе не будет эстетическим, т. е. восприятием красоты. Подспудное, произвольное исчисление является по своей природе интеллектуальным актом. Таким образом, греческая мифология такова, что она предполагает момент чистого, безобразного созерцания и этим содействует пробуждению разума. Красота как телесно выраженная пропорция, мера и гармония есть такая чувственно зримая красота, которая предполагает наличие в мифологическом сознании момент его концентрации на пропорции и мере, намечая, таким образом, перспективу вчувственного, а именно интеллектуального созерцания. Можно сказать, что красота богов олимпийской мифологии не только чувственно созерцаема, но и интеллектуально зрима, умозрама. Созерцание мифологических образов, требуя участия в нем интеллекта, как бы исподволь шлифовало, ваяло его. Иначе говоря, оно содействовало автономизации формы тождества, спонтанно способствовало развитию индивидуального сознания.

Разум, подспудно вызревая в лоне мифологии, подтачивал ее. Симптомы рационализации греческой мифологии, характерные проявления кризиса мифологического сознания основательно исследованы. Когда завершилась автономизация формы тождества, то это означало возникновение индивидуального сознания с новой креативной структурой, каковой и была чистая саморефлексия. В плане мировоззренческого творчества, это индивидуальное сознание является ни религиозным, ни философско-религиозным, а умозраительно-философским, т. е. сознанием, которому свойственно интеллектуальное

созерцание. Интеллект, подспудно вызревший в лоне греческой мифологии, обеспечил эффектный, почти скачкообразный переход от мифологии к философии. Перед умозрением чувственно-наглядный, антропоморфный облик богов рассеялся как туман. Для созерцающего интеллекта осталась только природа, которую населяли боги, только то, что во все времена дано в предметном сознании: чувственно данное материальное разнообразие мира. Здесь стоит обратить внимание на несколько важных моментов. Хотя в свете интеллекта олимпийские боги растворились как призраки, отойдя в область художественной фантазии, однако интеллект, вызревший из подспудного созерцания меры и пропорции в процессе восприятия этих образов, сохранил эту способность. Теперь природа созерцается сообразно мере и пропорции и становится воплощением красоты. Интеллект, отшлифованный спонтанным созерцанием меры и пропорции в рамках мифологического сознания, освобожденный от него, дает простор для широкого использования математики при построении картины природы.

Другой момент касается целостного созерцания природы. Материальная реальность дана в чувственности фрагментарно, а в интеллектуальном созерцании предстает как целостная реальность, потому что содержит в себе то, из чего все происходит – первоначало. Оно, будучи вечным, не дано в чувственности, а доступно только для умозрения. Т. е. сознание с рациональной ментальной структурой соотносено с абсолютным как основой всего сущего, без чего невозможно целостное представление реальности. Что касается характерного для умозрительно-философского представления об абсолютном, то оно определяется наличием чистой саморефлексии, являющейся ментальной основой рационалистической философии. Носитель этой ментальной структуры соотносится с абсолютным по типу чистой саморефлексии. Т. е., во-первых, абсолют созерцается как безличное первосущее, потому что чистая саморефлексия не замкнута на я, что исключает персонификацию абсолютного, как это имеет место в религии, и, во-вторых, это означает восприятие его как самотождественной сущности, ибо чистое самосозерцание выражает чистое тождество. Безличное, самотождественное обозначается как первоначало.

Из сказанного видно, что решающая роль в возникновении рационалистической философии в Греции принадлежит мифологии, но это было связано не с формированием внутри нее содержательных предпосылок, а с исключительно с ее антропоморфизмом.

1. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу.– М., 1972.– 312 с.
2. Костюченко В. С. Классическая веданта и неоведантизм.– М., 1983– 273 с.
3. Маритен Ж. Знание и Мудрость.– М., 1999.– 244 с.
4. Фэн Ю-Лань. Краткая история китайской философии.– СПб, 1998.– 376 с.

*Антон Кравчик*

**ЛИНИЯ АНАКСАГОРА И ГОЛОГРАФИЧЕСКАЯ  
ТЕОРИЯ ВНЕНАУЧНОГО ЗНАНИЯ**

Существует вопрос в философии, который мог бы быть назван «великим», суть которого в соотношении категорий «целое» и «часть». Со времён античности известен принцип «целое больше своих частей», из которого следует понимание целого как объекта, составленного из частей, содержащего свои части, но, при этом, приобретающего новые свойства относительно своих частей. Часть представляет собой «хорошо отделимый» (реально или мысленно) фрагмент, осколок целого, причём целое репрезентирует себя только через всю механическую совокупность своих частей. Этот принцип канонизирован авторитетом Аристотеля и стал неотъемлемым атрибутом научного подхода: он лежит в основании науки Нового времени. Во всех существующих логиках отношение «частей» и «целого» эксплицируются с помощью того или иного типа включения. На этом принципе базируется также теория множеств Г. Кантора, которая работает с элементами как хорошо отделимыми локализованными объектами произвольной природы. Подход теории множеств к описанию реальности является не столь безоблачным, так как были обнаружены парадоксы Б. Рассела и другие противоречия при редуцировании мира к множеству хорошо отделимых, локализованных друг от друга объектов.

Однако существует и другой принцип, который иначе соотносит «часть» и «целое». Части не включены в целое, а тождественны ему: в каждой из частей целое содержится полностью, целиком, каждая часть репрезентирует целое во всей полноте всех его характеристик. Т.е. уже нельзя говорить о «части» как о чём-то отделённом от целого, вообще о делении целого на части. Это – не парадигма деления, а парадигма целостности, единства. Если привести аналогию из современной физики, где электрон может быть интерпретирован как корпускула в одних экспериментах и как волна – в других, то аристотелевская логика соотношения целого и частей будет корпускулярной, дробной, локализованной, тогда как другой подход будет волновым, квантовым, целостным, или как любят говорить в последнее время, «холистским».

Мы предпочитаем говорить о *голографическом подходе*, имея в виду то свойство открытой в 1947 году голографии, что часть голографической фотопластинки при пропускании через неё света восстанавливает изображение, содержащееся во всей фотопластинке, но в более размытом виде. Здесь воплощён этот принцип, который можно назвать голографическим (от греческих «*χολος*» – полный, целый; «*γραφος*» – пишу), в соответствии с которым часть содержит целое

полностью, целиком. Этот принцип со времён античности имеет ещё одно название: принцип «*всё во всём*», который был выдвинут в IV в. до н. э. великим греческим философом Анаксагором. Голографическая картина мира, отцом которой может быть назван именно Анаксагор, считает невозможным или иллюзорным выхватывание фрагмента реальности из её целостного контекста и изоляцию его под названием «часть», т. е. операцию локализации, корпускуляризации, дискретизации (т. е. превращение целостного мира в сумму дискретных осколков), или атомаризации. Не существует независимых друг от друга и отделимых частей. Анаксагор этот принцип формулирует так: «во всём имеется часть всего» [10, с. 532]. Анаксагор считал, что «любая частица – смесь, подобная Вселенной, т. к. зрительный опыт говорит о том, что всё что угодно возникает из всего чего угодно. Исходя из этого, он, по-видимому, и сказал, что некогда все вещи были вперемешку... Анаксагору приходится считать бесконечной по величине не только целокупную смесь [Вселенную], но и утверждать, что каждая гомеомерия, подобно Вселенной, содержит в себе все вещи, и даже не просто бесконечные [по числу], но и бесконечное число раз бесконечные (*απειραχις απειρα*). К такому воззрению Анаксагор пришёл, полагая, что ничто не происходит из не-сущего. Он наблюдал, что всё возникает из всего... Поэтому он утверждал, что всё намешано во всём и возникновение происходит путём выделения из смеси» [10, с. 517]. Гомеомерия или элемент голографической реальности в анаксагоровской картине мира отнюдь не атом, не корпускула, не локализованная часть, осколок, отчуждённый от Целого, а и есть целое, полностью репрезентированное в любом, произвольном фрагменте реальности. «Подобочастность», в которой часть подобна целому, сегодня мы называем монадностью, фрактальностью, голоморфностью, голографичностью. Всё есть гомеомерия и, поэтому, не существует никакой реальности, изолированной или существующей вне контекста всей целокупности бытия. Анаксагоровский принцип универсальной смеси заключается в том, что нет таких вещей, которые состояли бы из чистого, однородного, несмешанного вещества. Каждая эмпирически данная вещь лишь «в мнении» локализована, атомарна, а «на самом деле», представляет собой смесь «всех существующих вещей», – не некоторых или многих, – а именно всех, т. е. бесконечного их числа. Это положение сохраняет свою силу, какой бы миниатюрной ни был рассматриваемый нами фрагмент, каким бы незначительным был занимаемый им объём.

Из модели гомеомеризма может быть сделан один существенный вывод: любой фрагмент реальности, который мы мысленно можем выделить из неё, является бесконечно сложным. Каждая кровинка или крупинка золота включают в себя все существующие вещи и являются,

поэтому, бесконечно сложными образованиями. Они воспринимаются органами чувств как кровь или как золото только внешним образом: кровь или золото в них преобладают. Но это не отменяет того факта, что мельчайшее содержит в себе то же богатство, что и весь Универсум. Её малость не имеет абсолютного характера и познаётся лишь в сравнении с другими вещами. «И у малого ведь нет наименьшего, но всегда ещё меньшее. Но и у большого всегда есть большее. И оно равно малому по количеству. Сама же по себе каждая вещь и мала и велика» [9, с. 130]. В учении Анаксагора на первый план выступает момент непрерывности и взаимопроникновения противоположностей. Это голографический вариант диалектики: ничто не существует отдельно, само по себе, во всём есть часть всего, «не отделены друг от друга вещи, находящиеся в едином (целостном.– А. К.) космосе, и не отсечено топором ни тёплое от холодного, ни холодное от тёплого» [9, с. 132]. Это наиболее натурализованный вариант голографической картины мира.

По сравнению с античностью, Возрождение и Новое время предложило более разработанные системы воззрений, основанные на принципе «всё во всём»: Николая Кузанского и Г. Лейбница. Кузанец писал: «...то ясно, что всё во всём и произвольное в произвольном» [1, с. 64]. Как и у Анаксагора, у Лейбница каждая «часть» представляет целое в миниатюре: «Вселенная в миниатюре, но с различной перспективой представлена в каждой из ее частей и, даже в каждой из ее субстанциальных единиц» [5, с. 73]. В «Монадологии» Лейбниц писал: «Всякую часть материи можно представить наподобие сада, полного растений, или пруда, полного рыбы. Однако каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков тоже представляет собой точно такой же сад и точно такой же пруд» [4, с. 425].

В недалёком прошлом дихотомическое деление философии по «линиям» давало единственное решение: материализм как линию Демокрита и идеализм как линию Платона. Если развивать мысль о таком делении, то можно предложить другой вариант. В человеческой мысли существуют гораздо более фундаментальные «линии»: линия Аристотеля–Демокрита–Г. Кантора, безраздельно господствующая в эпоху Нового времени, составляя сущность науки как линейно-аналитической формы постижения мира, основанной на корпускулярно-локализационной логике принципа «целое есть сумма своих частей», и линия Анаксагора–Николая Кузанского–Лейбница, основанная на принципе «всё во всём» с её делокализованной, целостной, синтетической, квантово-волновой логикой, которую в этом контексте можно назвать «голографической». Эта последняя линия всегда находилась как бы в тени и открывалась в религиозно-мистических, мифопоэтических и эзотерических дискурсах, которые составляют

модную сегодня сферу «внеаучного знания». Эти линии взаимодополнительны: их дополнительность того же типа, что и у волны с корпускулой. Но если ленинские линии непрестанно враждуют друг с другом, мало напоминая диалектику (с этим кровавым пафосом победы одной из них), то в нашем случае существует подлинное диалектическое единство: научное дополняется внеаучным.

Н. О. Лосский различал два вида миропонимания: органическое и неорганическое, рассмотрение которых, по нашему мнению, ведёт к изменению всей этой ситуации. Как в голографической модели мозга К. Прибрама, каждый новый факт, который мы узнаём, приводит к переструктурированию всего нашего знания в целом. Любой элемент меняет всю ситуацию в целом. В каждый последующий момент я воспринимаю целостную ситуацию как уже другую, уже изменившуюся. Это больше похоже на квантовомеханическую модель описания реальности. Такое знание построено иначе, чем научное – оно не является понятийным, аналитическим, отвлечённым. Более того, оно не является локальным: весь мир включается в эту ситуацию. Научное мышление заключается в том, что мы специально отстраиваем и предмет познания, и его субъект от всего, что нам мешает, например, от помех, т. е. делаем её эпистемологически стерильной. Мы выстраиваем экран, искусственно выгораживающий субъект-объектный процесс познания. Отсюда выражение «лабораторные условия» и т. д. Задача научного знания элиминировать в пределах этого просцениума всё, что не относится к идеализации или абстракции того или иного рода. Но известны случаи, когда влияние совершенно непредвиденных факторов приводило к открытию (например, Беккерель так открыл радиоактивность).

Одно из главных отличительных качеств внеаучного знания – это чуткость ко всей целостности, а значит и к каждому её элементу. Мир в целом как голографическая реальность, открывающаяся в мистическом опыте, говорит мне, она – живая, она посылает мне закодированные знаково-магические или символические сообщения, которые я должен расшифровать, интерпретировать в контексте глобальных субъект-субъектных, а точнее сказать, целостно-диалогических экзистенциально-голографических отношений. В научном знании кастрируется экзистенциальный элемент, все эмоции, чувства, переживания, которыми мы можем быть укоренёнными в целостную ситуацию бытия, экранируется и стерилизуется всё то, что могло бы оплодотворить живое, экзистенциальное, переживаемое в голографическом единстве, познание «всего во всем». Но какова острота чувств охотника, который всматривается, вслушивается в ситуацию охоты, и если он не будет этого делать, то его просто съедят, либо он умрёт с голоду. Охотник должен

выключить весь шум своего разума, чтобы внимать тому, что есть, т. е. включиться в эту целостную ситуацию целиком. Для этой цели у древних народов существовали различные мифоритуалы, растворяющие отделённость самосознания индивида в коллективном мифосознании племени. Включённое в целостную ситуацию, оно становится прибором, сейсмографом, улавливающим малейшее изменение целостной ситуации. Любое изменение в ней вызывает частотное возмущение, на которое он должен мгновенно отреагировать. Он может сделать это буквально тут же, т. к. он полностью захвачен этой ситуацией, слит с ней как ребёнок во время игры. Именно рассудок как орудие самосознания ставит границы, выгораживая субъектно-объектную сферу научного познания, которого нет ни у ребёнка, ни у первобытного охотника. Именно благодаря рассудку возникает иллюзия локализованного от целостной ситуации бытия сознания, сосредоточенного на себе, своих локализованных заботах и выключенного из этой ситуации. Такое локализованное научное сознание отчуждено от жизни в её целостности и отталкивается в своём моделировании мира уже не от жизни, а от понятий – мёртвых слепков её и занимается самодовольной рассудочной комбинаторикой этих слепков, отчуждённых, оторванных от корней смыслов, потерявших свой изначальный контекст.

Научное мышление инструментализирует сознание путём экранирования его от подлинной экзистенциальной включённости в целостную ситуацию бытия, тем самым виртуализируя его, лишая сознания корня в бытии, подвешивая его в безвоздушном пространстве фикций. Целостное сознание выносится за скобки научного познания и элиминируется, как будто его вовсе не существует. Но оно не инструментально – это противоречит его природе: оно экзистенциально-голографично. Первобытный охотник не мыслит абстрактно и не обладает абстрактным сознанием. Поэтому он легко встраивается в ситуацию, точно также как и ребёнок, который ещё не научился мыслить абстрактно и не обладает развитым понятийным мышлением: их мышление мифологично, а точнее голографично. Миф вписывает их в целостную реальность: у ребёнка боги – это родители и т. д., т. е. полная аналогия тому, что происходит у человека племени. В основе мифа лежит фундаментальное доверие к миру. Здесь нет субъект-объектной дихотомии, т. е. того, что отличает научное рефлексивное мышление. В мифе объект тождествен субъекту: «когда ты смотришь на это – ты являешься этим». Поэтому человек в мифологической картине мира «включён» в то, о чём он мыслит, отождествляет себя с этим, является этим, придавая этому бытие, наделяя его бытием. Это захваченное, включённое мышление. Это включение в целостную мифореальность, описываемую принципом «всё во всём». Ф. Х. Кессиди отмечал всеобщее

«оборотничество» как существенную черту мифосознания, «по которому «всё есть всё» или «всё во всём»» [3, с. 47]. А. Ф. Лосев писал, что мифосознанию присуще всеобщее оборотничество, согласно которому всё может стать всем. «...Зевс оказывается и небом и землёй, ...а иной раз просто жуком или каким-нибудь геометрическим телом. Аполлон – и свет, и тьма, и жизнь, и смерть, и небо, и земля, и баран, и волк, и мысль, и ещё сотни всяческих предметов и явлений. Здесь господствует принцип «всё есть всё» или «всё во всём»» [8, с. 18]. О принципе «все во всем» как об одном из основных принципов античной рациональности пишет и В. Л. Левченко, называя его «принципом взаимозаполняемости («все во всем») или «панкогерентности», т. е. взаимной сопряженности различных сфер бытия, элементов и т. п.» [6, с. 64].

Мифологическое мышление есть не только форма продуцирования знания о мире, но оно тождественно самому бытию, это форма продуцирования бытия. Поэтому рассматривать мифологическое мышление «снаружи», извне невозможно: мы никогда не поймём миф, если мы не живём внутри мифологической картины мира. Вот почему антропологи изучали мифы методом включённого наблюдения. Они должны были жить там, включиться в эту жизнь. Миф – не рефлексивен. Живя в мифе, ты не рефлексируешь себя, а переживаешь и действуешь посредством этого же мифа: каждый его шаг жёстко детерминирован и встроено в структуру целостного мифоритуального космоса. «Нет рефлексивности» значит, что человек мыслит, но он не знает, что он мыслит и что мыслит именно он, т. к. он не знает себя, т. е. не обладает самосознанием. Когда человек живёт в мифе, он находится внутри бытия, будучи растворён в природе и мифологическом социуме. Механизмы мифоритуала построены так, чтобы всякий раз подавлять в отдельном члене племени свой индивидуальный взгляд, самосознание, т. е. корпускулярность или локализованность, отдельное существование от племени или целого. В мифологической картине мира нет автономного мира объектов, нет локализованной, корпускулированной реальности в её множественности, нет никаких вообще отдельных вещей. Каждая отдельная вещь отсылала к единому целостному контексту, являясь символом, манифестацией мифологического целого или «всего». Каждая вещь связана с целым, «всем», свидетельствует о целостном контексте мифобытия. Такая символическая отсылка мыслится как метафора, притча, аналогия, что является главным инструментом мифонарратива. Поэтому через всё, через каждый фрагмент бытия, проявлялось всё, бытие во всей своей целостности и полноте. В эпоху Возрождения это называли «всеобщей симпатией». Это может быть названо ещё «захваченным», «включённым», «со-при-частным» мышлением, имея в виду, что во всём, в каждой вещи в мифобытии у меня есть часть, как бы пуговина,

связывающая меня со всем и всё – со мной. Именно это и задаёт, собственно, целостность этого бытия и делает такое мышление «экзистенциальным», где мыслит не отчуждённый разум, а вся целостная «экзистенция», жизнь, вся полнота моего бытия. Это реальность мифологической картины мира описывается принципом «всё во всём».

При разложении мифологического мышления человек теряет фундаментальное доверие к миру, а тем самым и своё место внутри целостной картины мифобытия. Всё теперь не проявляется, не манифестирует себя через всё. Целостный мир как бы рассыпается на множественность локализованных вещей, атомизируется, корпускулируется. Каждая вещь теперь манифестирует только себя. Человек оказывается вовне, выделяется, отделяется, отстраняется из мифоплемена и целостного контекста мифореальности и осознаёт себя собой, т. е. субъектом, приобретая вместе с самосознанием рефлексивную позицию исследователя, стороннего наблюдателя. Такая отстраненная, отчуждённая позиция создаёт новую онтологию, в которой мышление автономизируется от бытия, а субъект обособляется и выделяется как противопоставление объекту. Лишь со стороны я могу увидеть объект, т. е. нечто, что не имеет во мне части, как нечто отстранённое, отчуждённое, а значит локализованное от меня, и в своей локализованности корпускулярное, отдельное, атомарное, «иное» – мир объектов, природу и т. д. Эту онтологию Новое время назовёт «научной».

Первым, кто привнёс «микроб» научности, был Сократ, точнее Даймоний в нём. «Именно Сократ дал беспрецедентный толчок воспринимать логическое мышление или диалектику как самодостаточную торжествующую силу. Греки (до Сократа – *А. К.*) жили пластикой, интуицией, мифологически воспринимая мир в его целостности, а значит сакральности» [2, с. 389]. Мудрейший из людей одним своим взглядом уничтожил этот детский наивный «всё-во-всём-мир». «Этот взгляд был впервые не из Бытия, а из Ничто: отчуждённый, демонический в своём чудовищном анализе и бездонный в своём сатирическом иронизме. Жизнь начали оценивать со стороны не-жизни, жизнь начали судить с позиции «разума», «логики», «смысла», «идеала»... Была пробита брешь, и начался уток благоговения к целомудренно-таинственному жизненному свечению. ...Диалектика как жонглирование словами была для Сократа Эросом, в ней было для него нечто «половое, пьяное» (Лосев). ...Дурной тон базарных словесных турниров, сатирические улыбочки и усмешки – вот почва, на которой рождался научный, отчуждённый взгляд на мир» [2, с. 390–391]. Это взгляд вкусившего от плодов древа познания добра и зла, отчуждённого, выгнанного из целостного, мифологического рая, где всё было сопряжено со всем: ты – часть всего и всё – часть тебя. Отчуждённым, остранённым

(В. Шкловский) взглядом прародители оглядели себя и увидели, что они наги. «Научно» они были наги, а ведь до этого – были облачены в сияние Божественной Славы, открывающейся только вненаучному, голографически-целостному взгляду.

Если подходить к выводам, то синтетически-голографическая картина мира, открывающаяся нам во вненаучном знании, например, в мифе, основана на фундаментальном доверии к миру, со-при-част-ности бытию, экзистенциальной захваченности миром, растворённости в нём – на том, что вытекает из Анаксагоровского принципа «всё во всём», основного принципа вненаучной парадигмы, – давала изначальную гармонию, которую Лейбниц в своём, также голографическом, мировоззрении назвал «предустановленной». Всё прилажено ко всему, нигде нет зазора, куда бы аналитически-исследовательский взгляд мог бы всунуть своё всеотчуждающее жало сомнения. Человек голографической парадигмы «живёт не частичным, а полным вниманием к целостности бытия, к его свершающему в данный миг «струению-мерцанию-свечению». Такой человек мыслит всей своей онтологической полнотой, а в научной картине мира – только одним своим сегментом – рассудком» [2, с. 391]. Если под «мыслью» считать «продуцирование знания», то знание, произведённое исключительно рассудком, рассудочное знание, таким образом, не может вскрыть всех глубинных пластов бытия, а только создать иллюзию знания. Наука, таким образом, представляется фундаментальным забвением голографического взгляда, за что человечество заплатило и продолжает платить огромную цену.

1. Антология мировой философии: В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1972.
2. Бодырёв Н. Сократов круг // Сократ и др. Биографические повествования. – Челябинск: Урал, 1995.
3. Кессиди Ф. Х. От мифа к логосу. – М.: Мысль, 1975.
4. Лейбниц Г. Монадология // Лейбниц Г. Соч.: В 4-х т. – Т. 1. – М.: Мысль, 1982. – С. 413–430.
5. Лейбниц Г. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г. Соч.: В 4-х т. – Т. 2. – М.: Мысль, 1983. – С. 47–545.
6. Левченко В. Л. Становление рациональности в греческой философии // Доξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 4. Грецький спадок і сучасність. – Одеса, 2003. – С. 61–75.
7. Лосский Н. О. Мир как органическое целое // Лосский Н. О. Избранное. – М.: Правда, 1991.
8. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян. – М.: Мысль, 1996.
9. Рожанский И. Д. Анаксагор. – М.: Мысль, 1983.
10. Фрагменты ранних греческих философов. – М.: Наука, 1989.
11. Фуко М. Археология знания / Пер. с фр. – СПб.: Гуманитарная Академия; Университетская книга, 2004.

Юрий Тухеев

## РОЖДЕНИЕ АНТИЧНОГО РАЦИОНАЛИЗМА: РАННЯЯ ФИЗИКА

Для современного человека рациональное мировоззрение возникает в качестве неизбежного *a priori* самой первой попытки саморефлексии. Современный человек обречен видеть вокруг себя порядок еще до того, как отваживается на попытку уяснить, что же это такое – «мир» и он сам. Окружающий мир не вызывает у него удивления, поскольку он *уже* обладает надежным знанием о мире. Сегодня трудно понять, почему учение первых философов вызывало столько эмоций как у адептов этого нового мировоззрения, так и у его противников. Очевидно, учение первых натурфилософов представляло мир столь необычным, что и философия и объявленная ей картина мира, скрытая от неискушенного взора, но доступная и столь привлекательная для философского ума, вызывали удивление. Об этом свидетельствует Платон, когда говорит, что это чувство, удивление, в высшей степени присуще философу, ведь именно оно является началом философии [Thaet 155 d 2–4]. Если Платона занимала, если можно так сказать, психологическая сторона удивления как начала философии, то Аристотель указал и на историческое первенство удивления. В «Метафизике» он, повторяя мысль своего великого предшественника, пишет, что сначала – речь здесь идет о первых натурфилософах – стали «удивляться» необычному вокруг себя, а затем, продвинувшись в такого рода занятиях, перешли к более важным – исследованию состояний Луны, Солнца и звезд и, наконец, природы в целом [Met 982 b 12–17].

Знание, которым обладает современный человек, наоборот, избавляет его от удивления; рациональный взгляд на дело вообще избавляет от эмоций. Знание успокаивает владеющего им, «объясняя» мир, оно делает его удобным. Мир теряет свою естественную уникальность. Утрачивается само понимание мира как самостоятельной природной – в смысле греческой *physis* – среды. Греческое мировоззрение было ориентировано на четкое различие существования «по природе» (*φύσει, κατὰ φύσιν*) и существования «по установлению» (*θέσει, κατὰ θέσιν*), отделяющее область вечносущего (ср. характеристику космоса у Гераклита, fr. 30: *ἀείζων*) естественного бытия от области человеческой деятельности, «практики» – условной и не долговечной человеческой *techne*. Но и тогда человеческая деятельность должна быть подчинена высшему разумному и естественному порядку, не быть противоестественной (*παρὰ φύσιν*). Сегодня тот факт, что Платон называл космос живым существом, наделенным душой и умом [Tim 30 b 8: *ζῶον ἔμψυχον ἔννοον*], представляется результатом излишней склонности

древнегреческого философа к «мифопоэтическому» восприятию мира. Мир больше не божественный и прекрасный космос и не загадка, он предмет исследования и преобразования; встроенный как часть в область человеческой *techne*, он отдан в распоряжение человека.

Поэтому в наше время дать ответ на вопрос, что такое *нерациональное* мировоззрение, предельно трудно; мы не всегда в состоянии понять даже Платона. Во всяком случае, этот вид мировоззрения не имеет ничего общего ни с позднейшей «мистикой», ни с еще более поздним европейским «иррационализмом» – явлениями, безнадежно ограниченными рамками рациональной мысли. Скорее, ответ на этот вопрос следует искать в области историко-филологического исследования или изучения первобытного мышления. Такого рода исследования позволяют по крайней мере представить *нерациональное* если уже и не само по себе, то как *пра*стадию исторического генеза рационализма, преобразовав *нерациональное* в хронологически предшествующее, т.е. *дорациональное*: например, в то, что принято называть мировоззрением гомеровского человека (см., напр.: [2])<sup>1</sup>. Наконец, на первых этапах развития рационального мировоззрения, в значительной степени совпадающих с возникновением философской мысли, было удержано еще очень много от предшествующей эпохи. Однако и здесь *нерациональное* уже искажено и присутствует, как было сказано по другому поводу, гадательно, «в загадке» (*ἐν ἀνίγνωστί*).

Ницше неясно угадывал такой тип мировоззрения в эллинском *пессимизме*. Однако и этот *пессимизм*, обнаруженный немецким его провозвестником в дионисийском дифирамбе и аттической трагедии, конечно, лишь поздняя реминисценция в классическую эпоху безвозвратно ушедшего мира. Действительно, в указанных источниках без труда обнаруживаются множество свидетельств «трагического» мировоззрения. Одно из них, упоминаемое Ницше в его «Рождении трагедии» [1, с. 76], может быть, наиболее красноречиво. По преданию, пойманный царем Мидасом Силен на вопрос, что есть лучшее для человека, ответил: не родиться совсем, а если родился, то – как можно скорее умереть. Так поет хор в «Эдипе в Колоне» Софокла (ст. 1224–1227).

Мир гомеровского человека вызывал уже у первых философов, проагонистов рационализма, активное неприятие и негодование. Гомер описал этот мир как область вторжения божественного промысла в человеческую историю. Гомеровские боги были источником не порядка и истины, а произвола. Их облик был слишком «от мира сего» – метущийся, двоящийся, непостоянный. Такое представление создавало присутствие в гомеровских поэмах древнего мифа, непонятого уже в гомеровскую эпоху, однако все еще сохраняющего свою таинственную

значимость. Но уже один из первых «философов», Ксенофан Колофонский, приходит к заключению, что божественная природа не имеет ничего общего с общераспространенными представлениями о ней: она единственная не подчинена законам изменяющегося мира, она – источник порядка и согласованности в нем.

Первой рациональной обработкой мифа стали теогонии, в недрах которых таилась космогония, а в исторической перспективе – натурфилософия. Природа – это место рождения и, следовательно, смерти, то что первые философы обозначали словом *physis*. Область *physis* выступала исходно как недифференцированное и всеобъемлющее космологическое целое. Поэт-орфик Мусей из наблюдения над миром природы (в нашем понимании) легко делает выводы о человеческом существовании (fr. 5, пер. А.В. Лебедева):

*Точно так же и листья растит хлебодарная почва:  
Вянут на ясенях листья одни, прозябают другие.  
Так и род человеков, и племя людское крутится.*

Несмотря на то, что сказанное здесь в Новое время было расценено в плане этики<sup>2</sup> – как выражение пессимистического взгляда на судьбу человека, оно очевидно не являлось таким ни для самого автора, ни для того, к кому он обращал свою речь. Мир «природы» и мир человека был слит для них до неразличимости: и там, и там торжествует круговорот рождения (*φύει*) и смерти (*ἀποφθίει*).

Отсюда один шаг до натурфилософии Гераклита – уже осознавшей себя как новое философское мировоззрение, но все еще связанной со своим дофилософским истоком. В указании (но вовсе не абсолютизации!) на «изменение» и «вражду» как основу «всего» (*τὰ πάντα* или *πάντα τὰ ὄντα*, о котором постоянно ведет речь Гераклит, которое пребывает в «изменении» и возникает в результате «вражды»: fr. 8; 80: *πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι*) просматривается след не- (и соответственно до-) рационалистического взгляда на мир, но уже до неузнаваемости преобразованного нарождающимся рационализмом философской мысли. Для этого нового – философского – взгляда на окружающий мир важна уже не констатация его текучести, а указание на лежащий в его основе неизменный принцип. Рационализм рожден из предположения порядка, структурированности, законообразности всего существующего.

Первые греческие философы противопоставили находящейся в постоянном изменении и множественной области *τὰ πάντα* (*τὰ ὄντα*) «картину» внутренней устроенности и неизменности мира. Но для того чтобы увидеть ее в многообразии природных явлений требовалось нечто большее, чем просто умение видеть и слышать. Греческой физике суждено было отправиться в *первое плавание* за причиной всего сущего, которое

позднее платоновскому Сократу в «Федоне» казалось уже недостаточным и требующим продолжения (знаменитое τὸν δεῦτερον πλοῦν; см. также отношение Платона к натурфилософии в целом – 96 b 8 и сл.). Однако Платон, свысока смотревший на изыскания первых физиков, наследовал открытый ими мир бытия, сам найдя в них тех Атлантов, на которых могла опереться его мысль.

Новые критерии оценки космического порядка – *metron* и *logos* – превалируют в физике Гераклита, но особая смысловая нагрузка ложится на *logos*. Греческое слово λόγος многозначно; его можно рассматривать и как обозначение любого словесного действия, экспрессии разумного начала в человеке, и пространственной «геометрической» устроенности (пропорции, внутреннего соотношения) мира, кроме того, глагол λέγειν связан со счетом (как перечислением; λογιστική означает искусство счета, в таком смысле это слово использует, например, Платон в «Государстве»). Несмотря на эту многозначность, без труда обнаруживаемую и у Гераклита, в целом использование слова λόγος сводится у него к обозначению устроенности мира τὰ πάντα, позволяющей увидеть в присущей ему изменчивости и множественности устойчивую меру (μέτρον) и внутреннюю слаженность (ἀρμονία).

Логос – это то, что в постоянном изменении выступает неизменным: «тем же самым», тождественным (ὡυτόν), одним (ἓν) и общим («одним для всех», ξυλόν). У Гераклита обнаруживается множество остроумных наблюдений, носящих повседневный и самый обычный характер, в которых тем не менее обнаруживают себя эти совсем неочевидные для большинства качества τὰ πάντα. Так, например, он замечает, что природа всякого дня едина (fr. 106), или что путь вверх и вниз един и тождественен («один и тот же») (fr. 60). Поэтому правильным является полагать, что «все» (πάντα) есть одно (ἓν) (fr. 50). Тождественен космос (ср. fr. 30 о космосе: τὸν αὐτὸν ἀπάντων: на всей совокупности τὰ πάντα он остается «тем же самым», т.е. неизменным, единым, общим) и, наконец, *logos* как «мера мира» обладает точно такими же качествами: он тождественен и «общ». Первые философы открыли для себя новый *аспект* меняющегося и множественного мира τὰ πάντα; Гераклит характеризует его как κόσμος, ἀρμονία или φύσις, которые подчинены высшему «физическому» закону (μέτρα, λόγος).

Еще более определенно об этом вновь открытом аспекте мира говорит Парменид. Несмотря на то, что на историческую сцену Парменид выступает с архаичной формой поэмы, изложение мыслей в ней лапидарно и жестко выстроено. Философию Гераклита и Парменида, которые жили почти в одно время один на востоке, другой на западе греческой ойкумены, принято противопоставлять. Такой взгляд крайне тенденциозен и не имеет

под собой ни исторических, ни собственно философских оснований. Взгляды этих двух философов имеют одну и ту же направленность, один исторический *telos* – философию Платона<sup>3</sup>.

Тем не менее в философии Парменида обнаруживаются и черты размежевания с мировоззрением первых греческих «физиков», в том числе Гераклита. Это касается прежде всего учения о «подлинно сущем». У Гераклита оно подмечено как аспект мира *τὰ πάντα (τὰ ὄντα)*, у Парменида выделено в особую область. Мысль Парменида была лишена дара «пантаистического» созерцания космоса, он вряд ли мог бы сказать вслед за Гераклитом, что все – одно<sup>4</sup>; область бытия (*τὸ εἶναι, τὸ εἶναι*) выступает у него как «независимая» (*ἄστυλον*) от небытия (*μὴ εἶναι*). В таком противополжении «бытия» и «небытия» уже угадывается пресловутый дуализм платоновского «учения об идеях». Эти изменения закреплены у Парменида и терминологически: гераклитовская совокупность наличных вещей *τὰ πάντα (τὰ ὄντα)* трансформируется у него в уже совсем платоновское «сущее не в полной мере» *μὴ εἶναι*, в то время как «подлинно сущее» уже названо у него «бытием».

Мысль Парменида, как и мысль Гераклита, не может найти для себя опоры в области *τὰ πάντα*, несмотря на то, что опыт именно этой области первичен для «смертных» (fr. 6). И в этом опыте она представлена как область тотального изменения (fr. 8, ст. 27, 40–41, 58): «рождения и гибели» (*γίγνεσθαι καὶ ἄλλεσθαι*) – словосочетание, ставшее устойчивым обозначением меональной области, «бывания» (*εἶναι τε καὶ οὐχί*), перемены (*ἀλλάσσειν*), взаимного перехода (*ἀμείβεσθαι*), в конечном итоге, как область нетождественного (*μὴ ταὐτόν*); наоборот, «бытие» – область «геометрически» (ст. 42–44) тождественного (ст. 56–57).

По существу описание «бытия», которое дает Парменид (fr. 8 *passim*), составлено едва ли не полностью из свойств, противопоставленных тем, что конституируют область изменения. Половина из них образована простым прибавлением к последним *a-privativum*. И прежде всего, «бытие» – область, где отсутствует изменение – «рождение и гибель» (ст. 3): *ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν*.

Описание «бытия» (как и описание «небытия») Парменида было эксплицировано и канонизировано платонизмом. Оно представляет для современного исследователя ту единственную трудность, что изменение Парменид понимает «в целом» и с нашей точки зрения метафорически – как *γένεσις καὶ ἄλεθρος, κίνησις*. Как следствие, пространственное изменение для него то же самое, что временное, и наоборот; «терминологически» они также никак не различены. Так, «бытие» – недвижно и ни к чему не устремлено, не есть и не будет, но все «сейчас» или «вместе» (ст. 4–5: *ἀπρεμές, ἀτέλεστον, ὁμοῦ πᾶν*); недвижимо, не имеет ни начала, ни

завершения (ст. 26–27: ἀκίνητον, ἀναρχον, ἀπαυστον). Оно – едино и «сплошно» (ст. 6: ἓν, συνεχές), «однородно» (ст. 22: ὁμοίον), и всюду «примыкает» к себе самому и все наполнено собой (ст. 24–25: ἐὸν ἐόντι πελάζει, πᾶν δ' ἔμπλεκόν ἐστιν ἐόντος); оно – «однородно», в нем невозможно обнаружить ни «качественных», ни «количественных» различий. «Бытие» образует самодостаточную (ст. 48: ἄσυλον; Плотин сказал бы αὐταρκές) область, некую тотальность (πᾶν): ведь «бытие» ни в чем не нуждается, в противном случае оно нуждалось бы во всем (ст. 33).

Аспект мира, представляющий его в гармоническом единстве, хотя и достижим, не является результатом опыта в области τὰ πάντα. Этим объясняется, например, негативное отношение Гераклита к *ποлюματιῖ* – разрозненному и общедоступному знанию о τὰ πάντα. Этот же вид знания Парменид называет «мнением» (*doxa*). Как замечает Гераклит, истинное положение дел, природа, любит прятаться (fr. 123). Поэтому истинное знание предпочитает явному неявное (fr. 54). Для проявления этого неявного аспекта мира требуется особая внутренняя настройка восприятия. То, что «неявно», недоступно профану, погруженному в навязываемую чувствами область τὰ πάντα. Но плохие свидетели глаза и уши тем, у кого души варварские (fr. 107).

Особым «восприятием», вскрывающим внутреннее единство и гармонию мира, выступает *nous*. Р. Онианс приписывает этому греческому слову значение сознательного ментального действия, «устремленного к цели сознания». Именно *nous* в состоянии подметить то, что скрыто от обычных органов чувств. Один из дошедших до нашего времени отрывков Эпихарма, греческого комедиографа рубежа VI–V вв. до н. э., гласит: ум видит и слышит, все остальное – глухо и слепо (fr. 249 Kaibel). Ту же мысль неоднократно повторяет в своей поэме Парменид, обвиняя обыкновенных людей, «смертных», обладающих «блуждающим», т. е. скользящим от предмета к предмету, не могущим схватить картину сущего в целом, *nous*, в глухоте и слепоте (fr. 6, 7). *Nous* служит орудием проникновения к неявному, скрытому за чувственной пеленой τὰ πάντα; он – особое каталептическое внимание, настроенное на то, чтобы все понять как одно. Отсюда призыв, общий для всей греческой натурфилософии: внемли умом. Так говорит Эмпедокл: зри умом, а не глазами (fr. 17); и Парменид: зри умом отсутствующее, т. е. неявное, как надежно присутствующее, т. е. как явное и существующее (или: зри уверенно и т. д.) (fr. 4). Вместе с тем *nous* – активная преобразующая и упорядочивающая сила. Он способен представить область τὰ πάντα как гармоничное целое – космос. Гераклит говорит об этом: все упорядочил *nous* (fr. 12). В этом смысле *nous* – творец устроенности космоса. Именно это его свойства выделил затем

в своем учении Анаксагор.

Характеристика *nous* позволяет перейти к основному положению философии Парменида – знаменитому тезису о *тождестве бытия и мышления*. Исходный смысл и «бытия», и «мышления» искажены для нас позднейшей традицией. Парменид не понимал «бытие» субстанционально (такое понимание «истинно сущего» не очевидно даже у Платона), для него это был *теоретический* аспект мира, способ, или метод (*ᾠδός*), его созерцания. Равно как и *nous* имеет мало общего с более поздним, даже в рамках античного платонизма, пониманием мышления как прежде всего мышления дискурсивного, связанного со словом *рассуждения* (*logos, to dialegesthai*) или *размышления* (*dianoia*). *Nous* первых философов – каталептическое восприятие, внимание или понимание, но никак не дискурс, «мышление». *Nous* не может быть понят и как индивидуальное в нашем понимании, т. е. отнесенное к субъекту, так сказать психологическое, качество; он – высшая активная сила, которая распоряжается областью *τὰ πάντα* (*διεκόσμησε* – Гераклит, Анаксагор).

Сфера *logos* (дискурса), которая для нас и репрезентирует сферу мышления, присутствует и у Парменида, но, скорее, наряду со сферой *nous*. Для области тотального изменения невозможно установить истинное имя (fr. 8, ст. 38–39; fr. 2, ст. 14), это возможно только для тождественного себе «бытия», которое связано с *nous*. Поэтому Парменид требует в качестве условия истинного знания установления соответствия трех сфер: *λέγειν, νοεῖν, εἶναι* (fr. 6, ст. 8). Особое значение для Парменида имеет устанавливаемое им соответствие, «тождество», *nous* и «бытия». Это – не констатация онтологического факта, а императив истинного знания, имеющий глобальное методологическое значение. Только *nous*, особое каталептическое внимание, может дать истинную картину мира, т. е. «бытие» (fr. 3). В этом смысле истинная картина мира, «бытие», – это то «представление» (*νόημα*) о нем, которое дает нам *nous* (fr. 8, ст. 34). При оценке тезиса Парменида важно понять, что эта «бытийная» картина, – не онтологична в субстанциональном плане, а ноуменальна; ее единство держится единством «восприятия», «взгляда», обеспеченного особой каталептической способностью *nous*. «Бытие» для Парменида означает «быть тем же самым», быть стабильным в поле «сознательного» усматривания, где «бытие» выступает как феномен восприятия *nous*.

Безусловно, как таковой *nous* не имеет чувственной окраски, как факт «сознания», он трудно уловим. В качестве органа восприятия он может быть определен лишь метафорически. Как говорит Эмпедокл, ни один из органов чувств в познании не имеет преимущества перед другим; главное, достичь ясности познаваемого предмета (fr. 3; 18: *νοεῖ δ' ἢ δῆλον ἔκαστον*). Наоборот, Гераклит, насколько можно судить (fr. 101a), первым отдал предпочтение зрению («глазам»), как более точному (*ἀκριβέστεροι*)

чувству. Позднее именно зрительная метафора стала ведущей в определении перцептивного качества *noûs*. Это было зафиксировано в платонизме, в его понимании ноуменального и тем самым «истинно сущего» как «увиденного», *εἶδος* или *ιδέα*, философии – как теоретического знания, *ἐπιστήμη θεωρητική*, как и в целом, – в распространенном в истории философии понимании отвлеченного мышления как умозрения, *θεωρία*.

Таким образом, ноуменальная сфера была понята, пусть метафорически, как сфера восприятия и сохранила эту связь в дальнейшем. В античности преобладала точка зрения, что чувственное восприятие обеспечивается подобием между органом чувств и им воспринятым. Этой точки зрения придерживался Эмпедокл, а по свидетельству Теофраста, также Парменид и Платон. Теофраст сообщает, что в этом случае восприятие основано на принципе: подобное стремится к подобному (*De sensu etc.*, I, 6–7: τὸ δ' ὅμοιον φέρεται πρὸς τὸ ὅμοιον). У италийских натурфилософов чувственное восприятие и то, что Парменид обозначает субстантивом *to noein*, едва ли еще различались<sup>5</sup>, их метафорическая связь понималась, скорее, как естественная аналогия. Поэтому если Эмпедокл говорит о подобии, τὸ ὅμοιον, органа чувств и им воспринятого как условия восприятия вообще, это следует отнести и к утверждению Парменидом *noein* и «бытия» в качестве *ταῦτόν*. Другими словами, как зрительное восприятие зависит от «подобия» глаза и зрительно воспринимаемого объекта, так и аппрегензия картины «бытия», *to noein*, основана на «подобии» *noûs* и «бытия» как такового.

В дальнейшем специфика *to noein*, указанная Парменидом, была конституирована в платонизме как специальная и собственно философская дисциплина. Единство τὸ νοῦν и τὸ νοούμενον и составляет основное положение философии как *ἐπιστήμη θεωρητική*. В исторической ретроспективе Парменид выступает протагонистом этой *ἐπιστήμη θεωρητική*. С этой точки зрения должен быть интерпретирован тезис о тождестве бытия и мышления. Точно так же и другое фундаментальное утверждение (fr. 6), что «бытие» есть, а «небытия» нет, призвано не установить их онтологический статус, но конституирует аксиологию знания, которая для Парменида и является единственно несомненной методологией.

Не думаю, что у нас есть надежда когда-либо установить, какова была подлинная мотивация предпочтения нового рационального мировоззрения у первых философов. Они предстают перед нами критиками невежества толпы и немногими избранными, сакральными посредниками, едва ли не богами, результаты их мысли – откровениями, их обращение к толпе – прорицаниями и наставлениями. Неслучайно главный тезис их эпохи – *внимай умом* – обличен в форму императива. Вряд ли какая-либо практическая потребность могла исходно

стимулировать их стремление к созерцательной жизни. Даже Платон, пытавшийся извлечь практический максимум из созерцания

#### Примечания

<sup>1</sup> См. напр.: [2]. О связи мысли первых греческих философов с дофилософским мировоззрением специально [2, с. 245–251].

<sup>2</sup> Насколько в античной мысли «этическое» слито с «космическим» еще более показательно на примере поздних философских учениях стоиков и эпикурейцев, этический характер которых сегодня стал общим местом. Мерилом человеческой судьбы (*εἰμαρμένη*) является космогенез, «природа», так что формально этическое требование Хрисиппа жить в согласии природой (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν*) все еще немислимо вне физики.

<sup>3</sup> Первым, насколько нам известно, на родовую связь мысли Платона с учением Гераклита обратил внимание П. Наторп. См.: [3, S. 465].

<sup>4</sup> В том же, гераклитовском, смысле надо понимать формулу Ксенофана «сущее одно и все» (*ἐν τὸ ὄν καὶ πᾶν*), где *ἐν* и *πᾶν* представляют собой два аспекта единства мира. Этот взгляд, как можно предположить, восходит к «наивному» пантеизму первых натурфилософов, как ионийцев (вспомнить, например, знаменитое изречение Фалеса: *τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαυδόνων πλήρη*), так и пифагорейцев. Их объединяло ощущение мира как единого живого и одушевленного существа. Позднее эта точка зрения, воспринятая через посредство пифагорейцев, была представлена Платоном в «Тимее».

<sup>5</sup> По свидетельству Аристотеля первые философы полагали, что *τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταὐτὸν εἶναι* (De anima III 427a 21–22). И сам Аристотель рассматривал возможность такой аналогии: *εἰ δὲ ἐστὶ τὸ νοεῖν ὡσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι* (L. с. 429a 13–14). *Τὸ φρονεῖν* для него здесь выступает, по-видимому, как полный синоним для *τὸ νοεῖ* ранней физики.

1. Ницше Ф. Рождение трагедии.– М.: Ad Marginem, 2001.
2. Онианс Р. На коленях богов.– М.: Прогресс-Традиция, 1999.
3. Natorp P. Platos Ideenlehre.– Berlin, 1923.

Сергей Мельников

**«ЛОГОС» (λόγος) И «НУС» (νοῦς)  
В АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ  
(НЕСКОЛЬКО НАБЛЮДЕНИЙ)**

**1. Постановка проблемы**

«Что бы я ни был такое, – пишет Марк Аврелий «к самому себе», – все это плоть, дыханье и ведущее (σάρκία ἐστὶ καὶ πνευμάτιον καὶ τὸ ἡγεμονικόν)» (Marcus Aurelius, II, 2) (пер. А. К. Гаврилова) [3, с. 9]. В другом месте говорится иначе: «Три вещи, из которых ты состоишь: тело, дыханье, ум (σώματιον, πνευμάτιον, νοῦς). Из них только третье собственно твое (τὸ δὲ τρίτον μόνον κυρίως σόν), остальные твои лишь в той мере, в какой тебе о них надо заботиться» (ibid. XII, 3; cf. III, 16) (пер. А. К. Гаврилова) [3, с. 67]. В этих двух текстах перечисляются три составляющих, образующих вместе единство «этого» (τοῦτο), или «меня», а именно: тело – в собственном смысле слова, «дыханье», т. е. душа (ψυχή), и «третье» – ум (νοῦς), очевидно, отождествляемый с «ведущим» (τὸ ἡγεμονικόν). Вместе с тем, необходимо отметить следующие два обстоятельства:

1) Неопределенность высказывания в первом фрагменте («что бы я ни был такое») отсылает к стоическому учению о «признании» (ὑπόληψις) данного конкретного представления/впечатления в качестве истинного, т. е. буквально «следующего природе» – в соответствии со стоическим определением «цели» (τέλος) и счастья (εὐδαιμονία, εὖ ζῆν): ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, «жить согласно с природой» (SVF I, 179) [7, с. 166–168]. «Все – от признания», – пишет Марк Аврелий (ibid. XII, 22; cf. II, 15; XII, 8), в том числе и «признание» нас самих (т. е. нашего «я») в качестве нас же самих (т. е. нашего «я» в качестве «нашего»). Вместе с тем, немаловажно, что в собственном смысле «признание» – это, согласно общестоической догме, есть нечто «зависящее от нас» (τὸ ἐφ' ἡμῖν), принадлежащее нашей воле (τὸ προαιρετικόν), т. е. «ведущей части» нашей души (τὸ ἡγεμονικόν)<sup>1</sup>, функцией которого оно является, тогда как само «ведущее» как таковое, напротив, от нас никак «не зависит»; cf. Marcus Aurelius, V, 33: «А что не находится в пределах твоей плоти и дыханья, об этом помни, что оно не твое и не от тебя зависит» [3, с. 28].

Различие между «я» признающим и «я» признаваемым, «я» внутренним и внешним, «я» «личным» и «безличным» – само по себе нуждается в разъяснении.

2) Согласно Хрисиппу, «ведущая» часть души – это и есть наше «я» (ἐγώ) (SVF II, 895). Марк Аврелий, следуя этой традиции в целом (Cf.

ibid. X, 38; XII, 3) (см.: [7, с. 139]), вместе с тем постулирует субстанциальное отделение в собственном смысле «ведущего» как такового от «дыхания», или души, одновременно отождествляя при этом «ведущее» с «нусом» (νοῦς), т. е. разумом, или умом. Напротив, согласно общестоиической догме «нус» и «ведущее» суть не одно и то же. «Нус» есть всего лишь одна из способностей «ведущей части» души, наряду с такими другими ее способностями (δυνάμεις) как «представление»/«впечатление», «способность согласия» и «способность влечения»: cf. SVF II, 831 [=] SVF I, 143: «Ведущее начало, например, обладает способностью восприятия впечатлений, согласия, влечения и общей разумности (φαντασίας, συγκατα – θέσεως, ὀρμῆς, λόγου)» [9, с. 97]; «нус» возникает позже всех остальных способностей: cf. SVF II, 837: «Ведущее начало – главенствующая часть души, в которой возникают представления и влечения и откуда исходит разум (ὁ λόγος)» [9, с. 99]; SVF II, 804: «Разум (νοῦς) же оказывается самым последним, поскольку, очевидно, берет начало от души» [9, с. 89–90]; SVF II, 835: «И опять же, о разуме и об основных способностях души стоики говорят, что разум не сразу проявляется в человеке, но складывается к четырнадцати годам при участии чувственных восприятий и представлений (συναθροίζεσθαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων καὶ φαντασιῶν)» [9, с. 98]<sup>2</sup>; в этом своем качестве «нус» есть «логос» в значении «внутренний», «человеческий разум», который, согласно Хрисиппу, есть «совокупность определенных общих и предварительных представлений (Ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα)» (SVF II, 841) [9, с. 100] [в душе, т. е. в «ведущем» начале]; в этом смысле стоический «нус»/«логос» во многих своих чертах напоминает «т. н. ум души» (ὁ καλούμενος τῆς ψυχῆς νοῦς) у Аристотеля (Aristoteles, De anima III, 4, 429a 22), или, другими словами, «ум претерпевающий» (ὁ παθητικὸς νοῦς: ibid. III, 5, 430a 24–25), или же «ум потенциальный» (δυνάμει ὁ νοῦς: cf. ibid. III, 4, 429b 29–31): cf. SVF II, 83: «Стоики утверждают, что когда человек рождается, ведущая часть его души подобна чистому листу, готовому для записей. На него и записывается каждое отдельно взятое общее представление» [8, с. 48]; Aristoteles, De anima III, 4, 429b 31–430a 2: «Здесь должно быть, как на дощечке для письма, на которой в действительности еще ничего не написано; таков же и ум» (т. е. «ум потенциальный» (пер. П. С. Попова) (см.: [1, с. 435]). Марк Аврелий, как было сказано выше, отождествляет «способность суждения о надлежащем (τὸ καθήκον)» (Cf. SVF II, 845), стоический «нус», тождественный «логосу», с «ведущим» началом души, однако при этом сам «нус» от души, или «дыхания», им отделяется субстанциально. «Нус», по утверждению Марка Аврелия, нужно «иметь в себе ведущим» (Marcus Aurelius, XII, 14: ἔχειν ἐν ἑαυτῷ τινα νοῦν ἡγεμονικόν; cf. III, 16: «руководствоваться умом, когда нечто

представилось как надлежащее» (пер. А. К. Гаврилова) [3, с. 16]<sup>3</sup>), т. е., другими словами, «стереть представление; устремление остановить; погасить желание; ведущее замкнуть в себе (ἐφ' ἑαυτῷ ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν)» (ibid. IX, 7) (пер. А. К. Гаврилова) [3, с. 50], или же, если следовать конъектуре В. Тайлера ad loc., «в своей власти (ἐφ' ἑαυτῷ) иметь ведущее». Необходимо упомянуть также, что «нус» и «логос» у Марка Аврелия отождествляются с тем, что он называет обычно именем δαίμων (= лат. genius)<sup>4</sup>, т. е. букв. дух-покровитель, личное божество человека: cf. ibid. II, 13: «Нет ничего более жалкого, чем тот, кто все обойдет по кругу, кто обещет, по слову поэта (Pindarus, fr. 292 Snell), «все под землю» и обслеует с пристрастием души ближних, не понимая, что довольно ему быть при внутреннем своем гении и ему служить искренно (ἀρκεῖ πρὸς μόνῳ τῷ ἔνδον ἑαυτοῦ δαίμονι εἶναι καὶ τοῦτον γνησίως θεραπεύειν)» (пер. А. К. Гаврилова) [3, с. 11]<sup>5</sup>. «Гений» у Марка Аврелия отождествляется также с «ведущим» началом (cf. Marcus Aurelius, VII, 17: «Блаженство – это благое божество или благое ведущее», conj. Gataker, 1652; [3, с. 37]), что со своей стороны, позволяет ему по своему скорректировать определение «цели» и счастья человеческой жизни: «счастье» (εὐδαίμονία, т. е. букв. «обладание добрым гением»), по Марку Аврелию, заключается в том, чтобы «жить в соответствии с благим божеством, или гением» (cf. ibid. XII, 3). Человеческий разум – «нус», «логос», «ведущее», «гений» – есть «частица» божественного ума<sup>6</sup>; причастность каждого человека, даже негодного (cf. SVF II, 1037–1040), божественному уму, делает его (потенциально) равным богу: cf. Marcus Aurelius, V, 27: «Жить с богами. А живет с богами, кто упорно показывает им, что душе его угодно уделяемое ей, и что делает она то, чего желает ее гений, коего, словно кусочек себя (ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ), Зевс каждому дал защитником и водителем (ἡγεμόνα). Дух и разум каждого – это он (οὗτος δὲ ἐστὶν ὁ ἐκάστου νοῦς καὶ λόγος)» [3, с. 27]<sup>7</sup>.

Логические и исторические основания проводимых Марком Аврелием сопоставлений и различий также, на наш взгляд, нуждаются в дополнительных разъяснениях.

## 2. Комментарий

Исторические предпосылки формирования представлений у Марка Аврелия о «логосе», «нусе», а также присущем каждому человеку «благом божестве», вполне очевидны, и в научной литературе анализировались неоднократно.

1) Внутри стоической философской традиции явным предшественником Марка Аврелия в этом вопросе был Посидоний, который, вслед за Платоном и Аристотелем, считал «божеством», или «благим божеством», «нус» в человеке: cf. Posidonius, fr. 187 Edelstein-

Kidd [=] fr. 417 Theiler: «Причина страстей, то есть несогласованности и злосчастной жизни состоит в том, что не следуют, во всем <тому> гению в себе (τῷ ἐν αὐτοῖς δαίμονι), который в сродстве и имеет одинаковую природу с тем, кто управляет мировым целым, а уносятся склоняясь иногда к худшему и животному...<для счастья и согласованности> главное в том, чтобы ни в чем не руководствоваться неразумной, злосчастной и безбожной частью души» [3, с. 200]. По мнению В. Тайлера [20, S. 310]<sup>8</sup>, непосредственно к Посидонию также восходит свидетельство Диогена Лаэртция: Diogenes Laertius VII, 88: «Стало быть, конечная цель определяется как жизнь, соответствующая природе (как нашей природе, так и природе целого), жизнь, в которой мы воздерживаемся от всего, что запрещено общим законом (ὁ νόμος ὁ κοινός?), а закон этот – верный разум (ὁ ὀρθὸς λόγος), всепроникающий и тождественный с Зевсом, направителем и распорядителем всего сущего. Это и есть добродетель и ровно текущая жизнь счастливого человека, в которой все совершается согласно с божеством каждого (τοῦ παρ' ἑκάστου δαίμονος?) и служит воле всеобщего распорядителя» (пер. М. Л. Гаспарова) [2, с. 295–296]<sup>9</sup>.

2) Внутри платонической (или, точнее, т. н. «среднеплатонической») философской традиции, ближайшим предшественником Марка Аврелия в области демонологии / ноологии был, разумеется, Плутарх<sup>10</sup>: cf. Plutarchus, De facie in orbe lunae 943 A 1–7: «Большинство людей верно полагают, что человек – существо сложное, но неверно считают, что он составлен только из двух частей. Так, думают, будто ум есть как бы часть души, впадая в ошибку ничуть не меньшую, нежели те, которым душа представляется частью тела. Ибо насколько душа выше тела, настолько ум превосходнее и божественнее души. Смещение души с телом производит неразумное и страстное [начала], а соединение души с умом (νοῦ καὶ ψυχῆς?) производит разум (λόγον?)» (пер. Г. А. Иванова) [6, с. 165]; id., De genio Socratis 591 D 4–E 9: «Всякая душа причастна разуму (νοῦ μετέσχευ), и нет ни одной неразумной и бессмысленной (ἄλογος δὲ καὶ ἄνοος), но та часть ее, которая смешается с плотью и страстями, изменяясь под воздействием наслаждений и страданий, утрачивает разумное. Но смешение с плотью не у всех душ одинаково: одни полностью погружаются в тело и, придя в смятение до самой глубины, всю жизнь терзаемы страстями; иные же, частично смешавшись, самую чистую часть оставляют вне смешения; она не дает себя увлечь, а как бы плавает сверху, только касаясь головы человека, и руководит жизнью души, поскольку та ей повинуетя, не подчиняясь страстям. И вот часть, погруженная в тело и содержащаяся в нем, носит название души, а часть, сохраненную от порчи, люди называют умом (νοῦν) и считают (=стоики?), что он находится у них внутри (ἐντὸς εἶναι νομίζουσιν αὐτῶν)<sup>11</sup>, как

будто бы то, что отражено в зеркале, действительно там существовало; но те, что понимают правильнее, говорят о демоне, находящемся вне человека (ὡς ἐκτὸς ὄντα δαίμονα)» (пер. Я. М. Боровского) [5, с. 525–526].

3) Не вдаваясь в детальное обсуждение текстов Плутарха и Посидония, указанных выше, в данном случае необходимо отметить все же одно обстоятельство: в сущности, тексты Плутарха и Посидония принадлежат двум направлениям поздней античной философской традиции, в значительной степени расходящимся между собой, – «стоической» и «платонической», – тем не менее, в отношении демонологии и ноологии эти концепции образуют устойчивое единство, что, со своей стороны, может быть обусловлено общностью происхождения этих концепций из какого-то одного первоисточника. Данный факт, в частности, подтверждается тем обстоятельством, что, по всей вероятности, именно через Плутарха (или, точнее, его племянника Секста), Марк Аврелий, как бы заочно (не непосредственно), был знаком с учением Посидония Апамейского. Линию передачи учения Посидония об уме, как о присущем каждому человеку «гении» / «божестве», через Плутарха<sup>12</sup> к Марку Аврелию можно было бы изобразить в такой очередности: сперва Посидоний (ок. 135–51 / 50 гг. до н. э.); затем его ученик Диодор; затем платоник Евдор Александрийский (I в. до н. э.), который учился у стоика Диодора<sup>13</sup>; после него Аммоний (Александрийский?) (I в. н. э.), учитель Плутарха, принадлежавший, возможно, к школе Евдора<sup>14</sup>; затем сам Плутарх (ок. 45–ок. 125); после него Секст Херонейский (племянник Плутарха); и, наконец, Марк Аврелий, упомянувший последнего в первой книге своего сочинения в списке своих наиболее близких наставников и друзей<sup>15</sup>.

4) Что касается общего первоисточника для учений Плутарха и Посидония, то таковым, с одной стороны, является общегреческий культ героев («полубогов»)<sup>16</sup>, возникший в Элладе в IX–VIII вв. до н. э., получивший свое отражение в текстах Гомера и Гесиода и впоследствии преобразенный в учении пифагорейцев о полубожественном δαίμων'е, некоем бессмертном безличном начале человеческого существа (внешнем «я»), участвующем в метемпсихозе [12]. С другой стороны, таковым первоисточником, по всей вероятности, является сам древнегреческий язык, в котором понятие νοῦς, как известно<sup>17</sup>, обладает двумя основными значениями: а) νοῦς как «характер ума», «образ мыслей», складывающийся в человеке постепенно, ср. «совокупность определенных общих и предварительных представлений» (SVF II, 841), «ум души» у Аристотеля, т. е. «ум потенциальный»; б) νοῦς как аналог «шестого чувства», интуиция, пронизательность, ср. «ум актуальный» у Аристотеля, внешнее «я», или δαίμων.

### Примечания

<sup>1</sup> Cf. Marcus Aurelius, VIII, 56; а также: Aristoteles, *Ethica Nicomachea* III, 5, 1113a 5–7, где отождествляются *προαιρούμενον* и «ведущее» – *ἡγούμενον*.

<sup>2</sup> Cf. SVF I, 149; II, 83; Diogenes Babylonius, SVF III, 17. Ср. также: Heraclitus, fr. 108 (c) Marcovich [=] A 18 DK; Aristoteles, *Historia animalium* VII, 1, 581a 12–14.

<sup>3</sup> Τὸν νοῦν ἡγεμόνα ἔχειν ἐπὶ τὰ φαινόμενα καθήκοντα.

<sup>4</sup> Cf. Marcus Aurelius, V, 27; X, 33, 2: *νοῦς καὶ λόγος*; cf. *ibid.* III, 3: *νοῦς καὶ δαίμων*.

<sup>5</sup> Cf. *ibid.* II, 17; III, 3–7, 12, 16; V, 10, 27; VII, 17; VIII, 45; X, 13; XII, 3. См. также: [19, p. 256–272].

<sup>6</sup> Cf. Seneca, Ep. 31, 11; 41, 2; 66, 12; 73, 16; 83, 1; 87, 21; 92, 1; Epictetus, I, 14, 12; II, 8, 11 & 13; cf. Diogenes Laertius, VII, 143; Tertullianus, *De anima* 5.

<sup>7</sup> Cf. Pindarus, *Pythia* 5, 122–123: Διός τοι νόος μέγας κυβερνᾶ / δαίμον<sup>ε</sup> ἄνδρῶν φίλων, мощный дух Зевса – / Кормчий при демоне тех, кто ему любезен”, — пер. М. Л. Гаспарова. См.: [4, с. 94].

<sup>8</sup> Cf. [19, p. 268–272].

<sup>9</sup> Cf. Epictetus, *Dissertationes ab Arriano digestae* I, 14, 11–14 [=Posidonius, fr. 388 Theiler].

<sup>10</sup> О Плутархе см.: [14, p. 211–214; 15, p. 35–44]. См. также: [10; 13, S. 45–47].

<sup>11</sup> Cf. Marcus Aurelius, XII, 14: «Ликуй, что средь волн таких в самом тебе есть ведущий ум. И если понесут тебя волны, пусть твое тело несут или дыхание и прочее – ума (νοῦν) не унесут», – [3, с. 68].

<sup>12</sup> О Посидонии как источнике Плутарха см.: [18, cols. 782–791; 11, p. 23–26; 17, S. 80, Anm. 117; 103].

<sup>13</sup> Cf. [14, p. 116f].

<sup>14</sup> [21, p. 185–192]. Cf. [14, p. 189–192].

<sup>15</sup> Marcus Aurelius, I, 9. Ср. другие свидетельства о Сексте: Apuleius, *Metamorphosae* I, 2; Cassius Dio, *Historiae Romanae*, 71, 1, 2; Philostratus, *Vitae sophistarum* 2, 1, 9; Themistius, *Or.* 11, 145 b.

<sup>16</sup> Ср. заглавие одного из недошедших до нас сочинений Посидония: *Περὶ ἠρώων καὶ δαιμόνων* (ap. Macrobius, *Saturnalia* I, 23, 7).

<sup>17</sup> Cf. [16, S. 246–363].

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч. в четырех томах. – Т. 1. – М., 1976.
2. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. –

- М., 1979.
3. Марк Аврелий Антонин. Размышления / Изд. подготовили А. И. Доватур, А. К. Гаврилов, Я. Унт. Изд. второе, испр. и доп.– С.-Петербург, 1993.
  4. Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / Изд. подготовил М. Л. Гаспаров.– М., 1980.
  5. Плутарх. О демоне Сократа // Плутарх. Сочинения. Сост. С. С. Аверинцева, вступ. статья А. Ф. Лосева, комментарии А. А. Столярова.– М., 1983.
  6. Плутарх. О лике, видимом на диске Луны // Философия природы в античности и в Средние века. – М., 2000.
  7. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. – М., 1995.
  8. Фрагменты ранних стоиков.– Т. II. Ч. 1: Логические и физические фрагменты (Фрг. 1-521) / Пер. и комментарии А. А. Столярова.– М., 1999.
  9. Фрагменты ранних стоиков.– Т. II: Хрисипп из Сол. Ч. 2: Физические фрагменты (Фрг. 522-1216) / Пер. и комментарии А. А. Столярова.– М., 2002.
  10. Brenk F.E. In Mist Apparelled: Religious Themes in Plutarch's *Moralia* and *Lives*.– Leiden, 1977.
  11. Cherniss H. Preface // *Plutarch's Moralia*, vol. XII, ed. by H. Cherniss.– Cambridge (Massachusetts)–London, 1957.
  12. Detienne M. La notion de daimôn dans la pythagorisme ancien. Préf. de J.-P. Vernant.– Paris, 1963.
  13. Deuse W. Untersuchungen zur mittelplatonischen und neuplatonischen Seelenlehre.– Wiesbaden, 1983.
  14. Dillon J. M. *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80. B.C. to A.D. 220.*– London–Ithaca (New York ), 1977.
  15. Dillon J. M. Plutarch and the Separable Intellect // *Misticismo y Religiones Místicas en la Obra de Plutarco (Actas del VII Simposio Espanol sobre Plutarco)*, edd. A. P. Jiménez & F. Casadesús.– Madrid, 2001.
  16. Fritz K. von. Die Rolle des ΝΟΥΣ. ΝΟΥΣ und ΝΟΕΙΝ in de homerischen Gedichten (1943-46) etc. // *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, hrsg. Von H.-G. Gadamer.– Darmstadt, 1968.
  17. Görgemanns H. Untersuchungen zu Plutarchs Dialog *De facie in orbe lunae*.– Heidelberg, 1970.
  18. Reinhardt K. Poseidonios von Apameia // *Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, hrsg. von G. Wissowa, W. Kroll ( u. a. ), Bd. XXII.– Stuttgart, 1953.
  19. Rist J.M. *Stoic Philosophy*. – Cambridge, 1969.
  20. Theiler W. *Kaiser Marc Aurel. Wege zu sich selbst*. 2. Aufl.– Zürich–München, 1974.
  21. Whittaker J. *Ammonius on the Delphic E ( 1969 )* // Whittaker J. *Studies in Platonism and Patristic Thought*.– London, 1984.

*Николай Помогаев*

## **ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ В ДРЕВНЕГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ОТ ГЕРАКЛИТА ДО АРИСТОТЕЛЯ)**

Все сущее в окружающем нас мире предстает как череда сменяющих друг друга событий, в модусах «было», «есть» и «будет», одним словом как временной ряд. Временной характер имеет и наше сознание, представляющее непрерывный «поток» сменяющих друг друга мыслей, эмоций, волевых импульсов. Да и наше существование – промежуток времени, длящийся между рождением и смертью. Не случайно теоретический интерес к проблеме времени всегда был весьма велик. Неоднократно цитировалась фраза Августина о том, что он понимает сущность времени, когда его не спрашивают о нем, но совершенно не знает, что есть время, когда его спрашивают. И действительно, до сих пор время проблематично. Люди научились «измерять» его течение при помощи хитроумных приборов, но вопрос: «что такое время?» – так и остается открытым. Вопрос о сущности времени влечет за собой другие: существует ли вообще время объективно, независимо от нашего сознания, или же является формой человеческого восприятия реальности (в духе Канта). А если существует объективно, то как – независимо от прочего сущего как самостоятельная субстанция или же неразрывно связано с вещами окружающего мира как форма их существования.

В свете этого следует обратиться к истории философского осмысления проблемы времени древнегреческими мыслителями, которым принадлежат приоритет в анализе сущности времени, определения его онтологического статуса. Цель статьи – описать эволюцию осмысления античными философами категории «время» в ее связи с категорией «бытие», начиная от досократиков и заканчивая Аристотелем, у которого, как известно, все имеющиеся философские категории получили наиболее ясное выражение. Я выделяю в греческой философии две тенденции осмысления связи бытия и времени: 1) традиционное для европейской культуры и классической философии противопоставления времени и вечности, «сущего» и «преходящего», при котором первое наделяется статусом истинной реальности, а второе мыслится как нечто вторичное, производное; 2) попытка мыслить время как неотъемлемое свойство самого бытия, благодаря которому последнее носит временной характер.

Первым из греческих мыслителей, о котором можно сказать, что у него проблема времени нашла отражение, пусть и в неосознанной форме, на мой взгляд, можно считать Гераклита Эфесского. «Все течет, все изменяется» [3, с. 43] – таков основной тезис философии Гераклита. Ничто в мире не стоит на месте, все пребывает в движении, постоянно

изменяется: «Нельзя войти в одну реку дважды» [3, с. 19]. Как писал Кессиди, «образ (смыслообраз) вечно текущей реки у Эфесца символ вечно изменчивого мира, вечно обновляющегося бытия» [2, с. 19]. Таким образом, в природе отсутствует какая-либо статика, состояние покоя и неизменность – фикции: «Мир процесс, поток вещей. Сама жизнь – движение и активность» [2, с. 19–20]. Первоосновой мира, субстанцией, из которой возникает все существующее, является Огонь, поскольку эта стихия наиболее подвижна, постоянно то вспыхивает, то угасает, а затем снова вспыхивает. Помимо тезиса о текучести всего сущего, важное значение Эфесец придавал тезису о взаимопереходе противоположностей. Все вещи в мире возникают благодаря переходу одной стихии в другую. Например, Земля происходит благодаря сгущению воды, а потому рождение Земли есть смерть воды и наоборот. Начало развитие всего сущего в борьбе противоположностей: «Война – отец всего и всего царь» [3, с. 46]. Но, несмотря на наличие в мире борьбы, в нем присутствует скрытая гармония. Космос имеет разумное устройство, все происходящие события подчиняются жесткому закону, по выражению Эфесца, «Логосу»: «Не мне, но Логосу внимайте». Логос – разумное начало, задающее направление движению всего в природе, приписывающее ей законы. Логос тождественен Первоогню – субстанции, из которой все происходит и куда, в конечном итоге, все возвращается. Как видно, сама по себе идея текучести всего сущего явно указывает на временной характер бытия в философии Гераклита. Время оказывается неотъемлемым свойством бытия, ведь все в мире находится в состоянии непрерывного перехода от прошлого состояния к настоящему, а затем к будущему. Даже Огонь, первостихия мира, тоже находится в состоянии регулярного движения, тоже существует в потоке времени. Правда, Гераклит неоднократно говорил о Вечности, сохранились его изречения, в которых он сетовал на нежелание большинства людей что-либо созидать для Вечности и стремлении к удовлетворению запросов текущего дня: «Лучшие люди одно предпочитают всему: вечную славу – переходящим вещам: толпа же насыщается подобно скоту» [3, с. 43]. Также он говорил о том, что Логос, управляющий миром, существует вечно: «Хотя этот Логос существует вечно, люди не понимают его – ни прежде чем услышат о нем, ни услышав впервые» [3, с. 41]. Однако сам по себе вечный закон бытия состоит в его постоянной изменчивости. Вечным, по мысли Гераклита, является скорее не то, что пребывает вне времени, но то, что сохраняет свою самотождественность, находясь во временном потоке. Таким образом, здесь нашлось место и для вечности, и для времени, но при том (в этом заключается парадоксальность мышления философа) они не противостоят друг другу, а сливаются воедино, образуют неразрывное целое.

Если у Гераклита время носит онтологический характер, то

Парменид Элейский рисует в корне полярную картину. У Гераклита мир-поток, вечное становление, у Парменида же бытие неподвижно, неизменно, пребывает в состоянии вечного покоя. Все временное, текучее, всякое движение и изменение суть иллюзия, порожденная обманом эмпирического опыта. Парменид подчеркивает умопостижимый характер истины: эмпирическое знание изменчиво, непрочно, а потому мало достоверно. Реальность, данная нам в опыте, непостоянна, подвержена тлену и разрушению, ошибочно будет принимать ее за истину. Коль скоро истина самотождественна и неизменна, то ее основным свойством будет то, что она «есть», она никак не может быть «было» и «будет», ибо в таком случае она не абсолютна.

Один (путь) – что (нечто) есть и что невозможно

Не быть.

Это путь Убеждение (ибо оно соответствует истине) [5, с. 287].

Рассуждая так, мы приходим к выводу, что существует Бытие, а не ничто. Небытия нет, поскольку его нельзя помыслить, если мы скажем «небытие есть», то тем самым уже припишем ему свойство бытия.

Другой – что (нечто) не есть и что необходимо

Должно не быть

Вот эта тропа указываю тебе,

Совершенно неведома (непознаваема) [5, с. 287].

Поскольку есть только бытие, а не ничто, то не может быть никакого становления, ведь для того, чтобы стать чем-либо, необходимо до того им не быть. Становление предполагает определенный недостаток бытия, но подлинное бытие самодостаточно, не может ни в чем нуждаться. Бытие не было кем-то создано, и не наступит никогда его конца, оно просто существует, потому оно сверхвременно. Итак, мы можем видеть, что у Парменида истинно сущее не подвержено течению времени, все временное есть иллюзия.

Оно не «было» никогда и не «будет»,

Так как оно «есть» сейчас – все вместе

(одновременно) [5, с. 288].

В концепции Парменида ярко выражено противопоставление бытия и времени, бытие сверхвременно, а время мыслится как небытие, поскольку небытия нет, то и времени – нет. Таким образом, у Парменида Вечность и время противостоят друг другу, при этом только первое наделяется статусом истинно-сущего, в то время как второе онтологически вторично.

При всем различии в мировоззрениях Парменида и Гераклита есть одна существенная черта, их сближающая, и прослеживается она именно в понимании времени. Парменид так же, как и Гераклит, связывал временность с движением с изменением. Время им осмыслялось в

терминах «было», «есть», «будет», что подразумевает наличие некоего субстрата, претерпевающего все эти изменения. Оба мыслителя не признавали время в качестве абстрактной категории, независимой от изменений прочего сущего.

Мне хотелось бы обратить внимания на одну существенную деталь, а именно: важным свойством бытия Парменид считал умопостигаемый характер. Существование всего преходящего, тленного им отвергается потому, что его нельзя постигнуть умом. Тут, на мой взгляд, Парменид уловил важное свойство времени, о котором в 20 веке будет говорить А. Бергсон, а именно его непрозрачность для логико-понятийного мышления. Ведь рациональное мышление постигает мир при помощи понятий, а понятие всегда статично, и движение, изменение от него ускользают. Время воистину есть алогичная сущность, его течение мы можем только переживать, но как трудно дать ему сколь бы то ни было внятное словесное определение. Отсюда и вырастает привычка интеллекта мыслить время в пространственных категориях. Наше привычное деление времени на сутки, часы, минуты, секунды основано на уподоблении последнего пространству, которое можно делить на отдельные части, время предстает подобно киноплёнке, состоящей из отдельных кадров. Но время не состоит из минут и секунд, оно всегда течет непрерывно. На уподоблении времени киноплёнке основаны апории Зенона Элейского, в которых доказывается отсутствие в мире движения. В апории о летящей стреле получается, что в один и тот же момент стрела и занимает положенный участок и не занимает, а это нелепо. Однако время не состоит из отдельных моментов, оно всегда непрерывно течет. Словом, апории Зенона основаны на бессознательном уподоблении времени пространству и доказывают, скорее, не отсутствие движения, а трудность рационального постижения феномена времени.

Мы можем констатировать, что в древнегреческой философии наметились две тенденции осмысления связи времени и бытия: первая – Гераклитовская, когда бытие и время мыслятся в неразрывном единстве, вторая – Парменидовская, основанная на их противопоставлении. Компромиссом между ними стала концепция Демокрита из Абдер. Согласно ему, качественная своеобразность вещей объясняется различным числом и порядком расположения атомов, из которых, они состоят: «все прочее состоит из неделимых частиц, последние же бесконечны числом и бесконечно разнообразны по формам; вещи же отличаются друг от друга (неделимыми), из которых состоят, их положением и порядком» [3, с. 58]. Возникновение и уничтожение вещей в мире объясняется сцеплением атомов между собой и распадом их связи, сами же атомы, поскольку неделимы, не могут ни возникнуть, ни исчезнуть, их существование вечно. Как видим, эта картина мира весьма близка Ньютонианской физике, тем

самым предвосхищая научное мировоззрение Нового времени. После открытия Ньютоном основных законов механики в науке прочно утвердилась картина космоса как бесконечного однородного, пустого пространства, в котором движутся материальные тела, при этом пространство само по себе какместилище тел существует независимо от них. Время в этой картине мира мыслится так же как существующее независимо от прочего сущего, непрерывно текущее из прошлого в будущее, абсолютно однородное и линейное. К сожалению, в немногих высказываниях Демокрита, что дошли до нас, нет прямых высказываний о том, что есть время и каково его место среди сущего. Однако, принимая во внимание устойчивую привычку человеческого разума мыслить пространственными категориями и, в частности, мыслить время по аналогии с пространством, можно выдвинуть гипотезу о том, что картина времени у Демокрита могла быть подобной его картине пространства. Возможно, что время он мыслил как существующее независимо от вещей, как нематериальную длительность, как линейно-текущее из прошлого в будущее и однородное. Если такая интерпретация Демокритовского понимания времени верна, то время в его системе, безусловно, онтологично, его бытие – реально. Пространство и время предстают как самостоятельные сущности, могущие существовать независимо от наполняющих их атомов. Время можно абстрагировать от движения сущего в мире. Так же можно абстрагировать от времени и существование атомов, хотя движение, соединение и распад связи между ними происходят параллельно течению времени, однако существование атомов может быть осмыслено как вневременное. Если у Гераклита и Парменида время неразрывно связано с бытием прочего сущего, то у Демокрита время, а с ним и пространство, приобретают статус самостоятельного сущего, независимого от субстанции, наполняющей его. Таким образом, можно констатировать наличие в системе Демокрита противопоставления времени, с одной стороны, и вечной и неизменной основы мира, с другой, то есть противостояние времени и вечности.

Распространенным является мнение, что на формирование мировоззрения и учения об идеях Платона, кроме Сократа, оказали также влияние, во-первых, Гераклит, от которого, Платон унаследовал идею постоянной текучести, изменчивости материального мира, во-вторых, Парменид с идеей вечности и неизменности подлинного бытия, а также Пифагор и его школа с идеей числа и гармонии как основы закономерности происходящих в мире событий. Материальный мир, мир единичных вещей, по Платону, всего лишь отражение мира идеальных сущностей, эйдосов – вечных пробразов всех видов сущего. Собственно мир идей и является подлинно существующим, бытием «par excellence», реальность материального мира неустойчива, единичные вещи

подвержены порче и разрушению. Взгляды на природу времени и пространства Платон изложил в «Тимее», посвященном проблемам космологии и космогонии. Речь Тимея начинается с рассуждения о разнице между вечным бытием и преходящим. Вечное нам открывается при помощи умопознания, в противоположность ему все изменчивое постигается при помощи органов чувств: «Что есть вечное не имеющее возникновения бытие и что есть вечно возникающее, но никогда не сущее. То, что постигается при помощи размышления и рассуждения, очевидно и есть вечно тождественное бытие; а то, что подвластно мнению и неразумному ощущению, возникает и гибнет, но никогда не существует на самом деле» [4, с. 432]. В приведенном отрывке сильно влияние Парменида с его идеей подлинного бытия как неизменного и самождественного, постигаемого при помощи ума. Далее последовательно выводится мысль о тварности материального мира. Ведь если подлинная реальность, а именно мир идей, будучи неизменным и самождественным, не может быть кем-либо сотворен или уничтожен, то мир материальных вещей, будучи подвижным и изменчивым, непременно должен иметь начало: «Оно возникло, ведь оно зримо, осязаемо, телесно, а все вещи такого рода ощутимы и воспринимаются в результате ощущения, оказываются возникшими и порожденными» [4, с. 432]. Мир был сотворен Богом (Демииургом), который создавал материальную вселенную, созерцая мир вечных идей. Все роды и виды сущего были созданы в соответствии с определенными идеями. При этом творец старался, чтобы создаваемые им вещи были наиболее полно похожи на образцы, чтобы вещи, которые суть копии идеи, были как можно ближе к оригиналу: «Возникши таким Космос был создан по тождественному и неизменному образцу, постижимому с помощью рассудка и разума» [4, с. 433]. Материалом для творения устройтею мира послужило вещество, пребывавшее в неупорядоченном и хаотическом состоянии: «Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо, Бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в постоянном и беспорядочном движении; Он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе безусловно, лучше первого» [4, с. 435]. Бог творит мир не из ничего, а из совечной ему материи, в которую вносит порядок строго в соответствии с числовыми соотношениями, т. е. его функция – упорядочивающая. Процесс созидания материального мира равнозначен переходу от хаоса к порядку. Тут мы видим явное родство платоновской космогонии с мифологическими картинами сотворения мира. Творение мира Бог начал с организации структуры пространства Космоса: «Он путем вращения округлил Космос до состояния сферы, поверхность которой повсюду равно отстоит от центра» [4, с. 435]. Пространство космоса – конечно и имеет геометрически-правильную форму. Мировая душа имеет пространственную локализацию, помещается в центре сферы мира, откуда

«растекается» по всему его протяжению: «В его центре Построивший дал место Душе, откуда распространил ее по всему протяжению и в придачу облек ее тело из вне» [4, с. 439]. Космос был сотворен по подобию миру идей, идеи же не рождаются и не умирают, они просто существуют – вечны и неизменны, а потому тварный мир должен быть подобным вечности. Таким подобием и является время, которое было создано вместе с космосом. «Поэтому он и замыслил сотворить некое движущееся подобие вечности» [4, с. 439–440], – обратим внимание, тут время названо «неким движущимся». То есть опять время неразрывно связано с движением. Далее: «устроя небо он вместе с тем творит для вечности, пребывающей в едином, вечный же образ, движущийся от числа к числу, который мы называем временем» [4, с. 440] – движение времени происходит в соответствии с числовыми пропорциями. Течение времени здесь циклично, конец одного цикла совпадает с началом нового, длительность каждого цикла соответствует периоду вращения небесных светил: «Чтобы время родилось из разума и мысли Бога, возникли солнце и луна и пять других светил, именуемых планетами, дабы отделять и блюсти числа времени». Течение времени неотделимо от движения планет по небесному своду, фактически ему тождественно. При этом скорость обращения каждой планеты соотносится со скоростью обращения другой по законам числовых пропорций. Кроме того, течение времени началось тогда, когда был сотворен мир, точнее, небесный свод, на котором расположены планеты и звезды, с помощью которых мы измеряем его ход. Время, по Платону, онтологически вторично, было сотворено вместе с миром. «Ведь не было ни дней, ни ночей, ни месяцев, ни годов, пока не было рождено небо, но он установил для них возникновение лишь тогда, когда небо было устроено» [4, с. 441]. При этом для Платона время неотделимо от способов его счисления, от таких понятий как «день», «месяц», «год». Значит, время в платоновском мире всегда конкретно, ему чужда идея абстрактного, линейного, непрерывного времени. Оно существует лишь в форме определенных промежутков как «время дня» или «время ночи». Платон противопоставляет вечность и время: подлинное бытие вечно, пребывает в состоянии покоя, все временное, подверженное изменениям онтологически вторично: «было» и «будет» суть виды возникшего времени, и, перенося их на вечную сущность, мы совершаем ошибку. «Ведь мы говорим об этой сущности, что она “была” и “будет”, но, если рассудить правильно, ей подобает одно только “есть”, между тем как “было” и “будет” приложимо лишь к возникающему, становящемуся во времени, ибо и то и другое суть движение. Но тому, что вечно пребывает тождественным и неподвижным, не пристало становиться во времени старше или моложе, либо стать таким когда-то, теперь или в будущем, либо вообще претерпевать, чтобы то ни было из

того, чем возникновение наделило несущееся и данные в ощущении вещи» [4, с. 442]. Правда, такое понимание времени таит в себе трудность, ведь сами по себе выражения – «время возникло» или «время начало течь с момента сотворения мира» – содержат в себе противоречие. Понятия «возникновение», «начало» суть модусы времени, заранее его предполагают. Сами по себе «до» и «после» – проявления временной последовательности. Получается, что, с одной стороны, до сотворения мира не было времени, но для того, чтобы оно могло начать быть, оно уже должно было существовать. Задумывался ли Платон над этой дилеммой или нет, неизвестно. Однако можно предположить, что, говоря о «начале времени», Платон имел в виду слово «начало» в метафизическом смысле, подчеркивал его онтологическую вторичность, ведь вопрос о первичности того или иного из бытийных начал необязательно понимать в смысле: «что раньше было?», можно его сформулировать и в смысле: «что лежит в основе бытия всего сущего».

Разработке проблем пространства и времени Аристотелем посвящена его 4-я книга «Физики», в главе 10-й которой он ставит вопрос об онтологическом статусе времени: «Принадлежит ли (время) к числу существующих или несуществующих (вещей), затем какова его природа» [1, с. 145]. Аристотель рассматривает время в связи с движением, изменением. При этом время не есть движение: «Изменение и движение каждого (тела) происходят только в нем самом или там, где случиться быть самому движущемуся и изменяющемуся; время же равномерно везде и при всем. Далее изменение может идти быстрее и медленнее, время же не может, так как медленное и быстрое определяется временем: быстрое есть далеко продвигающееся в течении малого времени, медленное же мало продвигающееся в течение большего времени» [1, с. 147]. Хотя время тесно связано и с движением: «Однако время не существует и без изменения... Ибо когда не происходит никаких изменений в нашем мышлении или когда мы не замечаем изменений, нам не будет казаться, что протекло время» [1, с. 147–148]. Потому исследовать время необходимо в связи с движением. С одной стороны, Аристотель настаивает на однородности времени, говоря, что во всех частях мира оно течет одинаково, но с другой стороны, не признает существование абсолютного времени независимого от движущихся предметов. И в этом он является продолжателем общей для греков тенденции – соотносить время с движением. Если время не есть само по себе движение, то как же оно связано с ним? Ответ философа гласит: время есть число или мера движения. Говорить о течении времени мы можем тогда, когда выделяем в движении две крайние точки: состояние движущегося в момент начала движения и в момент завершения, промежуточное состояние между этими точками и есть течение времени: «И действительно, мы время распознаем,

когда разграничиваем движение, определяя предыдущее и последующее, и тогда говорим, что протекло время, когда воспринимаем чувствами предыдущее и последующее в движении. Мы разграничиваем их тем, что воспринимаем один раз одно, другой раз другое, а между ними – нечто отличное от них; ибо когда мы мыслим крайние точки отличными от середины и душа отмечает два “теперь” – предыдущее и последующее, тогда это (именно) мы и называем временем, так как ограниченное (моментами) “теперь” и кажется нам временем» [1, с. 148]. Если переход из одной точки в другую совершается интенсивно, мы говорим: «протекло мало времени», а если же менее, то «много». Словом, время есть мерило интенсивности движения. Отношение времени к движению не односторонне, время – мера движения, но и движение – мера для времени. Идеальной мерой времени является круговое движение небесной сферы, «круг времени». Поскольку время не существует без движения, присутствует там, где есть какое-либо изменение, то бессмысленно говорить о нем в случае, если такового нет. Вечные сущности, такие как: Бог (он же Перводвигатель) или же формы как таковые – пребывают вне времени. У Аристотеля мы также сталкиваемся с противопоставлением времени и вечности. Ведь изменение, становление, возможны там, где есть потенциальность, недостаток действительного бытия. Время связано с некой бытийственной ущербностью, с небытием.

Подведем итог сказанному об античном восприятии времени. В древнегреческой философии возникли две тенденции осмысления времени; первая, восходящая к Гераклиту, осмыслять время в неразрывной связи с бытием, вторая, Парменидовская, противопоставления времени и бытия. Однако «линия Гераклита» не получила дальнейшего развития, в общем в мышлении греков преобладала «линия Парменида», направленная на противопоставление подлинного бытия и времени, связывающая время с определенным недостатком бытия. При этом для большинства античных философов, за исключением Демокрита, было характерно связывать время с движением. Идея абсолютного времени, текущего независимо от изменений мирового сущего, была чужда мысли греков.

1. Аристотель. Сочинения: В 4-х т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1981.
2. Кессиди Ф. Х. Гераклит.– М.: Мысль, 1978.
3. Материалисты древней Греции.– М.: Политиздат, 1955.
4. Платон. Сочинения: В 4-х т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1994.
5. Фрагменты ранних философов. Ч 1.– М.: Наука, 1987.

*Анна Рабокорова*

## **РОЛЬ ВНУТРЕННЕЙ ФОРМЫ В ФИЛОСОФСКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ ПЛАТОНА**

На протяжении многих столетий философия Платона была объектом пристального внимания разнообразных философских школ и течений. Самые выдающиеся философы посвящали Платону свои вдохновенные труды. Казалось бы, что здесь давно уже всё определено, расставлено на свои места и не осталось больше никаких «белых пятен» или неясностей. Но весь парадокс заключается в том, что Платон является не только «древнегреческим философом», как определяет его Философская Энциклопедия или любой учебник по истории философии, но и нашим современником, а потому мы можем свободно вступать с ним в диалог, порождая всё новые и новые смыслы. В связи с этим вспоминается введённое Михаилом Бахтиным понятие «большого времени». «Нет ни первого, ни последнего слова и нет границ диалогическому контексту (он уходит в безграничное прошлое и в безграничное будущее). Даже *прошлые*, то есть рождённые в диалоге прошедших веков, смыслы, – подчёркивает Бахтин, – никогда не могут быть стабильными (раз и навсегда завершёнными, конченными) – они всегда будут меняться (обновляясь) в процессе последующего, будущего развития диалога. В любой момент развития диалога существуют огромные, неограниченные массы забытых смыслов, но в определённые моменты дальнейшего развития диалога, по ходу его они снова вспомнятся и оживут в обновлённом, в новом контексте (виде). Нет ничего абсолютно мёртвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения. Проблема *большого времени*» [2, с. 373].

Таким образом, мы исходим из того, что всякое обращение к учению какого-либо философа – это всегда попытка диалога, чаще всего неявного. Никто не может считать, что воспринимает мыслителя, совершенно сведя к нулю собственную субъективность, постигает его учение «как оно есть», ничего не добавляя от себя. Сознаём мы это или нет, но мы всегда обращаемся к философу со своими собственными вопросами.

В данной статье будет предпринята попытка посмотреть на философию Платона с точки зрения методологии и теории познания, учитывающих позицию эмпирического субъекта и социокультурные условия познания. В соответствии с этим, предметом нашего рассмотрения выступит нетрадиционная для современного философского познания категория внутренней формы. Задача, которую ставит перед собой автор, состоит в том, чтобы представить внутреннюю форму не как некое искусственное образование, а как особый механизм, органически вплетённый в недра познавательного процесса. Анализируя

наследие Платона, мы попытаемся продемонстрировать значимость и актуальность данной категории для его философии, а также установить вклад Платона в разработку теории внутренней формы.

Относительно обозначенной нами проблематики мы можем выделить у Платона две взаимосвязанные между собой линии исследования, а именно, лингвистическую, представленную в диалоге «Кратил» и, собственно говоря, философскую, реконструкция которой предполагает обращение сразу к нескольким платоновским диалогам.

Большинство исследователей сходятся на том, что истоки проблемы внутренней формы следует искать именно в философии Платона. Так Г. Г. Шпет отмечает: «Рационализированное... понятие внутренней формы естественно может быть возведено к Платону. Оно легко может быть истолковано, как одно из значений платоновского эйдоса, в смысле “прообраза”, “нормы”, или “правила”» [11, с. 54].

Впервые ту конструкцию, которую мы называем категорией внутренней формы, Платон вводит в своём диалоге «Кратил» в связи с рассмотрением проблемы именованности, задавая, тем самым, определённую традицию, в рамках которой понятие внутренней формы будет рассматриваться впоследствии многими исследователями<sup>1</sup>.

Столкнувшись с трудностями при разработке теории идей, Платон вынужден был искать некие устойчивые образования в сознании человека. В результате он обращает свой взор на проблему именованности, поскольку именно имя рассматривается им как нечто относительно стабильное и непосредственно связанное с объективной действительностью. Фактически, Платон пытается «путём правильного толкования субъективных сторон имени... получить... реально функционирующие степени проявления объективного мира в человеческом субъекте» [4, с. 830]. Иными словами, вопрос стоит о возможности выхода к сущему, о его познании через призму человеческой субъективности. Однако принципиально различный онтологический статус этих двух сфер вынуждает Платона искать между ними некоего посредника.

Итак, в центре платоновского диалога «Кратил» находится проблема происхождения языка, которая обсуждается здесь в рамках дискуссии о характере отношений между вещью и её наименованием, позволяющей ответить на вопрос, было ли происхождение первых слов мотивированным или случайным. Дискуссия между сторонниками представления о природной, естественной связи предмета с его наименованием, якобы выражающей сущность вещи, её истину, и сторонниками противоположной – конвенциональной – точки зрения, в соответствии с которой связь предмета с его наименованием носит чисто условный, договорной характер, весьма активно велась в V веке до н. э.

Три персонажа диалога – Кратил, Гермоген и Сократ – представляют

основные позиции оппонентов в этой дискуссии. Для Кратила «существует правильность имён, присущая каждой вещи от природы, и вовсе не та произносимая вслух частица нашей речи, которой некоторые из нас договорились называть каждую вещь, есть имя, но определённая правильность имён, – говорит он, – прирождена и эллинам, и варварам, всем одна и та же» [6, с. 613]. Таким образом, Кратил, связывая имя с сущностью вещи, с её идеей, настаивает на правильности имён, присущей каждой вещи от природы. Любое слово, по его мнению, представляет собой полное соответствие предмету, его отображение. Оппонент Кратила Гермоген, указывая на отсутствие соответствия между вещью и именем, на их взаимную отчуждённость, настаивает на том, что «ни одно имя никому не врождено от природы, оно зависит от закона и обычая тех, кто привык что-либо так называть» [6, с. 614]. Другими словами, правильность употребления слов достигается, по его мнению, лишь путём договорённости и обучения, т. е. имеет условной, конвенциональной характер. Сократ, в свою очередь, представляет компромиссную точку зрения, полагая, что некоторые наименования вещей кажутся немотивированными, а некоторые мотивированными. Он признаёт: «Мне и самому нравится, чтобы имена по возможности были подобны вещам» [6, с. 675]. Однако, в целом Сократ отстаивает точку зрения, согласно которой слово есть некое подобие предмета, более или менее совершенное его отображение: «Ведь имя, – говорит философ, – тоже в некотором роде есть подражание, как и картина» [6, с. 669]. Рассмотрим подробнее, на чём основывается такая позиция Сократа, отражающая, как и в других диалогах, взгляды самого Платона.

Полемизируя с Протагором, полагающим, что «человек есть мера всех вещей», Сократ говорит, что «сущность вещей составляет некую прочную основу их самих» [6, с. 616], и давать имена вещам следует лишь в соответствии с их природой [6, с. 618].

Гермоген высказывает по этому поводу контраргумент, который заключается в том, что одна и та же идея, одно и то же значение может передаваться словами, резко отличающимися между собой по своей звуковой форме, иными словами, синонимами. Сократ парирует этот довод, указывая на то, что слово помимо своего значения и своей звуковой формы обладает ещё одним важным свойством, а именно, образом слова [6, с. 621], который, основываясь на пояснениях самого Платона, мы можем определить как внутреннюю форму.

Дело в том, что мир идеальных сущностей, согласно Платону, слишком далек и недоступен для человека. Его непосредственное познание – удел богов, но никак не людей [6, с. 623]. Человеку доступно лишь *опосредованное* познание высших сущностей, поэтому говорить об абсолютной тождественности имени вещи самой вещи, при таком

раскладе, не приходится. Следовательно, человек вынужден искать особые подходы к объективной действительности, выделяя в идеальных сущностях лишь ту или иную сторону, признак, свойство и т. д. Это, в свою очередь, приводит к необходимости тем или иным образом интерпретировать, истолковывать идеальные сущности, что, собственно, и делается человеком при посредничестве внутренней формы, фиксирующей, как отмечают современные исследователи «в содержательной структуре лексических единиц признаки, служащие основанием номинации» [3, с. 234]. Это становится возможным лишь в силу того, что внутренняя форма занимает особое, «срединное» положение в пространстве бытия, располагаясь на границе эмпирической вещи и её идеального смысла. Удерживая, таким образом, онтологическую связь с этими двумя противоположащими друг другу реальностями, внутренняя форма обуславливает правило словообразования и мотивирует звуковой облик слова, указывает на причину, по которой данный смысл оказывается выраженным именно данным сочетанием звуков.

При этом имя, являясь полноправным носителем сущности вещи, выступает своеобразным итогом интерпретации, результатом осмысления, особого «видения» предмета, представленного в нашем сознании в определённый момент времени. Так, имя Зевс есть результат истолкования Зевса как жизни [6, с. 628], а имя Агамемнон – следствие его интерпретации как человека, удивляющего неизменной отвагой [6, с. 627].

При этом следует понимать, что именование не есть просто пассивная репрезентация предмета в человеческом сознании. Именование, указывает Платон, представляет собой сознательное воспроизведение сущности предмета [6, с. 660]. Связано это, прежде всего, с особенностями самой внутренней формы, не являющейся неким пассивным, безличностным началом. То, что истолковывается нами как внутренняя форма, есть, согласно Платону, скорее всего, некая *норма, правило интерпретации, основывающееся на творческой активности познающего субъекта.*

Таким образом, мы обозначили наиболее изученный, лингвистический аспект рассматриваемой нами проблемы. Однако, учитывая лишь данное направление в исследовании, учёные рискуют пройти мимо ещё одной, не менее важной стороны тех мыслей, которые мы можем обнаружить у Платона в связи с проблемой внутренней формы. Остановимся на этом вопросе подробнее.

Как известно, Платон принадлежит к числу тех философов, у которых наблюдается резкое разграничение двух принципиально противопоставленных друг другу сфер – сферы чувственного и сферы умопостигаемого. На первом этапе развития платоновской философии эти ничем не опосредованные области были представлены в форме бессмертной души и смертного тела. В диалоге «Федон» Платон говорит

об этом следующим образом: «Божественному, бессмертному, умопостигаемому, единообразному, неразложимому, постоянному и неизменному самому по себе в высшей степени подобна наша душа, а человеческому, смертному, постигаемому не умом, многообразному, разложимому и тленному, непостоянному и несходному с самим собою подобно – и тоже в высшей степени – наше тело» [8, с. 36].

Как видим, всё, что относится к миру чувственного, принадлежит, по Платону, изменчивому, неистинному и тленному. К миру же подлинному относится, в свою очередь, лишь то, что незримо и бестелесно, иными словами только то, что постижимо умом.

Очевидно, что такому разделению двух сфер мира соответствует и различный статус знания об этих мирах. Платон говорит о том, что всё связанное с чувственным миром не может рассматриваться как истинное знание. Оно, по словам философа, имеет лишь статус мнения. «...Всякий раз, когда она (душа – *A. P.*) устремляется туда, где сияют истина и бытие, она воспринимает их и познаёт, что показывает её разумность. Когда же она уклоняется в область смещения с мраком, возникновения и уничтожения, она тупеет, становится подверженной мнениям, меняет их так и этак, и кажется, что она лишилась ума» [5, с. 290–291].

Итак, всё знание о природе в том виде, в каком оно было представлено в натурфилософии, есть знание о том, что возникает и уничтожается, и потому оно, с точки зрения Платона, не может быть достоверным и истинным знанием о мире идей и должно быть отнесено к сфере изменчивого «мнения». Для того чтобы обратить свой взор к познанию истинного бытия, «нужно отворотиться всей душой ото всего становящегося: тогда, – говорит Платон, – способность человека к познанию сможет выдержать созерцание бытия» [5, с. 299].

Вопрос о возможности познания мира идей, т. е. о возможности идеи вступить в отношение с познающим субъектом, ставится в контексте проблемы взаимоотношения чувственного и умопостигаемого<sup>2</sup>. Философ задаётся вопросом о том, как такое специфическое образование как идея может быть связано с нашим чувственно воспринимаемым миром. Ведь идея есть нечто самоотждественное и единое, а соответствующих вещей, иными словами, чувственных воплощений этой идеи, всегда существует бесчисленное множество. Каким же образом возможно установить отношение между единым и многим?

Очевидно, что для преодоления этого затруднения Платон обращается к наследию пифагорейцев, а точнее к их учению о пределе и беспредельном. Всё что существует в мире, говорят пифагорейцы, может быть рассмотрено как единство этих двух крайностей. Усвоив данную идею, Платон разъясняет, что взаимоотношения между пределом и беспредельным регулируется таким понятием как *мера*, которое создаёт,

соответственно, между ними особое *мерное отношение* и порождает, таким образом, число, являющееся, по мысли философа, продуктом согласия этих двух противостоящих друг другу начал. Именно число, а никак не единое, т. е. предел, является, по утверждению Платона, средством постижения чувственного мира. «Воспринявший что-либо единое, – говорит философ, – тотчас после этого должен обращать свой взор не на природу беспредельного, но на какое-либо число; так точно и наоборот: кто бывает вынужден прежде обращаться к беспредельному, тот немедленно вслед за этим должен смотреть не на единое, но опять-таки на какие-либо числа» [9, с. 15].

Таким образом, онтологический статус числа у Платона может быть определён как единство предела и беспредельного. Напомним, что такое единство противоположных начал Платон усматривает не только в чувственных вещах. Соотнесённость единого и иного должна иметь место также и в сфере умопостигаемого. Поэтому вполне естественно, что число представляется Платону неким идеальным образованием, возникшим в результате взаимосвязи двух противоположностей.

Т. е., в отличие от пифагорейцев, для которых различие между числами и вещами отсутствовало, Платон считает необходимым такое различие установить. «Он, – читаем мы в «Метафизике» Аристотеля, – полагает, что числа существуют отдельно от чувственно воспринимаемого, в то время как пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа, а математические предметы они не считают промежуточными между чувственно воспринимаемыми вещами и эйдосами. А что Платон в отличие от пифагорейцев считал единое и числа существующими помимо вещей и что он ввёл эйдосы, это имеет своё основание в том, что он занимался определениями (ведь его предшественники к диалектике не были причастны)» [1, с. 80].

Но что же представляют собой эти загадочные «математические предметы» или как называет их Аристотель «математические вещи»? Чем они отличаются от чисел? И почему Платон, по словам Аристотеля, помещает эти самые «математические предметы» между миром идеального и миром чувственного, т. е. между числами и вещами?

Платон проясняет ситуацию следующим образом: «Когда они (геометры – *А. Р.*) пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертёж, а на те фигуры, подобием которых он служит. *Выводы свои они делают только для четырёхугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили.* Так и во всём остальном. То же самое относится к произведениям ваяния и живописи: от них может падать тень, и возможны их отражения в воде, но сами они служат лишь *образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором*» (курсив мой. – *А. Р.*) [5, с. 293].

Платон, таким образом, различает геометрические фигуры, как они представлены на чертеже, и «фигуры сами по себе», т. е. фигуры, которые «можно видеть лишь мысленным взором». Последние, по всей видимости, и есть те «математические предметы», которые, согласно Аристотелю, Платон отличает от чисел и которые, считая промежуточными образованиями, помещает между миром идеального и чувственного.

«Математические предметы», стало быть, есть те конструкции, которыми оперирует не арифметика, имеющая дело с числами, а геометрия, предметом которой выступают различные фигуры (а именно ромбы, окружности, треугольники и тому подобное), а также их элементы (т. е. углы, диагонали, радиусы, биссектрисы и т. д.), иными словами, по-разному сконструированные линии и плоскости. К математическим Платон относит также и «объекты» стереометрии: тетраэдр, шар, куб и др. Все эти образования, по его мнению, являются объектами мысли, однако, при этом, могут иметь и свои чувственные аналоги. В качестве таких эмпирических подобий могут выступать не только изображённые на песке треугольники или круги, но и вырезанные из камня или дерева пирамиды, кубы или шары. Очевидно, подразумевая именно это, Аристотель говорит о том, что Платон считает числами и вещи, и причины вещей. Хотя, при этом, указывает, что причинами Платон считает числа умопостигаемые, а те, что воплощаются в вещах, производными от них [1, с. 86]. Подобным образом обстоит дело и с геометрическими объектами: вещи, которые имеют форму шара или куба, Платон считает чувственными подобиями идеального шара или куба, а чувственными подобиями геометрических фигур выступают, в свою очередь, их чертежи.

Но здесь возникает вопрос: почему числа и геометрические объекты имеют у Платона различный статус? Почему числа выступают как сущности идеальные, а геометрические объекты всего лишь как «промежуточные»? Платон считает, что всё дело в том, что любые числовые отношения геометрия неизменно представляет в виде определённых пространственных *образов* или *схем*, а точнее фигур.

Указывая на то, что геометрические конструкции по своему статусу существенно отличаются от вещей чувственного мира, Платон, в то же время, не может отождествить их с идеальными объектами, к которым относит числа. Пытаясь определить онтологический статус геометрических объектов, философ приходит к мысли о том, что *пространство* – стихия геометрии – как раз и есть нечто *среднее*, причастное одновременно и миру идей, и миру чувственности. В диалоге «Тимей» приводится следующее определение пространства: «...приходится признать, во-первых, что есть тождественная идея, нерождённая и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая, но отданная на попечение

мысли. Во-вторых, есть нечто подобное этой идее и носящее то же имя – осязаемое, рождённое, вечно движущееся, возникающее в некоем месте и вновь из него исчезающее, и оно воспринимается посредством мнения, соединённого с ощущением. В-третьих, есть ещё один род, а именно пространство: оно вечно, не приемлет разрушения, дарует обитель всему рождающемуся, но само воспринимается вне ощущения, посредством некоего незаконного умозаключения, и поверить в него почти невозможно» [7, с. 455].

Итак, мы видим, что Платон определяет пространство как нечто отличное, с одной стороны, от идей, постигаемых с помощью мысли, а с другой, от чувственных вещей, воспринимаемых посредством ощущений. Таким образом, пространство, подобно внутренней форме, располагается между этими двумя противостоящими друг другу мирами, в силу чего регулирует их взаимодействие и обладает характеристиками, как первого, так и второго. Подобно идеям, оно вечно, неразруσιμο и неизменно, к тому же и воспринимается, как подчёркивает Платон, не через ощущение. Сходство же пространства с чувственным миром состоит в том, что восприятие его с помощью мышления также оказывается невозможным. Та способность, посредством которой мы всё-таки можем воспринимать пространство, определяется Платоном крайне смутно, а именно как «незаконное умозаключение», представляющее собой, скорей всего, некую смесь мышления и ощущения.

Проведенное исследование позволяет сделать следующие выводы. Во-первых, мы вправе констатировать, что проблема внутренней формы не является изобретением сегодняшнего времени, а была представлена в философии ещё на заре её становления. Так, анализируя философию Платона с позиций неклассической методологии, нам удалось выделить в ней два существенных аспекта теории внутренней формы. А именно, лингвистический, связанный с проблемой именования и, собственно, философский, обозначенный посредством анализа такого сложного понятия как пространство. Установив, таким образом, способы функционирования внутренней формы в философии Платона, мы смогли продемонстрировать вклад философа в разработку теоретических оснований данной категории. Во-вторых, значимость проблемы внутренней формы для платоновской философии позволяет нам отбросить мнение тех исследователей, которые считают данную категорию неким искусственным, формальным образованием, и сделать заключение о её укоренённости в недрах подлинно философских проблем и идей.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> В связи с этим, в частности, можно вспомнить таких ярких

представителей философии имени как С. Булгаков и П. Флоренский.

<sup>2</sup> Весьма примечательно, что данную проблему поднимает и последователь платоновской философии Плотин. В его эстетической концепции, рассматривается вопрос о том, как может телесное приходить в некое единство с тем, что таковым не является? В шестой книге «Эннеад» Плотин размышляет так: «Но каким же образом телесное согласуется с тем, что сверхтелесно? Каким образом зодчий, сопоставив внешний вид здания с внутренней идеей его, говорит, что оно прекрасно? Не потому ли, быть может, что внешний вид здания, если удалить камни, и есть внутренняя его идея, разделённая косной внешней материей, идея неделимая, хотя бы и проявляющаяся во многих [зданиях]. Итак, когда ощущение видит в телах идею – связующую и преодолевающую противную ей, лишённую формы материю, – или же форму, надлежащим образом проступающую на других формах, оно собирает вместе рассеянное по частям, возносит к себе и вводит внутрь уже неразделённым на части, делает его созвучным, согласным и дружественным с внутренней [формой]» [10, с. 200]. Как видим, для решения возникшей проблемы Плотин обращается к категории внутренняя форма, которая предстаёт у него неким посредником, связующим звеном, объединяющим разнообразные эмпирические проявления с идеей. Она – залог целостности и осмысленного единства многочисленных дискретных частей.

1. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Сочинения: В 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1975.– С. 63–368.
2. Бахтин М. М. К методологии гуманитарных наук // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.– М.: Искусство, 1979.– С. 361–373.
3. Варина В. Г. Лексическая семантика и внутренняя форма языковых единиц // Принципы и методы семантических исследований.– М.: Наука, 1976.– С. 233–234.
4. Лосев А.Ф. Кратил // Платон. Сочинения: В 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 826–835.
5. Платон. Государство // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий.– М.: Мысль, 1999.– С. 79–420.
6. Платон. Кратил // Платон. Сочинения: В 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 613–681.
7. Платон. Тимей // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий.– М.: Мысль, 1999.– С.421-500.
8. Платон. Федон // Платон. Сочинения: В 4 т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 7–80.
9. Платон. Филеб // Платон. Филеб, Государство, Тимей, Критий.– М.: Мысль, 1999.– С. 7–78.
10. Плотин. Эннеада I. Кн. 6. О прекрасном // Античные мыслители об искусстве / Сост. Асмус В.Ф.– М.: Изобр. ис-во, 1937.– С. 198–205.
11. Шпет Г.Г. Внутренняя форма слова. Этюды и вариации на темы Гумбольдта.– М.: Гос. акад. худ. наук, 1927.– 219 с.

*Виталий Даренский*  
**МИФ ОБ ЭДИПЕ В КОНТЕКСТЕ  
«ФИЛОСОФИИ ДИАЛОГА»**

Миф об Эдипе в его классической художественной версии, развернутой в трагедиях Софокла, в XX веке стал одним из специфических предметов научной и философской рефлексии. Последняя инициирована появлением концепции Фрейда о так называемом «Эдиповом комплексе», однако, причины ее появления лежат глубже – в кризисе европейского культурного сознания, теряющего христианское понимание человеческой личности и законов ее становления и ищущего для него более примитивную замену. Сюжет об Эдипе в этом отношении оказался весьма удобен, поскольку легко может быть истолкован в качестве манифестации неких инвариантных закономерностей человеческой психики. Поскольку, с другой стороны, верификация подобной концепции не может не быть очень условной, то само это истолкование по существу является модернизированной версией того же самого мифа, лишь пересказываемого современным наукообразным языком. Попытки выйти за пределы неомифологического мышления в истолковании этого сюжета, как правило, основаны на связывании его с объективным историческим процессом становления моногамной семьи и т. п. (см.: [10]). Однако, в таком подходе присутствует содержательный редукционизм, делающий несущественным сам конкретный сюжет мифа, сводимого к выражению неких безличностных структур. Поэтому актуальным является анализ данного мифа именно как некой *экстремальной модели межличностных отношений*, выражающей негативный общечеловеческий опыт, – но не на уровне неких подсознательных мотивов, само существование которых не менее мифологично, чем исходное повествование, а на уровне *целостных*, разумно действующих личностей.

Эта актуальность усугубляется тем обстоятельством, что в современной украинской культурологии по сути отсутствуют оригинальные исследования мифа об Эдипе. О нем пишут только в рамках изложения учения Фрейда, причем в весьма некритическом ключе. Например, Л. Левчук в своем исследовании западноевропейской эстетики соглашается, что сюжет об Эдипе якобы выражает «трагедию подавленных детских желаний» [6, с. 58]. Культуролог М. Собуцкий относит концепцию «Эдипова комплекса» к числу особых «модальностей культурологического анализа», которые якобы «могут быть плодотворными, если избавить их от буквальности» [7, с. 128]. Таким образом, фрейдовский миф об «Эдиповом комплексе» всерьез принимается в качестве инструмента научного анализа уже не только в сфере психиатрии, но и в сфере культурологии и эстетики. *Целью*

настоящей статьи является обоснование принципиально альтернативного подхода к пониманию данного мифа как гипотетической экстремальной модели межличностных отношений, которая предполагается культурным сознанием в качестве «табу» – но не только в смысле социального запрета инцеста, а самое главное – как некоторый *предельный экзистенциальный символ*. Это предполагает решение таких задач: 1) реконструкцию экзистенциальной ситуации, определяющей судьбу Эдипа; 2) реконструкцию важного и неизменного метафизического закона человеческого бытия, «зашифрованного» в этом мифе; 3) реконструкцию модели межличностных отношений, заданную этим мифом и ее сопоставление с другими, имеющими место в иных культурах.

Понятие о мифе как *особом способе коммуникации*, интегрирующем индивидуальные сознания в единое смысловое пространство культуры с помощью создания особых имагинативных структур и навыков их понимания, достаточно тривиально. На нем основан анализ мифов как моделей, «шифров» коллективного поведения и мировосприятия, концептуализированный в функционализме Б. Малиновского и структурализме К. Леви-Стросса. Третьим из парадигмальных научных подходов к мифу остается теория архетипов К. Г. Юнга, в рамках которой любые элементы мифологического сознания могут быть редуцированы к нескольким символическим первообразам космо-социального целого, способным порождать потенциально бесконечные ряды ассоциативных вторичных образований в любых специализированных сферах культуры. Вместе с тем, для философии и культурологии остается весьма актуальным особый подход к мифу, который можно определить как *персоноцентрический*, т. е. обусловленный функцией мифа как смысловой структуры, определяющей феномен личностного сознания и пути становления экзистенциального опыта человека. Речь идет о такой конкретизации коммуникативной функции мифа, при которой имагинативные образования оказываются формами субъектных идентификаций и межсубъектных диалогических отношений. Речь идет о мифе как *модели диалогических отношений*, то есть той форме его коммуникативной функции, которая связана не столько с интеграцией коллективного сознания в рамках единого смыслового пространства (хотя эта функция несколько не отменяется), но, наоборот, с *предельной индивидуализацией* ментальных процессов и продуцированием индивидуальных смысловых «миров» средствами мифа. Вместе с первичной – интегративной – своей функцией, миф выполняет и роль индивидуализирующей диалогической структуры.

Анализ мифов с этой точки зрения может опираться на концептуальный аппарат традиции «философии диалога», суть которого состоит в следующем. Связывание мимолетных и случайных восприятий

в Целое мира и «Я» не имеет под собой никаких оснований на уровне объектности (ведь «мир как целое» перцептивно нам никогда не дан). Таким основанием может быть только не что иное, как воспроизводящаяся в человеке онтологическая протоструктура субъектности, которую М. Бубер называет «врожденным Ты», трактуя последнюю как универсальную «вещающую форму» и потому «модель души» [3, с. 43]. Поэтому и сам феномен субъектности человека («Я») в «философии диалога» трактуется не в соотнесенности с тотальностью инобытия как такового («не-Я»), что характерно, например, для немецкой классической философии и производных от нее современных течений; и не в соотнесенности с досубъектными реальностями в самом человеке (психоанализ, марксизм, структурализм и т. д.), но в соотнесенности с другой субъектностью как таковой, с Другим, с Ты в абсолютном смысле этих слов. Это весьма тонкое отличие, как показывает опыт, далеко не всегда встречает адекватное понимание. Стереотипы мышления, сложившиеся в рамках других традиций, понуждают их представителей понимать «Я» и «Ты» («Другого») как не более чем антропоморфизированные репрезентации тотальности инобытия, «социальной среды», «бессознательного» и т. п. Однако, в действительности «философия диалога» глубоко эвристична именно благодаря этому отличию, задавая особую парадигму философствования о человеке. В рамках этого общего проблемного поля «философия диалога» представляет собой «веер» внутренних направлений, обусловленных разными культурными контекстами ведущих мыслителей этого направления. Изначально конституирование «диалога» в качестве специфического предмета философской рефлексии происходило в рамках некоторых направлений религиозной философии, в первую очередь, христианской и иудейской. Возникновение «философии диалога» обусловлено кризисом метафизических интерпретаций религиозного опыта, заставившим обратиться к исследованию наиболее глубоких субъектных модусов познания мира, внутри которых конституируется высший опыт об абсолютном Ты – но не только и даже не столько как трансцендентный «прорыв», но как имманентное развитие опыта самопознающего «Я». Однако, этот исходный аспект онтологии диалога может в определенной степени «выноситься за скобки», обращая философа к внеконфессиональной антропологической проблематике человека как сущностно обращенного к Другому и тем самым онтологически незавершенного существа. Тем самым, здесь в значительной степени «снимается» противостояние эссенциализма и экзистенциализма в философствовании о человеке: упомянутая «сущность» человека понята здесь именно как открытый принцип его экзистенции.

Миф об Эдипе, рассматриваемый в качестве экзистенциальной модели межличностных отношений, представляет ценный материал для анализа в рамках концепта «Я–Другой». Вполне возможно, что история, о которой повествует этот миф, полностью совпадает с эмпирической действительностью – хотя это и невозможно доказать, но невозможно и опровергнуть. Возьмем именно этот предельный и достаточно вероятный случай – допустим, что этот миф имеет «документальный» характер. В таком случае возникает вопрос, будет ли он уже в таком случае мифом? Будет только в том случае, если он не просто описывает случайную жизненную ситуацию как некую экзотику («анекдот» в старом смысле слова), но ситуацию, *сущностно повторяющуюся*, которая является моделью возможных личностных *идентификаций* для тех, кто о нем знает, и тем самым, если она несет в себе образно «зашифрованное» знание о природе человека и даже всего Универсума. Тогда, рассказывая эту реальную, «документальную» историю, мы все равно на самом деле рассказываем *именно миф*, для которого реальная история оказывается эмпирически случайным воплощением, формой и «шифром». Если бы это было не так, то эту реальную историю или вообще никто бы не заметил или вскоре просто забыли бы как устаревший анекдот и курьез. В свою очередь, содержащееся во всяком мифе зашифрованное знание о природе человека также весьма своеобразно и вовсе не поддается наивно-натуралистическим интерпретациям, примером которых является концепция Фрейда. Поскольку миф использует эмпирическую историю только как свою внешнюю форму, то его собственный предмет принципиально иной, он *метафизичен*. Поэтому, например, интерпретацию Фрейда нельзя воспринимать всерьез в первую очередь вовсе не потому, что она может не подтверждаться фактами (любая теория при желании найдет для себя факты), но потому, что она основана именно на игнорировании природы самого мифа как такового, ибо он в принципе не может быть лишь «знаком» каких-то психо-физиологических закономерностей, но повествует о «законах» совсем иного порядка, для своего понимания требующих иного, не сциентистского способа мышления.

В частности, С. Аверинцев, исходя из внутренних символических «кодов» самой античной традиции, предложил такую интерпретацию того, о чем на самом деле нам *говорит* этот миф. Во-первых, «сам Софокл называет фабулу мифа об Эдипе «парадигмой» некоего общего закона. Закон этот сформулирован в четвертом стасиме «Эдипа-царя» с обычной для хоровых партий сентенциозностью следующим образом: всякая удача есть всего лишь видимость, и для этой видимости, излучающей ложный блеск, неминуемо придет время «закатиться», как заходит светило. Такова судьба всякого человека» [1, с. 91]. Но, казалось бы, причем тут именно

инцест и отцеубийство? Дело в том, во-вторых, что как раз инцест и отцеубийство являются двумя *предельными* натуралистическими образами и *символическими* выражениями человеческого стремления подчинить себе мир, которое в этом предельном смысле оказывается «самообожествлением», неким «метафизическим самозванством» человека (термины Аверинцева). «Символ инцеста связан с двумя семантическими линиями: одна ведет к идее экстраординарной власти тирана, другая – к идее экстраординарного знания тайновидца... кто объявил себя богом, должен был отважиться и на инцест, ибо одно есть знак другого» [1, с. 98–99]. Но, с другой стороны, «то знание, с помощью которого Эдип разгадывает загадку Сфинги и не может разгадать загадку собственной судьбы, есть знание особого рода: знание-сила, знание-власть, знание-успех, а в возможности (причем, по логике мифа, в *неизбежной* возможности – В. Д.) – ослепление силой, ослепление властью, ослепление успехом» [1, с. 98]. Следующий *закон*, о котором повествует миф *в форме* судьбы Эдипа, состоит в том, что относительная бессознательность преступления преодолевается только «сознательно принятым наказанием», а «двусоставность» первого – «двуединством» второго: самоослеплением и странничеством. По мысли Аверинцева, эта фабульная символика, естественно, имеет под собой глубокую онтологию: «Оказалось, что мудрость-сила, мудрость-власть – это вина и слепота, мрак чернейшего неведения: теперь он [Эдип] во мраке физической слепоты ищет иную мудрость – мудрость-самопознание. Ему нужно очень зорко видеть как раз то, чего глаза не видят. Если аналог исторической легенды для Эдипа-кровосмесителя – Цезарь, то аналог философской легенды для Эдипа-слепца – Демокрит» [1, с. 102]. Тем самым, обобщая, можно сказать, что миф об Эдипе, даже при условии своей исторической «документальности», на самом деле, повествует о законе воздаяния за власть-как-самоутверждение и о возможности спасения лишь во власти-над-собой.

Для сравнения приведем размышления такого известного специалиста по древнегреческой трагедии, как В. Н. Ярхо. Он определяет глубинную тему всего творчества Софокла как «гипертрофированное самоопределение личности, ее стремление противопоставить себя существующим родственным связям, исконным нравственным нормам» [9, с. 14]. Тем самым, художественная интерпретация мифа об Эдипе стала уже итоговым, концентрированным и наиболее глубоким выражением этой исходной проблематики, вызревавшей и в других произведениях. «Не семейное начало сталкивается в «Антигоне» с государственным, а два типа отношения индивидуума к породившему его целому: стремление подчинить его себе и стремление служить ему до конца» [9, с. 14]. «Антигона» характерна тем, что здесь ярко выявлен момент *нравственного*

*выбора* из этих альтернатив. Поэтому следует уточнить понимание того, что в античности называлось «роком» – именно применительно к художественному миру Софокла и его интерпретации архаического мифа. В «Антигоне» рок – это, в первую очередь, *необходимость выбора*. Но выбора *в свободе*. В частности, по мнению Ярхо, «все неумолимые совпадения, в которых современный читатель привык видеть действия рока, в огромной степени являются нововведением в миф, принадлежащим самому Софоклу» [9, с. 16]. Однако, для чего понадобились эти нововведения, какой новый культурный опыт они выражают? Заметим еще одно точное замечание упомянутого автора: «если все действия Эдипа приводят его к совсем иному исходу, то не потому, что так предопределено роком, а потому, что ограниченное человеческое знание подчиняется другим законам, чем божественное всеведение... Его трагедия – трагедия знания, а не трагедия рока» [9, с. 17]. В трилогии об Эдипе сказанное обретает самые осязаемые черты. Действительно, самым простым было бы решить, что все произошедшее – «игра рока» и не более того. Но в таком случае нет трагедии как таковой: мало ли что бывает с людьми, но трагедия ведь бывает только тогда, когда не просто сознательные, но в полном смысле мудрые, т. е. опирающиеся на общечеловеческий, общеизвестный опыт действия, – вдруг оказываются совершенно неадекватными и ошибочными. Так именно происходит и с Эдипом. Он-то с его точки зрения – зрения самого мудрого из людей, разгадавшего даже загадку Сфинги (Сфинкса) – как раз знает все, что только возможно для смертных людей. Но, оказывается, этого недостаточно. Есть другое знание, о котором он изначально, т. е. еще не пройдя испытаний, не подозревает. Суть этого знания, в конце концов открывшегося Эдипу, достаточно четко сформулирована в приведенной интерпретации Аверинцева. Единственное что, на наш взгляд, следовало бы к ней добавить, состоит в следующем. Вяч. И. Иванов в свое время справедливо обратил внимание на глубинную смысловую связь: «Сфинкс возрождается под маской жены. Эдип узнает в жене мать; из Иокасты возникает Великая Матерь, женское зачатие» [5, с. 78]. Вот это вполне мистическое знание, которое на современном языке еще будет сформулировано в эпоху Романтизма и символизировано под именем «Вечно-Женственного» (Das Ewige Weibliche) в тварном бытии – это оказывается вполне известным и греческой классике, хотя она к этому знанию относится менее экзальтированно. То, что происходит с Эдипом – это, в самую первую очередь, преодоление мистических чар этой всепроникающей «женственности» вечно-рождающей Жизни, поглощающей и «растворяющей» в себе личность. Эдип, освобождаясь от мистического<sup>1</sup> тождества Матери и Жены, становится *свободным* от этих чар растворения в безличной стихии вечно-рождающей Жизни,

преодолеть которые, особенно для язычника, крайне сложно. Таким образом, глубинный смысл сюжета в том, что Эдип поставлен в ситуацию *прорыва к свободе*, образно «зашифрованную» в экстремальной фабуле родственных отношений. Параллелью именно к этому глубинному смыслу является, например, древнеиндийское повествование об Арджуне, хотя его общий сюжет совсем иной.

Именно моменты нравственного выбора, самоосуждения и личностной трансформации являются определяющими для художественного мира Софокла. Его главный принцип – «объективная ответственность при субъективной невинности»: «для софокловского Человека показательно, что он не снимает с себя вины [перед вечными нравственными устоями], а вершит наказание сам над собой» [9, с. 18]. В этом контексте требует переосмысления знаменитый 1-й стасим «Антигоны» («Много есть чудес на свете, / Человек – их всех чудесней... / Землю, древнюю богиню, / Что в веках неутомима, / Год за годом мучит он...»), обычно трактуемый как своего рода «гимн человеку». В действительности же здесь выражено иное, более глубокое по смыслу понимание человека. Как отмечает Ярхо, «прилагательное *deinos*, которое переведено как «чудеса», на самом деле обозначает нечто «вызывающее удивление, смешанное со страхом», и это значение раскрывается в заключении стасима: все зависит от того, подчиняет ли человек свое поведение вечным божественным законам; если нет, то его гордое самосознание может стать источником бед» [9, с. 24]. Тем самым, смысл стасима в целом и смысл ключевого определения человека в нем четко совпадают с рассмотренной здесь интерпретацией смысла мифа об Эдипе.

В рассмотренную интерпретацию четко вписывается и история смерти Эдипа, о которой повествуется в последней из трагедий трилогии – «Эдипе в Колоне». Эдип на пороге своей смерти проклинает Полиника, идущего по пути силового, хотя отчасти и справедливого самоутверждения, и пророчествует ему гибель. Царю Тесею же заповедует хранить «неизреченную тайну», которая ему откроется на месте смерти Эдипа и которую Тесей должен передавать своим наследникам. Прах Эдипа и хранение этой тайны, по его завещанию, защитит город Тесея «надежней щитов и многих копий». Исчезнув таинственным образом, который известен лишь Тесею, он заповедал царю, «Чтобы к этому месту никто подходить / Не дерзнул, чтобы вслух не молился никто / У могилы, где он упокоен» [8, с. 172]. Что все это значит? Если Эдип – это тот человек, который преступил сакральные законы человеческого бытия, то его исчезновение уже само по себе служит символом их восстановления и устойчивости. Поэтому место его ухода из этого мира может почитаться как место самоуничтожения греха – отсюда запрет посещения и молитвы. И тот особый способ ухода, известный лишь ужаснувшемуся Тесею, также

есть символ исчезновения какого-то особого нарушения в миропорядке. Таким образом, и судьба Полиника, и уход Эдипа, происходящие одновременно, являются глубоко логичными и последовательными сюжетными завершениями мифа, если его смысл понимать рассмотренным способом.

Исходя из такого общего смысла, миф об Эдипе может быть понят как экстремальный символ межличностных, в том числе диалогических отношений. В рефлексиях над диалогичностью человеческого бытия инвариантным принципом является тезис о насущности «Ты» для конституирования «Я» и сущностной незавершенности последнего. Фактически об этом же (с поправкой на недоформированность личностного сознания в античную эпоху) говорит и миф об Эдипе: он прямо указывает, что эго-центрическое самоутверждение во власти над миром (включая и людей, в нем живущих), это – в своем *смысловом пределе* – «самообожествление» по отношению к Ты есть инцест (если Ты женское) или отцеубийство (если Ты мужское). *Это «метафизическое самозванство» человека, ставшего на такой путь, есть не что иное, как поругание и уничтожение своих бытийных истоков, символически данных в образах Матери и Отца.* Поэтому катарсическое сопереживание мифа об Эдипе объективно как раз и является культивированием такой структуры души, которая смогла бы удерживаться от этого гибельного пути.

В связи с этим характерна «интерпретация» Фрейда: она основана на том, что Фрейд считает тот гибельный путь «самообожествления», против которого и предостерегает миф, как раз нормальным, «обязательным» для всех и вообще единственно возможным, для «обоснования» чего и приписывает его якобы «врожденной» психофизиологической конституции человека. Такое толкование является не только следствием непонимания природы мифа, но и следствием настоящей мировоззренческой катастрофы – утраты современным человеком понимания самых глубинных законов своего бытия. Кроме того, это толкование основано на отсутствии именно *эстетического* восприятия мифа (поскольку он дан в художественной форме), которое необходимо предполагает *внезаходимость* нашего сознания внутреннему сознанию Эдипа. Об этом в свое время писал Бахтин: «Слившись с Эдипом, потеряв свое место *вне* его, я перестаю обогащать событие его жизни новой творческой точкой зрения, недоступной ему самому с его единственного места... но этим самым уничтожается трагедия, которая как раз была результатом этого *принципиального обогащения*, вносимого автором-созерцателем в событие жизни Эдипа» [2, с. 144].

Таким образом, миф об Эдипе можно отнести к числу таких, которые *специально* культивируют диалогический потенциал сознания

(естественно, его смыслы к этому не сводятся). Но можно предложить и более общий тезис: любая мифологическая структура функционирует, помимо прочего, и как *модель личностных отождествлений* (чаще на бессознательном уровне), которая не только обеспечивает «ролевую» регуляцию жизнедеятельности, но и прямо задает парадигмы межличностных отношений в соответствии со своими прообразами, мифологическими «образцами». Это по-особому проявляется в тех случаях, когда персонажи мифа полностью имагинативны («фантастичны»), т. е. не имеют эмпирических соответствий в обыденном материальном мире. В таких случаях как раз чистая имагинативность и обеспечивает их *смысловую всеобщность* в отношении любых индивидуальных ситуаций. Онтологически имагинативные персонажи самым непосредственным образом соотносимы со структурой и динамикой «психэ» человека, в которой образуется доминанта того или иного имагинативного «двойника», становящегося ее собственной внутренней силой, тем, что Сократ называл своим «демоном». Это – область исследований, начатых поздним Шеллингом и концептуализированных у К. Г. Юнга. Как отмечал А. Доброхотов, в анализах мифа Шеллинга «его детальные и экспрессивные описания борьбы различных сил удивительно похожи на мир, открытый современной фундаментальной психологией» [4, с. 218]. На стадии «Абсолютного Мифа» (А. Лосев), т. е. в Христианстве действует в «снятом виде» тот же «механизм» – только вместо «демона», окончательно «прикреплявшегося» к душе в обряде инициации, теперь душа «сораспинается» Христу в таинстве Крещения, а потом стремится отобразить в себе образ Христов, «стяжать ум Христов», в пределе достигая обожения (феосиса). От того, *кто* будет «правлять» человеческой душой – образ Христов, архаический «демон» или атеистическая гордыня – зависит, *как* она будет вести диалог с миром и другими людьми, и будет ли вообще.

Проведенный анализ можно обобщить в следующих тезисах: 1) экзистенциальная ситуация, определяющая судьбу Эдипа, состоит в трагедии слепоты человеческого знания, конфликте личности и родовой жизни и свободе ответственности за непреднамеренный грех; 2) закон человеческого бытия, «зашифрованный» в мифе об Эдипе, состоит в неизбежной гибельности «самообожествления» и «метафизического самозванства» человека; 3) модель межличностных отношений, заданная этим мифом, предполагает неизбежность выбора между стремлением подчинить себе мир и стремлением служить ему внутренней правде. Дальнейшая разработка предложенной интерпретации может способствовать более глубокому пониманию экзистенциальных характеристик античной культуры.

### Примечания

<sup>1</sup> По логике мифа, мистическое должно быть явлено как эмпирический факт. Поэтому здесь фактичность ситуации служит символом мистического отождествления.

1. Аверинцев С. С. К истолкованию символики мифа о Эдипе // Античность и современность. К 80-летию Ф. А. Петровского: Сб. статей.– М.: Наука, 1972.– С. 91–103.
2. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Работы 20-х годов.– К.: Next, 1994.– С. 23–236.
3. Бубер М. Два образа веры.– М.: ООО АСТ, 1999.– 592 с.
4. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии.– М.: МГУ, 1986.– 232 с.
5. Иванов В. И. Родное и вселенское.– М.: Республика, 1994.– 428 с.
6. Левчук Л. Т. Західноєвропейська естетика ХХ століття.– К.: Либідь, 1997.– 224 с.
7. Собуцький М. А. Психологічні методи культурології // Культурологія.– К.: «КМ Академія», 2003.– С. 116–141.
8. Софокл. Трагедии: Пер. с древнегреч. С. С. Шервинского.– М.: Худ. лит., 1988.– 495 с.
9. Ярхо В. Н. Софокл и его трагедии // Указ. изд.– С. 5–26.
10. Ярхо В. Н. «Эдипов комплекс» и «Царь Эдип» Софокла // Вопросы литературы.– 1978.– № 10.– С. 189–213.

*Тамара Кухарук*

### **ФУНКЦИИ ИГРЫ В ФИЛОСОФИИ ГЕРАКЛИТА**

При рассмотрении феномена игры опыт античности, где игра рассматривается в художественном и в философском планах, поистине колоссален. И здесь фигура Гераклита выступает на одну из первых позиций. В дошедших до нас фрагментах философа, пожалуй, впервые в античности встречается сам термин «игра» как в общеэстетическом определении, так и в последующем смысловом и образном рассмотрении. Кроме того, сам стиль, метод и форма изложения да и поведения Гераклита полагают обращение к игровой модели чуть ли не главным принципом, где игра функционирует уже как конкретно-системное самостоятельное формообразование.

Косвенное и прямое обращение к так называемому «игровому аспекту» в наследии Гераклита находим в работах Ф. Х. Кессиди, А. Ф. Лосева, В. Ф. Асмуса, А. А. Маковельского, В. Я. Комаровой и других, где традиционно игра выделялась и рассматривалась как «вспомогательная» форма выражения мировоззренческих позиций философа. Задачей статьи является не только более детальное и тщательное выделение игрового аспекта и наблюдение функций игры в онтологии Гераклита, но и перспектива рассмотрения игровых моделей в структуре художественного мышления.

Игра как модель просвечивает уже в доксах охарактеризовать Гераклита, который «с детства был чудачком: в молодости говорил, что не знает ничего, а повзрослев – что знает все» [14, с. 177]. Как видим, позиция игры «знает–не знает» заявлена в подаче фигуры философа и формирует дальнейшее отношение к ней. Также по свидетельствам доксографов, в один из напряженных моментов политического конфликта с властями он, «удалившись в святилище Артемиды, играл с детьми в кости» [14, с. 176]; «человеческие воззрения считал детскими играми» [1, с. 70]; наконец сам, надевая маски «оракула», «плачущего», «темного», – посредством такого театрально-игрового приема рассматривал проблемы бытия, жизни, космоса, где «сам мир, мировой порядок был для него своего рода драмой, ареной драматической борьбы и гармонии противоположностей» [7, с. 163].

Универсум игрового механизма в онтологической структуре мировоззрения Гераклита находит подтверждение в знаменитом фрагменте № 52 – «Вечность есть играющее дитя, расставляющее шашки. Все рождается и погибает в игре» [14, с. 180]. Здесь исследователи справедливо обнаруживали и «процесс постоянного и непрерывного обновления (круговорот всего)» [7, с. 98] и «царство случайности, где вечность противопоставлена логосу, как случайность – необходимости»

[8, с. 51] и, в итоге, определяли «игру мировых сил как естественное состояние универсума» [13, с. 307]. Действительно, модель игры здесь выявляет общеэстетическую универсалию, которая определяется в онто- и гносеоструктуре как конкретное практическое выявление чувственного и сверхчувственного соотношения мира и человека. Так А. Ф. Лосев именно этот фрагмент полагает началом и отводит ему значительное место в разделе «Совершенство» («Игра. Вечность. Совершенство»): выделяя игру в античном опыте совершенства, в системе типов гармонии разных философских школ и направлений, в итоге определяя ее как «завершающую ступень гармонии, т. е. совершенство в условиях совпадения всех конструктивных и конститутивных моментов этой гармонии... Игра вечной стихийности бытия с самой же собой» [9, с. 151]. Этот фрагмент Гераклита обретает в перспективе осмысления следующие моменты:

– художественный образ играющего ребенка перерастает в буквальную характеристику космоса, выделяя реальность и чувственность этого поэтического образа;

– противоположность, заданная в образе ребенка, – «ребенок есть существо маломыслящее и совсем лишенное мудрости... но игра в шашки вовсе не есть отсутствие рассудочной способности... и в этом случае само понятие игры указывает на некоторую целесообразность... С другой стороны, однако, считать, что гераклитовский образ ребенка есть свидетельство полной осмысленности и целесообразности космоса, тоже невозможно... Ясно, что в данном случае играющему, то есть целесообразно мыслящему и действующему, противопоставлено стихийное и безответственное, с которым играющий и должен считаться для того, чтобы победить» [9, с. 153];

– позиция игры предполагает как результат выигрыш или проигрыш, что должно обрести свою художественно-смысловую ценность в общей системе космоса, в его «игре», в его «театре»;

– у Гераклита находим и жанровое определение этой вселенской игры как трагедии. «Вот об этом я плачу... что нет ничего постоянного, но все беспорядочно смешано, как в болтанке, и одно и то же: удовольствие – неудовольствие, знание – незнание, большое – малое, все это перемещается туда-сюда в игре Вечности. – А что такое Вечность? – Дитя играющее, кости бросающее, то проигрывающее, то выигрывающее» [14, с. 180];

– субстанциональное тождество детского маломыслия и целесообразной замысловатости космоса, где обнаруживается диалектическая, построенная на основе творческой сущности конфликта, природа космоса, природа вечности. Причем, «чтобы вполне адекватно понять эту диалектику Гераклита, надо, прежде всего,

понимать, что это вовсе не есть диалектика понятий, но диалектика самого бытия ... диалектика онтологическая» [9, с. 153].

Таким образом, смыслообраз играющего ребенка как художественно-философское воплощение вечности определяет не только характер вышеперечисленных моментов, раскрывшихся в понятии игры, но и задает перспективу в структуре художественного мышления:

1. Данная философия представляет буквальную характеристику космоса, где маломыслие ребенка и сложная напряженная рассудочная деятельность образуют универсальную диалектическую и творческую дизъюнкцию, с перспективой развития в модели игры;

2. Целесообразность в игровой практике выстраивает подвижную перспективу, где от ступени к ступени стихийные бессвязные факты рождают гармонию, «по мысли Гераклита за кажущимся беспредельным хаосом и беспорядочной игрой (“войной”, “борьбой”) различных стихий и противоположных процессов скрывается определенный порядок, превосходная гармония, космическая согласованность» [7, с. 157].

3. Свобода как стихия мировых сил выступает атрибутом любой модели игры (свобода выявляет игру, делает ее возможной), где намеченное гераклитово тождество свободы и телеологической необходимости в своем стремлении к абсолюту, развивает позицию игры до степени совершенства – естественного состояния универсума. «Фрагмент Гераклита о ребенке, играющем в шашки, является самым ярким и самым кратким выражением раннеклассического представления о совершенстве» [9, с. 155].

4. Практическое постижение бытия человеком (ребенком), где игра есть полная и совершенная практика постижения мира и самоопределения человека в нем. Эта позиция разворачивает свою трагическую сущность в другом фрагменте: «Нет ничего непостоянней судьбы, которая при игре в пещеру оборачивает человеческую жизнь, [словно игральную кость], противоположной стороной [буквально “вверх дном”]» [14, с. 243].

Как видим, понятие игры как смыслообраз, заявленное в 52-м фрагменте, достаточно широко и находит более конкретное проявление в других высказываниях Гераклита, что дает возможность проследить развитие и конкретное проявление понятия игры и игровой модели в общебытийной концепции философа.

Игровая модель предполагает фигуры игрока (игроков) и, что немаловажно, организатора (организатора) игры. И хотя, по Гераклиту, «этот космос один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» [14, с. 217]. Но другие фрагменты прямо определяют как фигуру «автора», так и его задачи. «Бог в космосе

врачует великие тела. Он выравнивает их чрезмерность, соединяет раздробленное, собирает рассеянное, украшает безобразное, теснит отставшее, преследует убегающее, светом озаряет мрак, ограничивает безграничное, налагает форму на бесформенное и делает зримым невоспринимаемое... так непрерывно одно гонит сверху, другое сажает снизу» [14, с. 184]. Можно сказать, что Гераклит нарисовал картину космоса-театра, где мудрое вмешательство и изначально активная позиция драматурга как раз и «делает зримым невоспринимаемое», т. е. облакает в художественные предметные формы зрелища волнующие темы и идеи. Соответственно, гераклитов Бог и есть автор и, исходя из традиции античного театра, драматург, который художественно корректирует бытийную сущность, делая последнюю «зримой», как для почтенных мужей, так и для непосредственного ребенка. Более того, функция Бога определяется целенаправленной необходимостью этого преобразования и происходит посредством художественных игровых компонентов – меры, формы, зрелищности, композиции и т. д.

Функциональное тождество Бога и драматурга в философской традиции античности встречается нередко. Аристотель также наделяет своего драматурга способностью «выравнивать» всякую «чрезмерность» и, безусловно, делать события «зримыми». «Должно составлять фабулы и обрабатывать их ... как можно живее представляя их перед глазами; именно в таком случае, видя все вполне ясным образом и как бы присутствуя при самом исполнении событий, поэт мог бы находить то, что следует, и от него не укрывались противоречия» [2, с. 158]. Также нетрудно заметить, что игра космическая и игра театральная объединены Гераклитом общей «медицинской» сверхзадачей. Точно так же как гераклитов «Бог в космосе врачует великие тела» [14, с. 192], так и представленные «в трагедии и комедии чужие страсти» философ называет «лекарствами в том смысле, что они исцеляют и помогают душам выздороветь от напастей» [14, с. 241].

Выявляя тождество Бога и драматурга, философ определяет задачу этого универсального автора как преображение противоречивого, непостоянного мира, где хаос «всего во всем» может и должен подняться до уровня соразмерной гармоничной высокой трагедии. И далее, уже по заданным правилам космической игры, где «демиург играет во время творения космоса» [14, с. 243], сам Гераклит по примеру Бога включается в уже земное театральное состязание: «ему (Богу) я буду подражать в самом себе», полагая «весь мир вечным, повсеместным состязанием» [14, с. 184]. Здесь резонно предположить позицию самоопределения философа как автора-строителя игры, но уже в «театре жизни», что находит подтверждение на примере отношения Гераклита к законам. Известно, что философ был почитателем и сторонником писанных

законов. Но, по сути, само законодательство во многом перекликается с драматургией: обе структуры, текстово регламентируя и ограничивая действия человека (в жизни, как и на сцене), призваны «научать» и, в результате, утверждать гармонию-согласие. Далее, как актер в традиции античного театра сурово придерживается рамок текста (импровизация или же прочая «вольность» в античном театре исключалась), так и гражданин не в состоянии преступить закон, чтоб «жить в упорядоченной гармонии» с миром, обществом и самим собой. И потому «народ должен сражаться за закон, как за свои городские стены» [14, с. 247].

Общая модель игры полагает единство чувственного познания и мышления через конфликт. Конфликт – борьба – война у Гераклита выступает как универсалия, выявляющая игровой характер. «Расходящееся сходится и из различных тонов образуется прекраснейшая гармония, и все возникает через борьбу» [11, с. 122]. Это гераклитово «расхождение» А. Маковельский определяет как «враждебно стремящиеся друг против друга» [11, с. 148], что походит на «театр военных действий». Ведь «драматическое действие не ограничивается простым и спокойным достижением цели, напротив, оно протекает в обстановке конфликтов и столкновений... Эти конфликты и коллизии порождают, в свою очередь, действия и реакции» [4, с. 539]. Безусловно, конфликт присущ любой форме игры, причем «движение в разные стороны», «борьба», «конфликт» существуют иногда без всякого разделения, образуя единую цепочку и полагая переход одного звена в другое. В театральной практике, например, проблема конфликта имеет первостепенную ценность и определяет ход драмы и представления, характер и позиции действующих лиц, сохраняя целостность произведения. Режиссер А. Д. Дикий отмечал, что «если режиссер ощущает произведение в целом, видит, как развивается его идея (а всякая идея развивается в борьбе, в схватке противоположных сил, иначе говоря, в конфликте), он не может не знать, какое место в конфликте занимает тот или иной персонаж, чем именно, действием или контрдействием вовлекается он в ситуацию пьесы» [5, с. 80]. Та же картина наблюдается и у Гераклита, где «враждебное находится в согласии с собой» [14, с. 192], создавая единство игрового действия. Более того, «эта вечная борьба и “война” противоположностей, где хаотическое и бесформенное, все бурное и буйное узаконено в качестве бесцельной и блаженной игры стихийно-материального абсолюта с самим собою, – все это предстает у Гераклита величественной и трагической картиной мироздания и даже своего рода скрытой, но в то же время беспечальной наивной эстетикой» [10, с. 389–390].

Собственно, конфликтно-игровая природа как сущностное стремление к противоречию находит свое проявление практически во

всех смыслообразов Гераклита. Такой творческой природой наделен гераклитов огонь, который есть символ мировой жизни и смерти; река, которая «в изменении покоится»; и сам человек, который «и существует, и не существует»; и, в конечном итоге, вся гармония бытия. «Вероятно, природа стремится к противоположностям и из них, а не из подобного создает согласие. Создается впечатление, что искусство делает то же самое в подражание природе: живопись, смешав белые и черные, желтые и красные краски, создает изображения, соответствующие оригиналам; музыка, смешав одновременно высокие и низкие, длительные и краткие звуки, создает единую гармонию... Вероятно, в этом смысл изречения Гераклита Темного: “Сопряжения – целое и нецелое, сходящееся и расходящееся, созвучное и несозвучное, из всего – одно, из одного – все”» [14, с. 198].

Получается, что конфликтно-игровое представление бытия, где «из всего – одно, из одного – все», обретает свою целостность через «борьбу», «вражду», и, в результате, все «существует и не существует» – такая разыгрываемая картина мира как модель находит свое отражение в стиле философа. «Особенности этого стиля – отсутствие четких определений, строгих понятий, однозначных высказываний; Гераклит оперирует образами-понятиями (смыслообразами), художественными сравнениями, метафорами и символами; нередко его мысли выражены в форме парадоксов, афоризмов и загадочных выражений, а суждения, которые он подчас высказывает (“путь вверх и вниз – один и тот же”, “день и ночь – одно и то же”) представляются вызовом здравому смыслу и логике» [7, с. 61]. Иными словами, философ как бы разыгрывает нас, но именно это провоцирует творческий подход как к осознанию целостности картины мира, так и к определению своего положения в ней. «Стиль Гераклита не научный, не философский, не поэтический, не мифологический. Это совершенно своеобразный феномен, охарактеризованный как абстрактно-всеобщая мифология. Абстрактно-всеобщая мифологическая образность дается им то физично, материально, то в виде оформляющего принципа, то в виде цельно-выразительного индивидуального образа» [10, с. 358]. Этот феномен творческого синтеза всеобщего и индивидуального, поэтического и физического, условного и безусловного и осуществляется в игре, как в структуре художественного мышления, так и в конкретно взятом случае игровой модели пространства театра.

Художественная конкретика проявляется и в том, что Гераклит «пытается представить всеобщее не в форме отвлеченной всеобщности, то есть не в понятиях и категориях, но через чувственно воспринимаемые предметы и явления, через наглядные процессы и обстоятельства. Отсюда и мышление о действительности посредством образов-понятий,

художественных сравнений, философем и афоризмов» [7, с. 63]. Т. е. Гераклит не столько доказывает, сколько показывает как на сцене, проигрывает свои идеи, насыщает их чувственной природой жизненных примеров. Такая «игра понятий» (игра слов, игра смыслов) – новый прием для философской мысли того времени.

Действительно, многие изречения Гераклита представляют если не театр, то, по крайней мере, завораживающую игру слов. «Гераклит Темный говорит: “Луку имя ‘жизнь’, а дело – смерть”» [14, с. 208]. Здесь омоним, обозначающий и «лук» и «жизнь», мастерски разыгран Гераклитом; обыгрывается не только понятие, но и игра значений слова выстраивает глубокую смысловую комбинацию. Или не менее популярное изречение философа: «Эту вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают» [11, с. 126], по поводу которой Аристотель негодуя замечал: «Текст Гераклита трудно интерпретировать, так неясно, к чему относится то или иное слово, – к последующему или предыдущему... так неясно, к чему относится слово “вечно”» [2, с. 121]. Подобные «неясности» и розыгрыши используются как манок, с помощью которого адресат продолжает рассуждение. Так, посредством игры «Гераклит не обучает и не поучает, но внушает и призывает к пониманию открытого им “логоса” жизни и бытия» [7, с. 64].

Собственно, и понятие «логоса», центральное в учении Гераклита, благодаря форме подачи не теряет многообразия и многозначия как «все во всем» – и, в перспективе, образует самостоятельное игровое поле, как внутри контекста, так и в общей онтологии понятия. Гераклитов «логос» – и слово и разум – задает широкую амплитуду понимания: от объективной смысловой фонемы до мудрости, вселенского разума, во всех его формах. Подобная амплитуда смыслов, как изначально заданная возможность их сосуществования, взаимоопределения, взаимоперетекания как раз организует особую, творческую, свободную область диалектического бытия, то есть игру. Причем эта смысловая игра в высшем ее проявлении задается «логосом» и недоступна для понимания обычного человека. Так, философ замечает, что «большинство людей не мыслят вещи такими, какими встречаются их в опыте и, узнав, не понимают, но воображают» [14, с. 191]. Посредством воображения как позитивной формы художественного мышления формируется, по Гераклиту, целостная картина мира; скорее «воображается», нежели понимается его гармония. Как игровая категория воображение выступает связующим звеном недостижимого (невозможности понимания) и активности в постижении. Сама условность игрового пространства делает воображаемое реальным и возможным при его объективной невозможности. «Воображение как воспроизведение представления вообще вызывает образы и представления, когда уже нет соответствующего им созерцания, и дает

им самим по себе входить в сознание» [3, с. 186]. Таким образом, именно воображение, образуя особое поле в сознании, наполняет его теми или иными представлениями, как бы разыгрывает возможную ситуацию уже в виртуальной реальности.

Не лишен игрового действия и Гераклитов закон взаимообмена огня на все и идея экспюрсиса – мирового пожара. При этом термин «воспламенение» олицетворяет процесс действенного превращения и содержит игровой фокус. «Огонь мерами воспламеняется и мерами угасает, в результате чего одни вещи возникают, другие погибают и одно поколение сменяется другим. Космос – игра огня с самим собой» [7, с. 125].

Проблема движения как мерного ритмического процесса в структуре онтологии Гераклита позволяет рассматривать и категории меры и ритма как игровые. «По Гераклиту, мировой процесс совершается по известным “мерам”: в нем есть ритмические колебания» [11, с. 128]. Так, в общей картине ритм и мера обретают необычно яркое, чувственное, даже, можно сказать, физическое воплощение: «огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий»; река течет «мерно», ритмично; война «ритмизирует» социум – «одних она объявляет богами, других людьми, одних творит рабами, других свободными» [11, с. 129]; в космическом ритме все возникает и гибнет; человек «вспыхивает утром, угаснув вечером» [11, с. 122], – все подчинено общему ритму. Причем ритмичность и мерность сориентированы философом одновременно на интеллектуальное и эмоциональное восприятие, что позволяет считать общеритмическую картину игровой. У Гераклита ритм и мера хотя и носят мифологический характер, но их сущность трансцендирует за рамки только мифологии (к примеру, превращения первоогня), давая картину разнообразных превращений в общей гармонии равновесия. Собственно и игра, «в более высокоразвитых формах пронизана ритмом и гармонией, этими благороднейшими дарами эстетической способности» [15, с. 16].

Выявленное игровое поле гераклитовой онтологии наряду с движением и ритмом задает, пусть в общей форме, позицию субъекта как действующего лица. Знаменитый фрагмент – «В одну и ту же реку мы входим и не входим, существуем и не существуем» [14, с. 209] – наряду с образностью и мифологичностью включает и игровой аспект. Именно подвижность природы как философская позиция обуславливается действенным участием субъекта, через которого она может проявиться. «На входящих в те же самые реки притекают в один раз одни, в другой раз другие воды» [14, с. 209]. Не будь здесь этих «входящих» – проблема «движущейся воды» осталась бы самой в себе, точно так же, как игра без игроков – мертвый свод правил.

Еще один существенный игровой прием – подтекст – обнаруживает

себя в таких фрагментах Гераклита – «Природа любит прятаться» [14, с. 192] и «Тайная гармония лучше явной» [1, с. 24]. Природа подтекста определяется тем, что он не заявлен эксплицитно в тексте, а вытекает в процессе, из игры. Различие «скрытого» и «явного» в воззрениях Гераклита наряду с гносео-уровнем активизирует уровень понимания, что и для самого философа, как свидетельствуют доксографы, явилось серьезной проблемой. «Как Дельфийский Владыка не говорит и не утаивает, а подает знаки, согласно Гераклиту, так и то, что кажется явно сказанным, таинственно, а что кажется таинственным, имеет [явный] смысл» [14, с. 194]. Так, по аналогии с подтекстом «тайное» Гераклита, реализованное в знаке, намеке, поступке, игре слов полагает некий комплекс познания-понимания, единства мыслей и чувств. Такая форма «скрытого», знакового языка, будучи по сути чуждой природе античного театра, утверждалось философом уже на своеобразной арене жизненной драмы. По тем же свидетельствам доксографов, «Гераклит в ответ на просьбу сограждан высказать свое мнение о гражданском мире, взошел на трибуну, взял килик холодной воды, присыпал ячменной мукой и, помешав веточкой поля, отпил и удалился» [14, с. 204], т. е. дал целое представление, обратившись к языку игры, представления, так как такой язык, по мнению философа, точнее передает смысл. Подобные курьезные розыгрыши приводили к трагическим ситуациям. «Заболев водянкой, он спустился в город и, говоря загадками, спрашивал врачей, могут ли они из ливня сделать засуху. Они не поняли, а он закопался в коровнике, надеясь, что тепло от навоза испарит влагу из его тела... не смогли отодрать навоз, он был пожран собаками» [14, с. 176].

Такой фарсово-парадоксальный и одновременно трагический финал является вполне закономерным подтверждением объективности и жизненности идей философа. «Образы Гераклита – не условны, а безусловны. Гераклит создает их не как субъективно-свободный поэт, а как тончайший отбиратель абсолютно-объективного бытия. Всякому поэту свойственно то или иное эстетическое любование на свои образы. Но Гераклита занимает не эстетика, не любование, а точное отображение объективной реальности» [10, с. 357].

Как видим, Гераклитом представлена своеобразная, совершенно новая для того времени картина мира, которая наглядно выводит модель игры, во многом опирается и выражается посредством элементов и функции последней, что делает воззрения Гераклита необычайно современными и актуальными сегодня, когда игровые формы постижения мира и поведения человека в нем уже обрели значительную традицию. От «вечности – играющего младенца» мир-игра проявляется активно, где и «демиург играет во время творения космоса», и человеческие мысли есть «детские игры», и буквально «все кружится и сменяется в игре века».

Более того, исходя из воззрений философа, возможно попытаться выстроить своеобразную творческую цепочку этого мира-игры, где данный «Богом» ли, «Демииургом» ли, или же самим философом так называемый «драматический материал», как замысел, требует своего воплощения, обнаруживая и призывая в актив конфликт, действие, подтекст, воображение и прочие художественные аспекты «спектакля» и при этом, пусть в самых общих формах, выявляет фигуру исполнителя (актера, игрока). Так, надо полагать, Гераклит сознательно воспроизводит игровые формы, где драматическая позиция бытия уже реализует основные принципы игровой и театральной практики, заявляя их не только как конститутивные формы, а более того, как способы познания и понимания этой вечно меняющейся, состоящей из противоположностей, неуловимой и «тайной» картины мира.

1. Античные философы: Свидетельства, фрагменты и тексты / Сост. А. А. Аветисян.– К., 1955.
2. Аристотель. Риторика. Поэтика.– М., 2000.
3. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет: В 2 т.– Т.2.– М., 1971.
4. Гегель Г. В. Ф. Эстетика: В 4 т.– Т. 3.– М., 1968.
5. Дикий А. Д. Избранное.– М., 1976.
6. Захава Е.Б. Мастерство актера и режиссера.– М., 1978.
7. Кессиди Ф. Х. Гераклит.– М., 1982.
8. Комарова В. Я. Учение Зенона Элейского.– Л., 1988.
9. Лосев А. Ф. История античной эстетики: Итоги тысячелетнего развития.– Кн 2.– М., 1994.
10. Лосев А. Ф. История античной эстетики: (Ранняя классика).– М, 1963.
11. Маковельский А. А. Досократики: Историко-критический обзор фрагментов, доксографического и биографического материала.– Казань, 1914.
12. Режиссерский театр: Разговоры под занавес века.– М., 1999.
13. Тахо-Годи А. А. Жизнь как сценическая игра // Искусство слова.– М., 1973.
14. Фрагменты ранних греческих философов / Изд. подгот. А. В.Лебедев.– М., 1989.
15. Хейзинга Й. Homo Ludens. В тени завтрашнего дня.– М., 1992.

*Олена Колесник*

## СИМВОЛІКА ЗБРОЇ В ДАВНЬОГРЕЦЬКІЙ МІФОЛОГІЇ

Осмилення такого складного феномену, як міфологія, має самоцінне значення, а також допомагає зрозуміти універсалії власної та інонаціональної культури, виокремити в них перехідне та трансісторичне. Це завдання *актуалізується* в період активізації міжкультурних контактів, які потребують створення адекватного образу націй та їхніх історичних взаємодій. Результати дослідження міфології збагатили та продовжують збагачувати такі науки, як історія, філософія, естетика, культурологія, релігієзнавство, психологія, мовознавство, етнологія.

Протягом віків міфологія розглядалася в різних аспектах. В дослідження специфіки міфопоетичного світовідношення значний доробок внесли А. Аарне, О. Афанасьєв, М. Бахтін, В. Вундт, М. Грушевський, М.Еліаде, В. Іорданський, Дж. Кемпбелл, В. Клінгер, Л. Леві-Брюль, К. Леві-Стросс, О. Лосєв, Є. Мелетинський, В. Пропп, О. Ранк, М. Стеблін-Каменський, Дж. Дж. Фрезер, О. Фрейденберг, К. Г. Юнг. Особливе місце в історії компаративістики займають Я. Грімм, Ж. Дюмезіль, Х. Е. Керлот, О. Маковський, Е. і Б. Ріс. Вивчення проблем міфу і міфологічної свідомості продовжується в сучасній українській науці О. Білокобильским, О. Кирилюком, В. Личковахом, С. Уманським, Н. Хамітовим. Подальше дослідження цього масштабного культурного явища передбачає поєднання досягнень гуманітарних наук.

*Об'єктом* запропонованого дослідження є загальні риси міфопоетичного світобачення, які знайшли вираження в давньогрецькій міфології; *предметом* – семантичні характеристики різних видів холодної зброї. *Наукова новизна* полягає у встановленні символічних відповідностей між різними видами зброї, основними соціальними верствами традиційного суспільства та рівнями міфопоетичного Космосу.

Задля адекватного розуміння символічного значення холодної зброї та її окремих видів у давньогрецькій культурі, останню слід розглядати в контексті загальнолюдських та загальноєвропейських уявлень про структуру міфопоетичного Космосу та семантику його складових.

Космос більшості відомих міфопоетичних систем складався з трьох великих частин: Неба, Землі та Підземного світу. Небо вважалося житлом богів, першим з яких був Верховний бог, володар грому та блискавки. Землею, оселею людей, правила Богиня-Мати. Підземний світ, що поєднував багатства та небезпеки, був царством Рогатого бога тварин. Цьому уявному поділу всесвіту відповідав реальний поділ суспільства давніх народів-носіїв індоєвропейських мов на три категорії: жерців, воїнів та вільних общинників. В Індії цей поділ, в невідомо ускладненому

вигляді, зберігся до наших днів. На Заході він, хоча і не був абсолютизованим, відігравав значну роль аж до Нового часу; недарма гаслом буржуазії, що набирала силу, стала повноправність “третього” (після духівництва та дворян) стану. В теорії, усі суспільні верстви були однаково важливі для загального добробуту. На практиці ж їхні представники нерідко використовували силу для розв’язання не тільки зовнішніх, але й внутрішніх конфліктів. Причому кожна суспільна група шанувала, міфологізувала та оточувала ритуалами певний вид зброї. Таким чином, до відомих кодів, якими оперує міфологія як наука – зоологічного, вегетативного, астрономічного тощо – цілком можна додати ще один, що буде складатися з різних видів зброї, кожний з яких має досить виразну семантику.

Першим, здавна найшанованішим станом багатьох давньоєвропейських суспільств були **жерці**, які асоціювалися з **верхнім світом**, адже саме вони були посередниками між небесами та землею, які доносили волю богів до людей. Вважалося, що подібним людям, захищеним власною містичною силою, зброя просто не потрібна. Проте зримим втіленням цієї надприродної сили нерідко був дерев’яний **посох**, придатний для практичного використання. Бій на палицях міг включатися і в офіційну релігійну обрядовість. З Небом також асоціювався **правитель** народу. Він поєднував дві вищі верстви, оскільки найчастіше походив з касти воїнів, але з коронацією отримував новий сакральний статус, і часто сам ставав найвищим жерцем, земним образом верховного бога. Отже, на царя переносилися атрибути божества. Це, перш за все, ударна зброя, яка має символічне значення знаряддя верховного бога, яким він висікає грім і блискавку. На відміну від меча, який передбачає бій рівних супротивників, ударна зброя – це засіб остаточного покарання, яке повністю знищує все непотрібне заради наступного творення з самого початку. Відмітимо, що навіть пізніші фольклорні герої використовують свої чудесні палиці виключно проти монстрів, яких слід повністю ліквідувати, а не проти людей.

Різновиди ударної зброї мають свою практичну та символічну специфіку. Найпершим з них є проста **дубина**. Із-за своєї примітивності вона була витиснена іншими видами, і лише зрідка з’являється як атрибут верховного бога. Більш розвиненими версіями були **палиця та булава**. Характерним атрибутом правителя став **скіпетр**, зменшений церемоніальний варіант посоху чи булави. В грецькій традиції відомий царський посох-скіпетр Агамемнона (вважається спорідненим з однією з іпостасей Зевса), що перейшов до нього від предків. Скіпетр не повністю втрачає практичну функцію зброї або знаряддя покарання. Зокрема, в “Іліаді” Одиссей б’є Терсіта своїм жезлом, що робить таке водночас фізичне і символічне покарання особливо значним.

Ще одним атрибутом верховного божества була **сокира**. Вона уявлялася блискавкою, що розколює хмари, висікаючи вогонь, і в цій якості була знаряддям грецького Зевса та індійського Агні. Для багатьох європейських, африканських, полінезійських народів сокира втілювала повновладдя, доблесть та честь; одним з прикладів цього є закарпатська валашка, що могла використовуватися як зброя, дрючок, а також як символ гідності та багатства.

Найбільш символічною є подвійна сокира з двома симетричними лезами, яка ідеально уособлювала двоїстість світу. Її культ був поширений на Криті, в Передній Азії та в деяких місцевостях античної Греції, де вона звалася “лабріс”. Цілком вірогідно, що саме від цієї назви походить слово “лабіринт”. В центрі ж лабіринту жив Мінотавр, напівлюдина-напівбик, давній критський бог, якого Лосєв вважає або самим Зевсом, або його іпостассю, і який лише пізніше став вважатися злостим чудовиськом. Сокира-лабріс пов’язана з поширеним по усій Євразії культом священного бика. Нерідко критяни зображували її такою, що виростає з бичачої голови, сполучивши життя та смерть, руйнування і творчість [3, с. 114–120]. О. Лосєв надає розгорнуту характеристику цього складного образу: вона “пов’язана і з небом і з землею і з загробним світом, і з не одушевленими предметами і рослинами, з тваринами та людиною. Вона виступає як якась універсальна сила, що охоплює світ в цілому і в усіх його окремих проявах” [3, с. 115]. Крім Зевса, подвійна сокира також пов’язується з Афіною та Тесеєм.

На відміну від булави та молота, сокира має лезо, а отже, утворює перехід від ударної до клинкової зброї, зброї професійного **воїна**, який асоціювався з **другим рівнем Космосу – Землею**. Сама Богиня-мати, втілення Землі, нерідко уявлялася войовничою. Ця Земля-Батьківщина-Мати з мечем добре знайома сучасним киянам.

**Меч** – це зброя героя, що розсікає всі перешкоди на шляху до мети. На відміну від булави, він може використовуватися вибірково, “оперувати” певні об’єкти та явища, відділяючи добро і зло, відсікаючи непотрібне від потрібного, а тому є також символом справедливості. На думку К. Г. Юнга, меч – це зброя сина, який силою прокладає нові життєві шляхи для себе та інших, в той час як булава – символ традиційної консервативної влади батька – царя – верховного бога. Меч здатний розсікати матерію та дух, проникати в сутність явища. Вважається, що саме це робить його близьким західній ментальності з її прагненням до роздільності та визначеності. Хоча подібні мотиви можна зустріти і в інших культурах, зокрема, в буддизмі меч символічно відсікає невігластво.

Як і сокира, меч може символізувати двоїстість та поєднувати сакральні значення життя та смерті. І все ж таки, його переважаюче значення – позитивне. Він – втілення блискавки, світла, розуму, сили

духу, військової доблесті [5, с. 221].

Меч є професійним та елітарним. По-перше, тому, що володіння ним вимагало довгих тренувань, які були неможливі для простонароддя. Іншою причиною цього є його висока спеціалізація, адже, на відміну від молота та сокири, він не пов'язаний зі знаряддями праці, і не може використовуватися ні для чого, крім бою. Нерідко меч уподібнювали до душі воїна, яка завжди повинна бути прямою. Звідси значення меча як зброї двообою, яка мала визначити на чиєму боці правда, захистити невинно звинувачену або віддану дракону діву, символу честі, волі.

Цінність меча полягала не тільки в практичних якостях та красі, але й в його історії. Володіння мечем, зробленим знаменитим майстром, піднімало престиж хазяїна. З іншого боку, володіння мечем, яким раніше користувалися великі герої, підтримувало безперервність традиції, додавало нинішньому хазяїну впевненості в своїх силах та щасті. У фольклорі та сучасній літературі можна знайти безліч образів чудесних невідпорних, невидимих, сяючих тощо мечів.

Поширеними є оповіді про чудесне здобуття надзвичайного меча, яке може здійснити лише обраний. Такий легендарний меч сприймався як ідеальне втілення всіх мечів, так само як герой був ідеальним представником усього народу / людства, а отже, вони були варті один одного. Заради здобуття чарівної зброї, герой подорожує до таємничого іншого світу, чи повертає її до вжитку, витягуючи з каменю чи дерева, як Зігмунд, або перековуючи зламане лезо, як Зігфрід. Найвідомішим з чудесно знайдених мечів залишається Екскалібур короля Артура, який є самоцінним художнім образом, що активно впливає на культуру аж до наших днів. В грецькій традиції подібна історія пов'язана з Тесеєм, який відвалив величезну брилу, що ховала меч та сандалі, які його батько Егей залишив там задля випробування сили свого сина.

Меч був атрибутом бога війни Ареса. Геродот повідомляє, що для скіфів короткий меч акінак був символом чоловічої сили (жінки не мали права його торкатися) та втіленням бога війни, так званого "Скіфського Ареса", якому приносили криваві жертви. Цей меч, вертикально увіткнутий в чотирикутний вівтар явно пов'язаний з ідеєю центра світу. Лукіан повідомляє, що скіфи шанують вітер та меч, як здвоєність начал, які дають та відіймають життя. Амміан Марцеллін відмічає схожі вірування у сарматів [4, с. 59]. Слід відмітити, що, в принципі, будь-яка зброя може приймати значення світової осі, а також мати фалічні імплікації.

У відповідності з переважаючими загальноєвропейськими традиціями, мечі давніх греків були прямими, з двостороннім лезом. Цікавим виключенням є кривий серп, яким був озброєний Персей. Слід звернути увагу на унікальність цього предмету, яким до того Кронос оскопив Урана, а також на те, що Персей застосовує цю зброю проти

хтонічного чудовиська, а не людини.

Природним доповненням меча був **щит**. Ця пара, яка уособлює поєднання героїзму атаки й стійкості оборони, увійшла у безліч символічних зображень та висловів, від егіди Зевса і Афіни до гербу радянського КДБ. Про його значення свідчить хоча б етимологія російського слова “защита”: “за щитом”. Щит здавна був символом честі воїна, пізніше це значення ще підсилювалося гербом, який став на ньому зображуватися. Описи конкретних щитів зустрічаються в міфології та епосі; найвідомішим є щит Ахілла, на якому був зображений весь міфопоетичний Космос. Щит мав величезне значення в обрядовості: на нього підіймали ватажків, на ньому носили загиблих, звідки і походить відома фраза спартанської матері “Зі щитом чи на щиті”. Цікаву паралель можна знайти на іншому кінці Європи, де герой повертається додому з уламками зброї, які він, не кидає, щоб довести свій вихід з бою з честю.

Досить складним образом є відома Егіда. Народна етимологія, яка виводить назву цього щита від слів “козяча шкура”, пов’язує його походження зі шкурою кози Амалфеї, невразливою, страшною, з ліком Горгони в середині спини. Інша версія стверджує, що голову Горгони Медузи було додано пізніше. Егіда була атрибутом Зевса, який, струшуючи нею, наводив жах на людей та богів. В той самий час, Егіда асоціювалася і з Афіною. Спроба узгодити ці уявлення приводить до твердження, що, встановивши свою владу, Зевс віддав свій щит Афіні. Другий варіант приписує першість самій Афіні, яка вбила химероподібне чудовисько, зі шкури якого і була виготовлена Егіда. В будь-якому випадку, символічне значення Егіди залишалося тим самим: вона втілювала ідею абсолютного захисту, звідки й впливає сучасне значення цього слова.

Крім щита, захисну, і водночас, символічну, функцію мали **обладунки**. Зокрема, прикраси на **шоломах** давали можливість визначити статус воїна; ілюстрацією можуть слугувати мікенські шоломи, вкриті іклами кабана, однієї з найшановніших європейських тварин. Величезне місце в “Іліаді” займають обладунки Ахілла з їхньою роллю в загибелі Патрокла та суперечці ахейців після смерті Ахілла.

Двійником та протилежністю меча був **ніж** або **кинджал**. З одного боку, вони можуть бути знаками сили та чесного двобою, особливо, в певних національних чи професійних колах. З іншого, вони ж пов’язані і з брудною бійкою і з вбивством без попередження. Адже це – зброя надблизької дистанції, у використанні якої немаловажними були хитрість і раптовість. Недарма К. Г. Юнг класифікує ніж як зброю Тіні, уособлення всіх негативних, витиснених рис особистості та народу. Недарма, саме кинджалами Данаїди вбили своїх чоловіків. Якщо кинджал символізує примат інстинкту, то меч – примат духу. З іншого боку, ніж асоціюється з різними ритуалами, в тому числі, жертвоприношенням. На думку

Лосева, епітет Кроноса *ancylometis*, можливо, слід розуміти не переносно: “кривоумний”, а буквально: “з кривим ножем”, що вказувало б на “людиножерську (і взагалі життєжерську) природу давнього критського Кроноса” [3, с. 119].

**Третьому рівню** міфопоетичного Космосу відповідали прості общинники, *землероби* та *скотарі*. Вони мали справу з тим, що росте не просто з землі, а з-під землі, а отже нерідко сприймалися як дещо підозрілі, пов’язані з божествами нижнього світу, які протистояли небесним. Саме тому в пантеоні Володимира ідол покровителя селян Велеса, бога нижнього світу, стояв не на горі, біля князівського двору, а на Подолі.

Зброєю представника третьої сфери була **дубина**, оскільки її можна виготовити самотужки, вона дешева та відносно проста у використанні, хоча й вимагає значної фізичної сили. З символічної точки зору – первісна, пов’язана з рослинністю, – вона теж пасує людині, яка за своїм родом діяльності найменше відірвалася від природного світу. І дійсно, дубина часто фігурує в якості зброї простого народу, а завдяки своїй примітивності та зв’язку з Нижнім світом – також різних міфологічних персонажів, пов’язаних з більш давнім, до-людським світом, від древніх богів до демонів. В фольклорі цілком типовою фігурою є велетень з дубиною. Одним з подвигів Тесея є перемога над Перифетом, розбійником, який вбивав залізною дубиною перехожих. На грецьких зображеннях кентаври зображені з каменями та дрюками, їхні супротивники-люди – з мечами. Та й сучасна фантастична традиція, як підмітив К. Асмолов, нерідко зображує з дубиною напівзвірів або монстрів [1, с. 65].

Водночас, дубина є атрибутом героїв, що уособлюють силу землі та народу, таких як Геракл, Ілля Муромець, Бхіма. В особливих випадках звертаються до дубини і герої епосів, адже завдяки своїй містичній силі – найскладніший пристрій є водночас і найбільш делікатним – аристократичний меч вважався досить вразливим для магії. З іншого боку, відомі оповіді про зачарованих чудовиськ, яких не можна вбити сталлю, і яких герой перемагає каменями, оскільки саме найархаїчніша зброя найкраще опирається магії. Отже, каміння – це і зброя хтонічних чудовиськ на зразок кентаврів, кіклопів, гекатонхейрів, – і водночас, зброя тих, хто бореться з цими силами Хтону, подібно до Ясона, який кинув камінь у воїнів, що виростили з зубів дракона.

Нарешті, як вже було сказано, дубина – палиця – булава є також грізною зброєю небесного бога. Отже, коло замикається, що відповідає уявленням давніх європейців (та інших народів) про сферичність простору та циклічність часу, і що “те, що зверху, подібне до того, що внизу”.

Особливе місце серед зброї займає **спис**. Він поєднує всі **три рівні світу і три стани суспільства**. Його використовували представники всіх трьох верств, свідченням чому є і магичний спис жерця, і лицарський

ленс, і піка рядового і саморобна бойова коса повстанця-селянина. Це вірно і на символічному рівні. Адже через самий центр міфологічного світу проходила світова вісь, яка пронизувала три окремі рівні, утримуючи їх разом і забезпечуючи зв'язок між ними. Ця вісь могла уявлятися як щось наочне – гора, дерево, постать бога чи людини. А ще – як спис: сам по собі, чи в руці божества-законодавця, такого як грецька Афіна чи скандинавський Один. В грецькій традиції особливе місце займає спис Ахілла, який міг і поразити і зцілювати. Паралеллю в іншій традиції виступає дубина Дагди, верховного божества давніх ірландців, яка з одного удару вбивала, з другого – повертала до життя. Ця дуже архаїчна риса пов'язана з нечітким розмежуванням “доброго” і “злого”, “корисного” та “небезпечного”, оскільки обидві крайнощі протистояли профанному, “звичайному”, а верховний бог поставав і благим і грізним водночас. Ще тут відобразилася віра в те, що подібне можна знищити – як і породити – тільки подібним. Адже *неподібне* не може мати над ним ніякої влади. Значні кельтські паралелі має і друга властивість спису Ахілла, який в руці героя бив без промаху, в руці боягуза – летів мимо мети [2, с. 163, с. 246]. За свідченням Лосєва, “спис здавна мав магичну силу, і самий розумівся як демон”. Він “не тільки знаходиться в ряду богів, але може навіть перевищувати їх своєю силою. І ця концепція походить ще від Гомера, де спис... ототожнюється з Аресом...” [3, с. 51].

Як варіації спису можна розглядати тризуб Посейдона, який є зброєю володаря не стільки моря, скільки усього Всесвіту (адже з грецьких джерел відомо, що Посейдон мав функцію верховного божества, а Зевс в такому випадку постає як узурпатор). Постійним епітетом Посейдона є “той, хто струшує Землю”; можливо, вважалося, що він робить це саме цим тризубом. Три його зубці можуть символізувати три рівні світу. Відповідно, двозубець Аїда постає як символ тільки двох рівнів світу – земного та підземного – адже бог смерті не мав влади над безсмертними небесами. Число два як парне, завжди пов'язувалося з землею та смертю. Відлуннями цих давніх уявлень є стійка традиція зв'язку парної кількості квіток з небіжчиками.

Менш оповита героїкою **метальна зброя**. Адже, на відміну від чесного двобою, тут дія та її результат розділені в часі та просторі. Випадок може дарувати перемогу тому, хто її не вартий, або привести до не передбачуваних результатів, як у міфі про смерть Прокріді від магичного дротика, чи в історії випадкового вбивства Персеєм свого діда під час змагання з метання диску.

В архаїчних культурах **лук** є знаряддям виживання мисливця та усього його роду, а отже користується повагою. Так, сила Гайавати визначається тим, що він міг десять разів поспіль натягнути свій лук. Подекуди такі значення зберігаються і в більш розвинених традиціях, де

богатирський лук виступає зряддям перевірки сили героя, що ми бачимо в “Одіссеї”, а також в “Махабхараті”, “Рамаяні”. “Іліада” згадує героя Тевкра, який уславився в якості кращого стрільця.

Лук має також езотеричне значення. У шаманській міфології він символізує горизонт, нижній світ, інколи – півмісяць. На Сході з луком асоціювалися духовна дисциплінованість, сконцентрована енергія, сила волі, прагнення, влада. Відгомони космічних значень лука є в грецькій міфології – це і уявлення про тятину, натягнуту поперек шляху Геліоса, і відоме й зараз зодіакальне сузір'я Стрільця. Як зброя мисливця, лук є атрибутом господині тварин, такої як Артеміда (та близькі до неї образи, такі як Аталанта), божеств смерті та зцілення, таких як єгипетська Нейт, грецький Аполлон, індійський Рудра. Так, стріли Аполлона виступають зряддями вбивства Піфона, Алоадів, Ніобідів, Ахілла, Мелеагра, Тітія, Флегія, Евріта; вони ж розносять чуму в ахейському таборі. Але водночас за допомогою стріли Аполлона пророк Абарис долає голод та епідемію [3, с. 289]. На основі символічного зближення полювання та кохання, лук та стріли стали також атрибутом божеств любові, таких як грецький Ерот, римський Амур, індійський Кама.

Таким чином, ми бачимо, що основні види холодної зброї мають в давньогрецькій культурі цілком визначене символічне значення, досить близьке до такого в інших євразійських міфологічних системах, і підлягають класифікації на основі поділу міфопоетичного Космосу на три основні рівні, а традиційної соціальної структури на три основні стани. Врахування цих сенсів здатне поглибити розуміння глибинного сенсу конкретних творів мистецтва та специфіку певних етнонаціональних культур у їх неповторності.

З іншого боку, дослідження підтвердило принципову можливість опису Космосу за допомогою різних семантичних кодів. При цьому доведено, що для такого опису “мова” зброї є такою само адекватною як більш досліджені символічні “мови” божеств, кольорів, чисел, тварин, рослин тощо. Можливість використання для опису Космосу інших категорій природних об'єктів та артефактів, а також встановлення співвідношення між символічно близькими об'єктами, які відносяться до різних категорій, відкриває великі перспективи для подальшого дослідження, яке допоможе повніше уявити загальні закони людського мислення та їхнє застосування в міфології та сучасних культурних формах.

1. Асмолов К. В. История холодного оружия. Восток и Запад.– М., 1993.
2. Голосовкер Я. Сказания о титанах.– М.: Высшая школа, 1993.
3. Лосев А. Античная мифология в ее историческом развитии.– М., 1957.
4. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский.– М.: Советская энциклопедия, 1991.
5. Тресиддер Дж. Словарь символов.– М.: ФАИР-ПРЕСС, 1999.

*Александр Михайлюк*

**АЛЕКСАНДР И АРИСТОТЕЛЬ:  
ИМПЕРИЯ ПРОТИВ ДЕМОКРАТИИ**

Попытки анализа и сопоставления демократического и имперского типа государственности неоднократно предпринимались в работах ученых различной специализации – историков, философов, политологов, культурологов (см., напр., список литературы в конце статьи). Часто сопоставление империи и демократии оказывалось ценностно окрашенным, понятие империи наделялось изначально отрицательным, а демократии – положительным значением. В данной статье делается попытка рассмотреть проблему генезиса и соотношения демократического и имперского типа сознания, может быть, несколько схематично, не столько в конкретно-историческом, сколько в историко-культурологическом аспекте. На примере деятельности Александра Македонского рассматривается противостояние имперского и полисно-рабовладельческого мировоззрений.

В первобытности мир делится на «космос» и «хаос» – мир освоенный, упорядоченный, и мир чужой, враждебный. Это порождает локализм, стремление локальных сообществ замкнуться на себе, противопоставляя себя всему остальному миру и остальным сообществам. Архаическому обществу свойственно непреодолимое деление людей на «Мы» и «Они» (см.: [10]).

Распад регулятивных институтов первобытного строя принято считать причиной возникновения государства как особого социального института, призванного обеспечивать целостность и стабильность общественной системы. Первые цивилизации возникают на Востоке. Они вышли из первобытности и сохраняют многие черты первобытности. Восточные цивилизации изначально строились через объединение извне разного, пусть даже путем насилия. Локальные сообщества, сохраняя известную самостоятельность и замкнутость, объединялись сверху государством, включались в единое «пространство нормы» и уже не противостояли жестко друг другу по принципу «Мы»–«Они». Тут стиралась изначально архаическое деление на «Мы»–люди и «Они»–не люди, удел которых быть только рабами. Тысячелетние восточные империи были деспотическими, во многом были построены на насилии, но классического античного рабства Восток не знал. Восточный тип рабства существенно отличается от античного. Рабство, хотя и имело место, носило патриархальный характер и не являлось основой производства. Основу производства составлял труд свободных общинников, которые находились в зависимости от государства. Для характеристики подобных типов обществ К. Маркс употреблял термин

«восточный тип производства». Восточные деспотии, по существу, исходили из единения всех людей, хотя бы и в своем рабском ничтожестве (Аристотель писал, что азиатские варвары более склонны к рабству, чем варвары, живущие в Европе – они подчиняются деспотической власти, не обнаруживая при этом никаких признаков неудовольствия [3, 1285a]). Ничтожество людей проистекает из несамодостаточности профанного мира, того, что истоки и движущие силы его существования в сакральном, божественном мире [11, с. 136]. От других людей отличался лишь сам деспот, который, по сути, и не воспринимался собственно человеком – живое божество, или существо, непосредственно связанное с миром божественного («Людьми может править только Бог», «Власть – не от мира сего»). Но и верховный правитель выступает только как высшая функция государства, как воплощение божественного «величества». Это восточное «величество» есть качество, приходящее извне и воплощающееся в человеке. Возможно, было и развоплощение («Величество ушло», – говорили египтяне, когда фараон переставал выглядеть в глазах людей настоящим властителем).

Древняя Греция никогда не образовывала единого государства, оставаясь этнической и культурной, но не политической реальностью. Она как бы застыла на первой стадии образования государства и не захотела пойти дальше [11, с. 158]. Политическая действительность античной Греции эпохи классики характеризовалась существованием массы независимых городов-государств, полисов. Чаще всего полис определяют как один из типов общины, а именно как гражданскую общину [7, с. 13]. По Аристотелю, полис вырастает из сельской общины. Возникающее на этой основе государство трактуется в своей основе как «этно-генетическая» община, ему присущ примат «природно-семейной» связи [15, с. 14]. Таким образом, полис вырастает из общины, где все «Мы», и соответственно строятся отношения как отношения между людьми. У полиса нет другого источника, кроме образующих его граждан. Власть в полисе не возносилась над людьми, а была лишь властью одного гражданина над другими. Это власть над свободными и равными [3, 1254b, 1255b]. По словам К. Ясперса, полис заложил основу всего западного сознания свободы – как реальность свободы, так и ее идеи [17, с. 85]. Но эта свобода строилась за счет несвободы других. Согласно Аристотелю, человек по природе своей есть существо политическое (т. е. полисное) [3, 1253a]. Но, получается, если человек не гражданин полиса, то он уже как бы и не человек. Согласно Аристотелю, все существа, живущие за границей полисной общины, – либо выше человека (сверхчеловеческие сущности, боги), либо ниже его (нравственно недоразвитые существа, животные) [3, 1253a]. Сплоченные в замкнутую привилегированную группу граждане полиса противостояли остальной массе

неполноправного или вовсе даже бесправного эксплуатируемого населения – переселенцам из других городов и рабам. Обратной стороной (и неотъемлемой частью) греческой полисной системы и выросшей из нее демократии было рабство, они взаимообуславливали друг друга. В классическом виде рабовладельческий строй имел место только в Греции и Риме. Именно там рабский труд выполнял функцию господствующего способа производства. Рабство, по Аристотелю, существует «от природы», отношения «раб–господин» – такой же необходимый элемент структуры полиса, как «жена–муж» в семье [3, 1252b]. Гуманизм, как и демократия, – понятия условные (только для «своих»): рабы в демос не входят. Рассуждения о том, что в Греции отношение к рабам было мягким, как ни в одной другой стране античного мира [8, с. 44], представляются весьма натянутыми.

Превзойдя Восток в преодолении архаики в одном отношении, Эллада отстала в другом. Только для греков варварство было признаком рабства, тогда как принадлежность к своим, не варварам, предполагает свободу [11, с. 161]. Вначале под варваром понимали только человека, не говорящего на греческом языке, человека, гортань которого производит звук «бар-бар-бар», а язык передает только хриплое бормотание, невнятный крик животного. К этому старому смыслу слова прибавляется с V в. до н. э. (а может быть, и раньше) новый смысл. Согласно этому новому смыслу, варвар – это не только негрек, не только иностранец, но существо грубое, некультурное, существо низкое, рожденное для рабства. Если для Платона варвары – «по природе» враги, то для Аристотеля варвары не только таковы «по природе», но, более того, они «по природе» рабы. «Варвар и раб по своей природе понятия тождественные» [3, 1252b].

Следует отметить роль захватнических войн при рабовладельческом строе: пленные составляли основные человеческие ресурсы рабства. Захватнические войны – необходимое условие существования рабовладельческой демократии. По Аристотелю, эллинский род, сохраняя свободу, пользуется наилучшим государственным устройством и способен властвовать над всеми [3, 1327b]. Афинянин Исократ, обращаясь к Филиппу Македонскому, говорил: «Позорно допускать, чтобы Азия пользовалась большим благополучием, чем Европа, чтобы варвары были богаче эллинов...» (цит. по: [8, с. 29]). Демократия вовсе не исключает империализма, построенного на расизме, скорее предполагает его («Несите бремя белых...», – уже в новое время писал Р. Киплинг). «Империализм – это чистая цивилизация. В этой непреложной формуле проявляется судьба Запада» [16, с. 170].

Античная демократия, как это ни парадоксально, возникает на основе изначального неравенства и создает неравенство, империя людей

уравнивает; демократия строится на изначальном разделении людей, империя людей, так или иначе, объединяет. Можно даже сказать, что античное рабовладение и демократия, основанная на рабстве, являлись не закономерным этапом (стадией, формацией) в истории человечества, а скорее исключением из правил, тупиковой ветвью его развития.

Александр не был греком, и у него вовсе не было естественной причины принимать как само собой разумеющееся непримиримое деление людей на две расы: расу греков и негреков, тех, кого греки именуют варварами. А. Боннар считает, что Александр был воспитан в духе «высокого греческого гуманизма, открытого для всех людей без всяких ограничительных, сегрегационных условий, единого гуманизма, который шел от Гомера к Аристофану и который предшествовал националистическому умопомешательству конца V и IV века до н. э.» [4, с. 213]. Хотя, все же, представляется достаточно проблематичным существование «единого гуманизма» – здесь А. Боннар, скорее всего, идеализирует греков, но все же показательно, что то, что Боннар называет «националистическим умопомешательством» – явное осовременивание истории – приходится именно на время становления и расцвета классического рабовладельческого общества и, соответственно, демократии, власти демоса – так сказать, если позволительно такое сравнение, античной буржуазии, вернее, античного мещанства.

«Расистскую теорию, ставшую традиционной и внедрившую в душу эллина представление о непроходимой пропасти между греками и варварами, Александр заменяет – и это одна из самых смелых и плодотворных революций, какие знала история, – новым понятием человечности» [4, с. 215]. Здесь Боннар либо сам себе противоречит (а как же упоминавшийся ранее «единый гуманизм»?), либо употребляет термин «революция» в его изначальном значении как возврат (само слово «революция» от позднелат. *revolutio* – поворот, переворот уже даже этимологически означает «возвращение»); но так или иначе, для Востока это не было революцией, Восток эту революцию пережил значительно раньше. «Вы, эллины, вечно останетесь детьми, и нет среди эллинов старца! ...Все вы юны умом, ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени» [9, 22b].

Что царь, воспитанный в греческом духе, доверяет местным уроженцам, варварам, и удостоивает их своей дружбы, что он принимает самых знатных персов у себя при дворе и за своим столом, что он жалует им важные должности в управлении и в армии – вот что возмущало македонян и греков, которые чувствовали себя униженными [4, с. 210–211]. Аристотель в одном письме, адресованном им Александру, советует монарху: обходиться с греками как подобает отцу, а с варварами – как

подобает господину, первых считать друзьями и близкими и пользоваться вторыми, как пользуются животными или растениями. Для Александра же, твердо сопротивлявшегося в этом пункте мнению учителя, это вовсе не «по природе» – деление на греков и варваров. В этом деле рождение и кровь ничего не значат; мы становимся теми и другими «по культуре». Александр не поступал так, как Аристотель ему советовал, чтобы он держал себя с греками как отец и с варварами как господин. Разрыв Александра со своим учителем, по-видимому, был результатом отказа признать природенные различия между греками и варварами (см.: [4, с. 220]).

«Слияние народов в общем согласии, слияние через согласие, осуществляемое благодаря личной власти правителя. Такова мысль, которая вначале казалась мыслью, имеющей большое политическое значение... Она была нова в Греции и отражала важный момент – выход за пределы режима города-государства, режима, который пришел в негодность (или, точнее, который никогда не был устойчивым). Александр стремился посредством слияния объединить своих разнохарактерных подданных, примирить друг с другом греков и варваров. Новизна для человека, впитавшего эллинистические идеи, исключительная» [4, с. 210].

«Эта дань дружбе, воплощенная в движении, несущем смерть, не есть ли уже схематический набросок подлинного братства, который перед лицом общей необходимости умирать объединяет всех людей в единое сообщество греков и варваров, друзей и врагов?» Именно к этому братству, по словам А. Боннара, с самого начала, еще не осознавая этого, и стремился Александр в течение всей своей жизни. Боннар усматривает причины этого в побуждениях, «которые хотелось бы назвать романтическими, если бы не боязнь анахронизма этого выражения» [4, с. 214–216]. Александр, по словам О. Шпенглера, «был мечтателем, так и не очнувшимся от сна», «жизнь Александра была чудесным опьянением, грезой, в которой еще раз воскресал гомеровский век» [16, с. 534, 552]. Но «его деятельность, не лишенная смысла, сразу же дала его преемникам новый способ объединять людей и управлять обществами: это было новое государство, возглавляемое монархом» [4, с. 186].

Империя – не одна из возможных форм устройства общества, а особая имперская сущность, которая пронизывает собой все срезы бытия. Империя – это, прежде всего, конгломерат различных этносов, традиций, форм мышления, рождавших разнообразие форм поведения. Фундаментальный принцип империи – принцип разнообразия, полифонии. Империя лишь задает единое «пространство нормы». Для империи главным есть интеграция отдельных «суверенных» по своим ценностям этнических, территориальных и т. д. групп в единую систему. На деле попытки такого переустройства могут привести лишь к двум

результатам: либо дезорганизация и крах одной системы – или оригинальный синтез, который ведет, однако, к возникновению третьей системы, не сводимой к двум другим. Именно к такому синтезу стремился Александр. Здесь неприменимы принципы демократии, выработанные в полисе, где буквально все знали друг друга и где демократия как таковая только и возможна.

«Античный человек не мог быть завоевателем по внутренней причине, несмотря на поход Александра, который, будучи романтическим исключением, да и самим фактом внутреннего сопротивления участников, попросту подтверждает правило» [16, с. 522–523]. Возможно, но хотелось бы добавить: не завоеватель, но колонизатор. Империи эпигонов строятся не по принципу объединения народов завоеванных земель, как к тому стремился Александр, а, скорее, по давно известному грекам принципу колонизации. В более близкое нам время преимущественно по первому принципу строилась Российская империя, по второму – Британская; по первому принципу осуществлялось освоение европейцами Южной Америки, по второму – Северной.

После смерти Александра цивилизация, уже клонившаяся к своему упадку, гибнет. Новая цивилизация – эллинистическая, во многом продолжала старую греческую цивилизацию. Древние страны вошли в круг эллинистической цивилизации. В их плоть внедрялись колонии, организованные по типу эллинского полиса. Греческие города вырастали, как грибы, среди чужой им сельской местности. Прочно господствовал дух цивилизованного, уверенного в себе космополитизма. Воздух мирового города словно сам собой снимал с каждого явления налет местного и почвенного, специфически «восточного», вводя в некий универсальный ряд [1, с. 11–14]. Л. Н. Гумилев говорит о химере – фальшивой этнической общности, попыткой искусственно, политическими или более широкими, социально-культурными способами, сформировать этнос и показывает неизбежность ее распада (см.: [5]). «Поистине этот порядок, установленный монархом, очень близок к беспорядку. Через некоторое время он выявит свою бесплодность, подобно анархии» [4, с. 226]. Это было следствием неудержимого натиска греческого начала, на долгие века перехватившего инициативу. Позиция восточного начала долго оставалась оборонительной. Оно или уходило с поля битвы за культуру в консервативную область быта и культа, или принимало навязанные ему условия игры [1, с. 16–17]. Это уже результат правления эпигонов – македонян и греков, которые еще при жизни Александра возмущались его отношением к варварам. Они нарушили принципы империи, следуя больше указаниям Аристотеля, чем идеям Александра.

Но импульс, заданный Александром, воплотился в христианстве,

где «нет ни эллина, ни иудея», но все «рабы Божьи». Христианство носит синкретический характер, оно впитало в себя как восточные, так и греческие начала (см.: [7]). Но в христианстве проявилась самобытность Востока. «Оно так решительно потребовало переоценки ценностей эллинизма, что людям греко-римской цивилизации приходилось, принимая новую веру, смиряться перед восточными «варварами», идти к ним на выучку» [1, с. 17]. Само слово «эллин» становится одиозным синонимом «язычника».

Формирование единого культурного пространства – объективная тенденция развития мирового сообщества. Мотив единства человеческого рода, стремление к единению с другими общностями, пронизывает всю историю человечества. Но в реальной истории контакты между культурами чаще всего происходят в форме противостояния, экспансии, подавления одной культурой другой. Но, так или иначе, контакты между культурами и их взаимодействие неизбежны. Как писал С. Л. Франк, восприимчивость к общечеловеческому, потребность к обогащению извне, есть в народе, как и в личности, признак не слабости, а, напротив, внутренней жизненной полноты и силы [13, с. 459].

В новое и новейшее время происходит охват мира западной цивилизацией, приобретший, однако, форму экспансии. Распространения западной цивилизации по всему миру поставило под угрозу традиционные устои многих народов и в конечном счете привело к распаду вековых политических и хозяйственных связей. Складывается особый тип общемировой культуры, имеющий в основном западное происхождение. Сформировалась идея европоцентризма, противопоставления Европы и всего остального мира как один из базовых принципов нововременной культурной парадигмы. Новое время чаще и охотнее обращалось за политическими рецептами именно к Аристотелю, а не к Александру. Оппозиция «мы–они» имеет универсальный характер, ибо любая группа людей, любое общество осмысляет себя в противопоставлении другим группам людей и другим обществам. Однако мифологический взгляд на вещи имеет свою специфику. Он проявляется в том, группа, объединяемая местоимением мы, осмысляется не просто как одна из многих, но как единственная в своем роде, а те, кто ей противопоставляются, наделяются звериными или демоническими чертами. Именно такое архаическое осмысление оппозиции «мы–они» актуализируется в политической мифологии XX в.

1. Аверинцев С. С. От берегов Босфора до берегов Евфрата: литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э. // От берегов Босфора до берегов Евфрата.– М., 1987.
2. Андреев Ю. В. Античный полис и восточные города-государства // Античный полис.– Л., 1979.

3. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения: В 4-х т.– Т. 4.– М., 1984.
4. Боннар А. Греческая цивилизация.– Т. 3.– М., 1991.
5. Гумилев Л. Н. География этноса в исторический период.– Л., 1990.
6. Дьяконов И. М., Якобсон В. А. «Номовые государства», «территориальные царства», полисы и «империи»: проблемы типологии // Вестник древней истории.– 1982.– № 2.
7. Кошеленко Г. А. Древнегреческий полис // Античная Греция. Становление и развитие полиса: В 2 т.– Т. 1.– М., 1981.
8. Оргиш В. П. Истоки христианства: культурно-исторический генезис.– Минск, 1991.
9. Платон. Тимей // Платон. Сочинения. В 3-х т.– Т. 3. Ч. 1.– М., 1971.
10. Поршнев Б. Ф. Социальная психология и история.– М., 1979.
11. Сапронов П. А. Культурология: Курс лекций по теории и истории культуры.– СПб., 1998.
12. Строецкий В. М. Полис и империя в классической Греции.– Нижний Новгород, 1991.
13. Франк С. Пушкин об отношениях между Россией и Европой // Пушкин в русской философской критике. Конец XIX–первая половина XX в.– М., 1990.
14. Фролов Э. Д. Рождение греческого полиса.– Л., 1988.
15. Чанышев А. А. История политических учений. Классическая западная традиция (античность–первая четверть XIX в.).– М., 2000.
16. Шпенглер О. Закат Европы.– Т. 1.– М., 1993.
17. Ясперс К. Смысл и назначение истории.– М., 1991.

*Анна Мисюн*

## ОТ ОЛИМПЦИИ К ТЕАТРУ: ПОИСКИ НОВЫХ СОЦИАЛЬНЫХ РЕГУЛЯТОРОВ КЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ

В эпоху системного кризиса культуры *актуальным* представляется рассмотрение трагедии как механизма и нового социорегулятора культуры классической Греции. Сознанием, художественно открытым трагическим театром, греческая культура включена в историческое сознание. Отчетливо распознается трагическое недоумение в иронии Сократа, под взглядом которого все сущее оказывалось чреватой шутилой мыслью. Платон начинал как трагик и закончил построением государства как «истинной трагедии». Продуктивной может быть попытка рассмотрения философии Аристотеля в контексте его «Поэтики» и, в частности, учения о трагедии. Если изъять свет трагедии из античной культуры, она распадется на мертвые слои «нищанской» архаики и «винкельмановской» классики. Слышат ли в ней пьянящую песнь «про древний хаос, про родимый», извлекают ли из нее поучительный урок относительно сверхчеловечески умного порядка вещей, – оба «образа античности» по-разному выражают общую тягу современного человека уклониться от сознания, соответствующего тому, что было открыто древнегреческой трагедией.

Хотя Аристотель и утверждает, что она родилась из «импровизации и забавы» [4, с. 1069], отчетливо видно различие в значении этих слов в культурах античности и современной нам. «Забава», «досуг» (*διαγωγή* – буквально «времяпровождение») в аристотелевской концепции противоположности труда и свободного времени – важнейший эстетический и воспитательный элемент. Аристотель в «Политике» говорит о том, что досуг есть начало всего и им необходимо научиться пользоваться, как делали это предки. Досуг предпочтительнее труда и есть цель последнего [3, с. 50–51], поскольку включает в себя счастье и блаженство, дарованное людям богами. Поэтому ясно, что для умения пользоваться досугом нужно кое в чем воспитаться, кое-чему учиться, а именно тем вещам, которым учатся не из необходимости, ради труда, но ради их самих. И поэтому предки причисляли *музыку* к *παιδεία* – воспитанию, формированию, образованию – как нечто, в чем нет ни необходимости, ни пользы, подобно чтению и письму, но что служит единственно использованию свободного времени [3, с. 48]. При этом надо иметь в виду, что слово «музыка» (*μουσική*) означает в греческом языке гораздо больше, чем в наше время. Оно не только включает в себя наряду с пением и инструментальным сопровождением также и танец, но и охватывает вообще все искусства и знания, которые подвластны Аполлону и музам. Они называются мусическими в противоположность

пластическим и механическим искусствам, лежащим вне владений муз.

Мусическое тесно связано с культом, а именно с праздниками, в которых и заключена его функция. Пожалуй, нигде взаимосвязанность культа, танца, музыки и игры не описана так прозрачно, как в «Законах» Платона. Боги, говорится там, «из сострадания к человеческому роду, рожденному для трудов, установили, взамен передышки от этих трудов, божественные празднества, даровали Муз, Аполлона, их предводителя, и Диониса как участников этих празднеств, чтобы можно было исправить недостатки воспитания на празднествах с помощью богов, ибо через это божественное соучастие между людьми вновь восстанавливает порядок вещей» [17, с. 117].

Сфера свободного от физического труда, традиционно в античности понимавшегося как наказание богов, времени была в классическую эпоху чрезвычайно широка. Не как труд воспринималась всякая интеллектуальная деятельность – от управления государством (что в большинстве полисов не оплачивалось и считалось делом чести и социального достоинства, лишение этого права расценивалось как общественная казнь) до занятий математикой и философией. Известны упреки в адрес софистов в том, что они за свои уроки берут деньги, превращая интеллектуальные занятия в поденный труд [2, с. 213]. Как дело воспитательно и эстетически значимое рассматривалось и развитие тела. Во-первых, телесные упражнения трактовались как существенный элемент, обеспечивающий силу и безопасность полиса, поскольку он гарантировал физическую подготовку членов военного ополчения. Во-вторых, они связывались с лишенным утилитарности представлением о том, что совершенное гармоническое развитие телесных и духовных качеств является одной из целей коллектива свободнорожденных. Физическая красота тесно связывалась с духовной красотой и доблестью, входя в то понятие калокагатии (прекрасно-доблестного), которое зародилось еще в архаике как аристократический идеал гармонии. Позже в преобразенном виде он продолжал составлять одну из основ этико-эстетического идеала совершенного человека-гражданина эпохи классики. Именно возникшие в 776–773 гг. до н. э. как общеэллинические Олимпийские игры, по которым велось и летосчисление, в эпоху поздней архаики и ранней классики выполняли функцию объединения разрозненных полисов в единое культурное пространство – Элладу.

Слабость социальной регуляции полиса, вынесения из сферы официального в сферу досуга значительной части творческой деятельности, высокий уровень пассионарности требовали механизма контроля общества над поведением индивида. Формы, которые принимает этот контроль, весьма разнообразны, причем важно, лежит ли центр тяжести на повседневном контроле коллектива над поведением

его члена, когда решающее значение имеют одобрение или неодобрение каждого конкретного поступка, или в основу механизма регулирования поведения кладется внедряемая в ходе воспитания система интериоризованных норм, следование которым должно, в первую очередь, обеспечивать соответствие поведения человека сложившимся стандартам. В англо-американской литературе первый вид регулирования в обществе поведения индивида часто называют shame-culture (нарушитель должен испытывать стыд), а второй – guilt-culture (нарушитель должен чувствовать свою вину) [22, p. 23 ff.]. При всей сложности выявления в каждом случае типа социальной регуляции, можно утверждать общее господство контроля на основе подражания и внешних санкций, т. е. shame-culture, в культуре раннегреческого общества и, в особенности, в аристократической среде, для которой создавались гомеровские поэмы. Оценка коллектива, к которому принадлежал человек (и более узкого и более широкого), в эпоху архаики и ранней классики была регулятором поведения индивида во всех его проявлениях, а не только в плане выработки жизненных принципов.

С другой стороны, древнегреческое общество принадлежало к категории обществ, в которых особое значение имела установка индивида на то, чтобы превзойти окружающих в достижении своих жизненных целей. Подражая гомеровским героям, аристократы архаики и ранней классики добывали личную славу, прославляли свой полис (и таким образом его установления в области культа, социальной практики, системы воспитания – политики в целом, – т. е. его культурную модель) и утверждали его превосходство. В Олимпийском состязании снималась значительная часть агрессии, уровень которой был довольно высок в античности. Поэтому Олимпийские игры были так высоко чтимы и даже в период войн не прекращаемы. Олимпионики почитались как герои, и им первым из смертных начали ставить именные памятники на священных местах в родном полисе героя или в общегреческих святилищах. Известны факты обожествления некоторыми полисами многократных победителей общегреческих и местных агонов, вроде Панафинейских, Никейских или Ахилловых дромов на Тандре. Состязания в силе и красоте между представителями фил среди мужчин проходили в Афинах во время Великих Панафиней и празднеств в честь Тесея [1, с. 334–335]. Такие же состязания проводились и в Элиде, и даже среди греков, сражавшихся при Платеях [7, с. 457]. Вообще, существовала масса разнообразных состязательных традиций: от состязания в питии вина во время праздника Хоев в Афинах до агонов Главной проблемой греческой классики становится поиск алгоритма сосуществования мира (как Полиса, так и Космоса) и человека, способного этот мир поддерживать и развивать. Вокруг этой оси

напряжения и организовывалось культурное пространство Древней Греции. Эта проблема лежит в основе размышлений античных философов, историков; она реализуется в сложнейших коллизиях активной политической жизни полиса; ею пронизано классическое изобразительное искусство и архитектура, всегда соразмерная человеку; попытка же ее разрешения порождает театр. Поиски новой социорегулирующей системы приводит к осмыслению гармонии человека с миром, в конечном счете, счастья, как основной культурной проблемы.

Всем формам творчества в этот период свойственно чрезвычайно быстрое формообразование и достижение в предельно короткие сроки высокого уровня развития. Причина этого эволюционного скачка заключается в том, что само это развитие проходило в сфере игры с присущими ей агоним, престижностью победы вне зависимости от ценности приза и утилитарности открытия (установления рекорда и т. д.), увеличенной скоростью обучаемости в процессе игры, заимствования у соперника более удачных приемов и т. п. Трагедия возникает в пространстве игры, досуга, дарованного богами для сохранения порядка вещей, когда в Афинах триединая хорея – музыка, пение и танец – соединилась с эпической поэзией. В Афинах возникновение театра шло естественным путем – из почти шуточных состязаний в рамках дионисийских праздников. В программу празднеств, изначально входили состязания как в физической ловкости, так и в остроумии и красноречии.

Самым ярким и крупным праздником Афин были Великие Дионисии, значение которых особо возросло, когда в середине VI в. до н. э. тиран Писистрат, поддерживавший в своей политике народные культы и обычаи, сделал Великие Дионисии официальным всенародным праздником во всей Аттике, вторым по важности после Панафинейских торжеств. Дионисии носили политико-религиозный характер, и именно они дали мощный импульс развитию драматической поэзии и театра в Греции. В последний, шестой день праздников оглашали результаты состязаний и раздавали награды – сначала только поэтам, авторам наиболее понравившихся произведений, но впоследствии стали награждать и хорегов – состоятельных граждан, на свои средства организовавших и подготовивших хор для трагедии; а с развитием вкуса публики, становлением техники актерской игры и понимания красоты и важности последней для трагедии – и актерам (на Афинских Дионисиях – с 446, на Ленеях – с 420 и для комических актеров с 307–306 гг. до н. э.).

В атмосфере состязания трагедия за десять лет становится популярнейшим зрелищем афинян. Уже Фриних (511–479 гг. до н. э.) совершил перелом в этом развитии: он писал трагедии на мифологические и исторические сюжеты, как «Падение Милета» и «Финикиянки». В драматической форме зрителю было предложено не развлечение, а

размышление над действиями современников. Это произвело на зрителей огромное впечатление: весь театрон рыдал, и на автора был наложен штраф в тысячу драхм за нарушение праздничного настроения [7, с. 517]. Но все же Фриних был признан победителем. Народ готов был теперь не развлекаться в театре, а использовать досуг для того, чтобы «кое-чему научиться». Именно такой подход и дал повод Аристотелю в «Поэтике» заметить, что «поэзия философичнее и серьезнее, чем история: поэзия говорит об общем, история – о единичном» [4, с. 1077].

Одновременно идут два процесса: становление театра как сложного полисемантического и синтетического искусства и становление театра как сферы, в которой полис переосмысливал себя. Тяготеющая к демонстративности, сложная жизнь эллина перешла на оркестру. Человек, с его взаимоотношениями с богами и полисом (трагический хор), предстал перед другим полисом – зрителями. Народ с появлением действия, которое его втягивает (хотя бы для того, чтобы судить состязание), и становится «театроном» (от *θεαωμιαι* – гляжу, смотрю), лишь позднее это название переходит на весь комплекс сооружений.

В 499 г. до н. э. площадку для зрелищ переносят к подножию южного склона Акрополя (между холмами ареопага и народного собрания) и заменяют временные деревянные скамьи амфитеатром сидений, высеченных в камне. И. Ильин [10, с. 166–167] указывает на то, что таким образом объектом созерцания, рассмотрения становится не только трагедия, но и народ сам для себя, что тоже становится составной частью действия. В кратчайшие сроки в театре выстраивается определенная структура самодемонстрации и самосозерцания народа. В первом ряду Афинского театра Диониса на 67 высеченных в камне стульях размещались «социально престижные» персоны – те, кто имел право проэдрии, т. е. право сидеть на первых местах. Речь шла о жреце бога Диониса (глава культа и театрального действия), высших должностных лицах, жрецах других культов, представителях иностранных государств, судьях на всякого рода состязаниях и, наконец, об осиротевших детях героев, павших в боях за отечество. Роль театра как места самодемонстрации полиса нашла свое отражение и в том, что калекам, даже если увечья были получены в боях за интересы полиса, запрещалось присутствовать в театре под благовидным предлогом – охранения граждан от неприятного зрелища человеческих уродств. Театр, в котором над всем действием на оркестре-проскенионе возвышается народ, в театлоне становится своеобразной формой самоагитации народа, что находит отражение в дидаскалиях (списки победителей в драматических состязаниях) того времени, в которых победители перечисляются в следующей последовательности: фила, хорег, поэт, актер.

Трагедия вырабатывает и новый алгоритм коллективного

сотворчества. С одной стороны, выделяется личность автора-профессионала. Трагедиографы со времен Эсхила пишут для актера, а не для себя. Эсхил, который, по-видимому, играл и сам, введя второго актера, пользовался услугами вошедших в историю Ликимия, Клеандра и Минникса. Софокл, у которого был слабый голос, выступил лишь в двух ролях: царевны Навсикаи и прорицателя, играющего на лире; как с протагонистами же Софокл предпочитал работать с Клейдемидом и Тлеполемом. Сам лично не игравший Еврипид, чаще всего писал для Кефисофонта [5, с. 3–8]. В первые десятилетия существования трагедии драматурги должны были сами готовить актеров, обучая их манере игры и прочтения произведения. Так своеобразно продолжилась древняя аристократическая традиция подготовки атлетов. Рост престижности трагедии и актеров, в ней выступавших (часто протагонистами были известные ораторы, политические деятели, талантливые молодые начинающие драматурги [5, с. 368]), в том числе и через учреждение награды в агоне, приводит к тому, что в Афины к середине V в. стекаются талантливые актеры со всей Эллады.

Здесь полис создает своеобразную модель взаимоотношения со свободным бесправным населением. Метеки и чужестранцы не обладали в античном мире полнотой прав; даже в случае нарушения их имущественных прав, надругательства над ними и их семьей, они не могли обратиться в суд или магистратуры с жалобой. Старинная аристократическая традиция дружбы, побратимства и взаимных услуг, трансформировавшись в систему проксений, была единственной защитой для неграждан в чужом полисе: защиту от имени полиса брал на себя «побратим»-проксен. Единственным исключением из общих полисных правил были представители профессионального жречества (но таковым было только дельфийское и коллегия Мойр) и члены Олимпийской судейской коллегии, которые почитались неприкосновенными в любом полисе. В Афинах, из-за того, что театральные постановки были частью культа, актеров, к какой бы актерской артели они не принадлежали, провозглашают «художниками бога Диониса» или «сотрапезниками Аполлона». Им даруются привилегии: освобождение от денежной повинности, гарантия личной безопасности, обеспечение продуктами питания в неурожайный год и т. п. Но в то же время, как и на служителей культа, на них возлагались телесные наказания, от которых были застрахованы все граждане полиса, в случае оплошности во время представления (если того пожелает публика) [5, с. 21–23]. Уже с V в. до н. э. театр начинает выполнять формообразующую функцию в культуре.

Важную роль в ранней трагедии играл хор. И если праздничные хоровые состязания в древних Дионисиях были непрофессиональными

и во многом импровизационными (на основе мифологического текста, конечно), то авторская трагедия, с зафиксированным текстом, требовала серьезной подготовки хора, который у Эсхила состоял из 12, а у Софокла и после из 15 человек. И здесь полис вырабатывает модель коллективной творческой работы. Архонт-эпоним и особая выборная комиссия предлагали каждому кандидату его хорегу – кого-либо из зажиточных граждан, кто при условии освобождения от налоговых обязательств перед государством способен был на собственные средства осуществить театральную постановку. Иногда хорегу вызывались сами поставить трагедию своего друга или уважаемого ими автора (например, как это было в случае с Периклом и Софоклом). Хорег брал на себя часть забот о спектакле: подбирал хор, нанимал помещение для репетиций, заказывал костюмы, маски и реквизит, нанимал постановщика – дидаскала, работавшего с хором, музыкантов – флейтиста и кифареда и т. п. Разумеется, хорегия была обременительной в финансовом отношении, но при этом и социально почетной. Среди мотивов такого отношения к этой литургии не последнюю роль играло тщеславие – надежда победить в агоне. В постановке трагедии отрабатывались новые стереотипы взаимоотношений в коллективном творчестве, с одной стороны, и снималось социальное напряжение – с другой. Часто свое участие в подготовке к постановке аристократы использовали в защитных речах на процессах против наиболее пассионарных слоев общества [13].

Одной из основ трагедии Аристотель считал *мысль*, трактуя ее как «то, в чем говорящие доказывают что-либо или просто высказывают свое мнение» (Poet., IV, 1450a) [4, с. 1072, 1092]. Вырабатываемая трагедией новая модель поведения – навык выслушивать до конца, обсуждать выслушанное и только потом принимать решение по поводу победившего или проигравшего (как это было при судействе в театральных агонах) – переносится на политическую практику Афин, а отсюда и во всю Элладу. В V в. до н. э., как сообщает Фукидид в своей «Истории» (VIII, 93, 1), народное собрание спускается с холма Пниска в театр Диониса. Такое развитие исторической реальности приводит к тому, что место, на котором выступал актер, отделившийся от хора, получает название «логейон», т. е. трибуна для оратора. Интересно в этом контексте проследить развитие и художественное совершенствование речей ораторов, на выступления которых, как в театр, теперь начинает ходить молодежь. Андокид, например, утверждал, что молодые люди, беря пример с Алкивиада, проводят время не в гимназиях, а в судах, привлекаемые искусными речами, которые там произносятся [16, с. 76]. Сам же Алкивиад неоднократно побеждал как хорег и был другом как Софокла, так и Еврипида. Фразы из трагедий Еврипида не только цитировались в повседневной жизни гражданами, но употреблялись в речах политиков

и даже философов (напр., Аристотель его цитирует в «Политике», «Афинской политике», «Риторике» и др.). Представляется, что размещение народного собрания в театре Диониса, театрон которого был обращен к Акрополю, также повлияло на развитие этого архитектурного комплекса. Если проследить, как шла перестройка Акрополя, то мы заметим, что первыми были отстроены Парфенон (447–437 гг. до н. э.) и Пропилеи (437–432), просматривающиеся из театра Диониса, а затем, по мере выпадения из поля видимости – малый храм Ники (425–424) и Эрехтейон (421–405). Удивительно, что никто из историков античной архитектуры не обратил внимания на этот факт.

В V в. до н. э. трагедия становится не сугубо аттическим, но общегреческим явлением, наподобие Олимпийских игр, а это говорит о том, что проблемы, поднимавшиеся в трагедии были не исключительно аттическими, а общегреческими; язык мифа и архетипов, способ психологической и лингвистической реализации героев трагедии были понятны всем эллинам, находились в общем семиотическом пространстве. Мы уже упоминали выше о том, что актеры происходили из разных полисов Греции. Но и трагедиографы тоже не всегда были уроженцами Афин. Среди тех, чье творчество не дошло до нас, икарец Феспис, Гераклид Понтийский, выходец из Флиунта Пратинас, милетец Фриних, Ион с о. Хиос, сицилийский тиран Дионисий и т. д. Из великих трагедиографов лишь Еврипид был афинянином: Эсхил происходил из Элевсина, а Софокл – из Колона (правда, оба они уроженцы аттических демов). Общим для Эллады стало и построение огромных театров, в которых также проходило и народное собрание. Театры строились повсеместно, даже на краю эллинской ойкумены, каким было Северное Причерноморье: в Ольвии, Никее, Тире были свои театральные здания, которые постоянно ремонтировались и расширялись, вплоть до I–II вв. н. э., о чем свидетельствует эпиграфический материал этого региона [12, с. 228–234; 21]. К числу самых грандиозных построек Великой Греции относились театры Эпидавра (40 тыс. мест), Мегалополиса (44 тыс.), Приены, Эретрии, Оропы, Эфеса [6, с. 365–366].

**Выводы:** театр с V в. до н.э. начинает выполнять функции поддержания общегреческого культурного пространства, которые до этого осуществляли ристалища. Общие смыслы и знаки, интериоризированные стереотипы поведения, модели осуществления прямой демократии распространяются с помощью аттической трагедии по всей Греции. Трагический театр стал, по сути, первым из тех механизмов культуры, которые были призваны снимать социальное напряжение, вызванное главным противоречием античной культуры – противоречием между интересами полиса и частными интересами составлявших и развивавших его индивидуальностей. В своем

функционировании на всех уровнях трагедия отражает и демонстрирует это противоречие: агон (диалог) между первым и вторым актерами на просценионе, между просценионом и орхестрой (актером и хором), между игровым пространством и театроном (трагедииографом как автором и народом как судьями). Более того, за пределами здания театр не заканчивался (да и начинался он за пределами здания). Шедшая почти полгода подготовка к постановке, когда активно обсуждалось содержание трагедии многочисленными участниками, заканчивалась многодневным обсуждением увиденного в театре на симпозиумах, в портиках агоры, в софистских и риторских школах. Нарративная, устная, публичная культура античности питалась духовной пищей, преподанной трагедией, что в свою очередь развивало эту культуру. Трагическая амехания (бездействие) перед принятием решения, найденная еще Эсхилом как художественный прием, превращается постепенно в политическую практику народного собрания, приучая сначала остановиться, подумать и лишь потом принимать решения, действовать. Снимая высокий уровень агрессии в обществе, трагедия приучает общество к диалогу, обсуждению, выслушиванию.

1. Аристотель. Афинская полития // Политика. Афинская полития.– М., 1997.
2. Аристотель. Никомахова этика. // Сочинения в 4 тт.– Т.4.– М., 1984.
3. Аристотель. Политика// Сочинения в 4 тт.– Т.4.– М., 1983.
4. Аристотель. Поэтика// Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории.– Минск: Литература, 1998.
5. Варнеке Б. В. Актеры древней Греции.– Одесса, 1919.
6. Винничук Л. Люди, нравы и обычаи.– М., 1988.
7. Геродот. История. В 9-ти кн. / Пер. Г. А. Стратановского.– М., 2001.
8. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.– М., 1986.
9. Доватур А. И. Рабство в Аттике в VI-V вв. до н. э.– Л., 1980.
10. Ильин И. А. История искусства и эстетики: Избр. статьи. – М., 1983.
11. Колпинский Ю. Д. Великое наследие Античной Эллады.– М., 1988.
12. Латышев В. В. Исследования об истории и государственном строе Ольвии.– СПб, 1887.
13. Лисий. Речи / Пер. СИ. Соболевского.– М., 1933.
14. Лосев А. Ф. Античная мифология в ее историческом развитии.– М., 1957.
15. Мисюн А.В. От мифа к трагедии (к проблеме развития рефлексии над мифом) // Сб. науч. трудов кафедры культурологии ОГПУ.– Вып. 4.– Одесса, 1999.
16. Ораторы Греции.– М., 1985.
17. Платон. Законы. // Сочинения в 3 тт. – Т. 3.– Ч. 2.– М.: Наука, 1968–1972.
18. Соколов Г. И. Олимпия.– М., 1980.
19. Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня.– М., 1992.
20. Эренберг В. Восток и Запад.– М., 1996.
21. Latyshev V.V. Inscriptiones antiquae orae septentrionalis Ponti Euxini. In 4 V. Petropoli, 1916.– V.1.
22. Reisman D. The lonely crowd.– New Haven, 1950.

*Григорий Палатников*

**ПОНТИЙСКИЕ МЕДИТАЦИИ**

*«Живописец привносит свое тело,—  
говорит Валери.— И в самом деле не  
ясно, каким образом смог бы писать  
картины Дух. Художник преобразует  
мир в живопись, отдавая ему взамен  
свое тело». М. Мерло-Понти [5, с. 13]*

Темой данной статьи является становление Византийской изобразительной традиции и, соответственно, ее связь с древнегреческой и средиземноморской культурами, их эстетическими установками. Любое культурологическое исследование тенденций развития изобразительного искусства, тем более, если оно охватывает анализ произведений, создание которых отдалено от нас на полторы тысячи лет, не может обойтись без эмоционально-чувственного переживания конкретной среды или специфики топоса, сформировавших внутреннюю пластику этих произведений. Именно поэтому автор счел необходимым включить в текст статьи свои наблюдения, описывающие природную среду, которая породила художественный мир этой культуры, и такое описание становится элементом осмысления образной ткани художественных произведений Византийского искусства.

\*\*\*

Конец октября. Море перестало быть курортной купелью и стало тем, чем ему и пристало быть,— стихией, с тугим теплым ветром и кипящим под солнцем бескрайним пространством расплавленного серебра, с тяжелым шумом падающим на мелководе. Волна за волной выплескивается на песок, шипя и пенясь уползает назад, до зеркального блеска вылизывая кромку пляжа. Постепенно остывая от жары, к краям горизонта оно приобретает искрящийся блеск металла.

Воображение уносит на Юг, откуда ветер гонит череду волн, чем ближе к Босфору, тем вода будет светлее, чтобы у пролива приобрести цвет густой синевы. Там на берегах древней Пропонтиды выросло и дало удивительные плоды искусство, возникшее на перекрестке Запада и Востока, там сложился Византийский миф, ставший неотъемлемой частью нашего сознания.

Достаточно трудно вообразить и целостно удержать в сознании чрезвычайно пестрый, разноголосый, многоплеменной мир, составляющий тело этой империи, ставшей наследницей Рима на Востоке, мир, где эллинистические традиции существовали одновременно с римскими и под сильнейшим влиянием древних восточных культур. Только этот мир мог дать ту среду, в которой с

наступлением христианской эры могло сформироваться искусство, бесконечно изменчивое в своих проявлениях, но обладающее при этом четкими, устойчивыми стилистическими признаками, позволяющими сразу идентифицировать произведение, относящееся к Византийской изобразительной традиции.

Во все исторические периоды Римская живопись – это все равно Греческая живопись. И если с этой позиции рассматривать Римскую живопись, ее помпейские и геркуланские памятники, то бросается в глаза изощренная пластичность образов. В неразрывном единстве с италийскими находится круг фаюмских произведений, возникших в другой культурной среде на основе устойчивой многовековой египетской изобразительной традиции. Фаюмский портрет в эллинизированном Египте воспринял чисто греческую пластичность образа. Экспрессивные лики Оранты из катакомбных росписей Рима находятся в кровном родстве с фаюмскими портретами, связанными с заупокойным культом, в их иератичном предстании сказывается тысячелетняя традиция уплощенной культовой живописи, в которую эллинистическая культура внесла чувственное переживание форм.

Оранты из катакомб Петра и Марцелина, а также изображения апостолов демонстрируют, как под влиянием изменения мировоззрения экспрессия развешествляет осязательность образа. Преобладает живописное начало, телесность растворяется, она живет в душе художника, в его вошедшей в плоть и кровь многолетней выучке, но отступает перед напором духовного переживания. Образ становится спиритуалистичным знаком веры как в катакомбной живописи конца 3–начала 4 века. В Константиновский период религиозный экстаз живописца порождает необычную для античной живописи свободу образования формы: широкими мазками, крупными пятнами цвета творится форма, имеющая аналоги разве что в искусстве 20 века. Примат живописного начала абсолютен. Мазок кисти формирует цветовые знаки, слагающиеся в цельный и возвышенный живописный образ. К этим монументальным образам примыкает изображение Тритона мозаичного пола “дома триумфа Диониса” из Антиохии, исполненного размашистой, уверенной рукой. Сотворенный образ чрезвычайно экспрессивен и свободен. Сдвиг в мировоззрении уже произошел, а форма еще не заострена в теологических догмах. Формирование нового искусства только началось.

Искусство переходных эпох – самое интересное, оно в потенции содержит много путей развития и дает произведения неожиданные, наполненные свежестью восприятия, пока одно из направлений не победило и не начало воспроизводить само себя, занимаясь только шлифовкой и совершенствованием уже готовых композиционных схем.

При разной степени объемности трактовки формы постоянным

остается необыкновенно тревожный взгляд, дающий почувствовать всю двойственность бытия этих изображений людей и Богов. Если в античном искусстве торс выявлял жизнь тела, то в искусстве перехода от одной формы сознания к другой мы имеем эллинистическую чувственность трактовки формы, вступающую в контраст с духовной наполненностью образа – и только лица с тревожными, то вопрошающими, то всеведущими глазами смотрят на нас со стен или дощечек Фаюмских погретов. Духу тяжело и неудобно в этой темнице тела, и понадобится длинная дорога, чтобы тело стало восприниматься храмом для души.

И вот, имея такой великолепный пластический строй, такое изумительное соотношение линейно-пластической конструкции с духовной наполненностью образа, когда душа, живущая в этих телах, рвется наружу через распахнутые окна глаз, не удовлетворяясь своей совершенной живописной материей, можно сказать, что с этой точки и начался отсчет времени нового искусства.

Формирование византийской иконографии началось, по Н. П. Кондакову, с первых рукописных кодексов, где основной была роль мастера шрифта, т. к. он выбирал сюжеты для иллюстрирования и размечал для них, а также для декоративных элементов и инициалов, места [3]. Происходит процесс богословского утверждения сюжетов миниатюр и орнаменталистики книжных украшений, носивших также богословский характер. Некоторые иконографические схемы принимали устойчивый характер, другие отвергались и никогда больше ни в одних рукописях не встречались. Соответствие изображения слову было абсолютным. Так складывалась сюжетная иконография. Пластической же иконографии предстояла долгая эволюция.

Можно предположить, что бесконечно повторяющиеся буквы в строке, несущие смысл божественного Слова, где буква – одномасштабная и модульная страница священного текста, где буква – часть божественного Слова, нашли в сознании византийцев соответствие с кубиком мозаики, где кубики цвета складываются, присоединяясь один к одному, в большой свет истины. Кубики – частицы света, ткущие ткань божественной истины, которая и есть свет. Вероятно, эта аналогия сделала мозаику излюбленным материалом Византийской живописи, и если умопостигаемый свет овладевает душой верующего, то и чувственно земной свет, воспринимаемый умным зрением, наполняет сознание бесконечной мудростью Творца.

\*\*\*

Дорога петляла среди древних холмов, поросших апельсиновыми рощами. Был март, время цветения, и воздух был пропитан апельсиновыми запахами. Иногда дорога взбегала на холм, и было видно, как холмы плавно понижаются к Северу, в сторону моря. Дожди еще

шли, со Средиземного моря наплывали темные гряды облаков, взрывающихся грозой и проливавшихся ливнем, ливень переходил в мелкий дождь, а когда дождь заканчивался, холм обволакивал тонкий прозрачный туман, от которого запахи становились еще сильнее и гуще.

Мы ехали в Ципори, и пока машина взбиралась на холмы или петляла между ними, апельсиновый ветер проникал через опущенное стекло и гулял по салону. Это воистину страна апельсинов – апельсиновый рай. Удивительно, почему этот плод не упоминается в Библии. Был март, воздух от непрерывных дождей был прохладен. Не верилось, что это Палестина – страна, иссушенная солнцем, совсем рядом Африка и высушенные жарой степи Сирии. Но дожди все шли, хотя, может, они не уходят дальше приморской Галилеи. Удивительно, почему у Булгакова месяц Нисан удушливо жаркий, или для создания мощного образа последних дней Иешуа Булгакову нужна была эта душная, все сжигающая жара, а может быть, в каменистой Иудее все иначе, и месяц Нисан там невыносимо жарок.

\*\*\*

Ципори впервые встречается в эллинистических источниках в 103 г. до н. э. Одно из первых письменных упоминаний о городе появляется у Иосифа Флавия в «Иудейских древностях», где он пишет о попытке наследников Александра Македонского захватить город. В 63 г. до н. э. Израиль завоевывают римляне, а в 58 г. до н. э. они провозглашают Ципори столицей Галилеи. С этого времени начинается письменная история этого города.

Римляне называли его Сепфорис. После разгрома восстания Бер-Кохбы Андриан распорядился переименовать город в Деокесарию. Но это название прижилось только на монетах, которые чеканили в Ципори, и город продолжали именовать его еврейским именем. Царь Ирод и его сын Ирод Антипа переносят сюда свою столицу. В 4 в. н. э. Ципори вошел в состав Византийской империи.

\*\*\*

Много можно написать, сидя у моря. Зачем бабочке-капустнице летать над кромкой воды и песка, где волна превращается в пену, ритмически вылизывая берег до зеркального блеска, откатываясь назад... и... через мгновение возвращаясь обратно. И так из века в век. Недаром предание усадило слепого певца на берег, в этом мерном падении воды на сушу в разное время года и в разную погоду – весь Гомер.

\*\*\*

Краски Ципорских мозаик сочны, колорит их жарок и насыщен. Желто-коричневые известняки и красно-черные граниты близлежащей Иудеи соседствуют с сочной зеленью смальты, несущей отзвук зеленых холмов Галилеи, а небольшие вкрапления синего напоминают о

присутствии моря, в своей синеве сливающиеся с небом.

Мозаики полов отражают вкусы как греко-римского, так и еврейско-арамейского населения города. В византийский период это привело к своеобразной стилистике, имеющей отличительные особенности от других регионов обширной империи.

Почему для исследования взяты именно эти памятники искусства?

Первый – как образец высокого придворного искусства эпохи Юстиниана, когда в основном сложилось то миропонимание, в координатах которого на протяжении тысячи лет будет развиваться искусство империи. Второй – как провинциальный памятник римского искусства, носящий все признаки искусства стран Магриба и Сирии, но возникший на земле Иудеи, земли, откуда пришел свет Новой веры.

Второе. Почему именно полы? Если об изобразительном искусстве Древней Греции мы судим по керамической посуде разного назначения, как парадно торжественной, имеющей большую ценность уже в свое время, так и по рядовой, обиходной керамике, выполнявшей свою утилитарную ежедневную функцию, мы выявляем общепринятые типы изделий, классифицируем их, изучаем архитеконику объемов, присутствие или отсутствие декора и его взаимоотношение с формой предмета. Если мы по краснофигурной и чернофигурной вазописи реконструируем живописный стиль, его изменения в течение столетий, потому что утилитарные вещи являются носителями и наиболее яркими выразителями массового сознания, то мы судим о вкусах, наклонностях различных групп населения и, в конце концов, о требованиях моды.

Как и декор керамики, декор мозаичных полов является копиями с популярных произведений живописи и скульптуры, адаптированных мастерами, ремесленниками в соответствии с требованиями материалов, с которыми они работали. Во всяком случае, они максимально выражают вкусы заказчиков и мастеров, выполнявших эти произведения.

Если настенные мозаики, являясь частью Божественной литургии, становились частью театрализованного действия, создающего сложный временно-пространственный синтез, мерцающая со стен бесконечными отблесками света, создающим мистическое пространство и спрессованное в единое вечное время, образованное смотрящими на зрителя освещенными образами – это уже некое вневременное – иновременное – пространство, – то, становясь полами храма, общественного здания, зала, дворца или загородной виллы, эти цветные камушки теряют свое сакральное значение. Их функция значительно проще. Она сугубо декоративна, поэтому они наиболее полно иллюстрируют сдвиг в сознании, связанный с победой новой веры. Принесенная этой верой новая эстетическая норма диктует правила организации изобразительного, пространственно-временного

континуума. В рассматриваемых памятниках хаос разноцветной цветовой структуры упорядочивается волей мастера и преобразуется в единый световой поток, формирующий изображение.

Общая тональность Константинопольских мозаичных полов очень светлая, в них нет тени, детальная светопластическая разработка формы отсутствует, функцию выявления предмета берет на себя линия.

\*\*\*

Когда бродишь по подмосткам, проложенным над мозаиками Большого императорского дворца, мерный мерцающий белесоватый свет, излучающий этими мозаиками, – вот что бросается в глаза. В Ципоре невольно сравниваешь работы греко-римских мастеров: один – на берегу Пропонтиды, другой – на вершине Израильского холма. Константинопольские мозаики скромны по цвету, их серебристо-молочную гамму составляют оттенки мрамора от желтовато-розовых до серовато-голубых. Насыщенного цвета кубиков смальты немного, зеленые используются очень деликатно, красный – различных терракотовых оттенков. Общая цветовая гамма туманного летнего дня на берегу теплого моря. Тональные сопоставления пятен очень мягки, цветовые отношения предельно деликатны, среда условна. Галечный пляж из хаотического разброса камешков превращается в структурированное изобразительное поле. Очень ясные линии геометрии графики мозаичных кубиков.

\*\*\*

В отличие от мозаик Константинополя, мозаики Ципори очень интенсивны по цвету. Мраморные и терракотовые кубики используются как фон, пластическая лепка форм значительно мощнее полов Константинополя. Орнаменты, тела, предметы насыщены по цвету, изображения при осязательности образов связаны единым световым потоком. Античный импрессионизм проявляется здесь в полной мере.

К этой группе памятников примыкает мозаичное изображение Орфея из Иерусалима 5 в н. э., хранящееся в Константинопольском государственном музее, и очень сходный с ним, но старше его на сто лет образ доброго пастыря из Мавзолея Галлы Плакиды в Равенне [4; 6]. По уплощенности форм и декоративности плоских цветowych пятен, по трактовке лиц эти произведения примыкают к арамейской изобразительной традиции.

Взгляд не задерживается на осязательности образа, а полностью перестраивается на умное зрение, дающее возможность погрузиться во мрак непередаваемого фаворского света и в какой-то мере приблизиться к созерцанию божественной истины. Дематериализация образа в его условности и невещественности позволяет погрузиться в глубину переживания трансцендентного.

Странное это было государство, основанное Константином. Римская империя, живущая вековыми законами, при этом населенная восточными народами, говорившими на греческом, но самоназывавшимися Ромеями, государство, протянувшееся от Равенны и Венеции до Кесарии и Александрии...

Море властно входило в жизнь Византийской Империи, было ее неразрывным целым. Бесконечно изменчивое в своем постоянстве, оно формировало сознание. Если в европейской позднейшей истории закрепилось понятие половины, четверти и восьмой части Священной Римской империи германской нации, то Византия владела морем, оно было ее неотъемлемой частью. Порты Равенны, Бизантия, Венеции, Яфы и Кесарии кишели греками, носителями этого архетипа вечной воды «Талата». Поэтому море сильнее сказывалось на сознании византийцев, чем древние законы римской империи, кодексы Константина и Юстиниана.

В любые исторические эпохи и времена, при любой религии и мировоззрении грек мог воспринимать мир только пластически. Краткая история иконоборчества, спровоцированная столкновением с исламской культурой, при всей ее драматичности в столкновении взглядов на толкование религиозных догматов, показала, что традиционное визуальное восприятие, веками жившее в сознании греков и традиционных восточных культур, воспринявших в эпоху эллинизма греческое видение мира и античную философию, возобладала и осталась неизменной [1].

Восток Римской империи значительно медленнее подвергся процессу варваризации, чем западная ее часть, он с восточной консервативностью упорно держался эллинско-римской изобразительной традиции. Антиохия, столица провинции Сирия, в состав которой входила и Галилея, был городом многовековой эллинистической традиции.

Со времени Адриана, перенесшего центр римской политики на Восток, Антиохия наравне с Александрией играла главенствующую роль в культурной жизни Востока империи, поэтому неудивительно, что мозаики Ципори византийского периода, как полы общественных зданий и частных домов греко-римского населения, так и полы синагог, исполнены под влиянием столичного искусства. Их общая стилистика очень близка, только отстает на сто лет, что вполне объяснимо для провинциального сознания. Провинциализм сказался в общей стилистике произведений как следование столичным образцам, но не как уровень исполнительского мастерства и глубины переживания создаваемого образа. Имперские мозаики равноценны как по замыслу, так и по исполнению мозаикам полов дворца Константина в Антиохии.

Греко-римская Деокасария-Сепфорис и еврейская Ципори были одним городом с одинаковыми традициями ремесла, передаваемого из поколения в поколение.

Если сравнивать мозаики полов большого императорского дворца Константинополя с современными или с мозаиками стран Магриба, Ципори, Сирии, Италии, сразу бросается в глаза уплощенность форм. Телесность есть, но это не осязательная телесность, формы, вещьность, а знак формы. Сознание истончилось, стало более рафинированным. Переживание сочных античных форм перешло к переживанию знака изображения.

Изобразительному полю всего шаг до восприятия пространства и изображения как света. Еще шаг, и этот свет станет светом небесной благодати, окутывающей фигуру. Изменилась субстанциональность образа. Пластичность восприятия осталась та же, но образ из сформированного светом стал сам светом [2]. В станковой живописи, по П. Валери, «завоевывая пространство, художник отдает взамен ему свое тело» [5, с. 13], а в Византийском сакральном искусстве художник отдает ему душу, поэтому свет, мерцающий и дробящийся до бесконечности оттенками, дает возможность глубоко укорененному в вере художнику приобщиться к духовному свету творимого им образа. Свет льется с поверхности Византийской живописи, завоевывая пространство перед собой, и если, уходя в пространство картины за рамки, художник отдает ему телесное, то в византийской живописи он духовно сливается со светом творимого образа.

На земле Ципори хранится один мозаичный пол, относящийся, правда, к Римскому времени, – «Праздник Диониса». Мало в позднем римском искусстве памятников столь содержательных по живописной глубине созданного, прочувствованного. Голова Диониса по изысканности цветовой и пластической трактовки необычайна. Античный импрессионизм достиг здесь максимального совершенства. Дионис живет своей собственной жизнью, он самодостаточен, как самодостаточно любое великое произведение искусства, образ имперсонален, что заставляет вглядываться и вглядываться бесконечно в это цветущее молодое лицо, собранное из цветных камешков, недаром его назвали «Мона Лиза» Ципори. По тонкости исполнения и одухотворенности образа, выполненного в мозаичной технике, он сопоставим с изображением небесных сил в церкви Успения в Никее.

Памятники созданы во времена господства языческой идеологии, в период расцвета Римской империи, другой во время победившего Христианства. Оба прекрасны, потому что говорят языком чистым и ясным о величии человеческого духа. Функция этих мозаик и росписей монументальна. Они излагают высокие идеи и абсолютно доминируют

в интерьерах зданий, где они размещены.

Мозаичные полы в этих помещениях нейтральны, они представляют традиционную плетенку, что вполне объяснимо. Они не должны мешать восприятию главного. Плетенка – вариант меандра, где бесконечно сплетаются откатывающиеся и накатывающиеся волны на берег, – это символ вечной волны, проходящей через все средиземноморское искусство, особенно популярным этот вид декора стал в византийский период. Значительная часть, если не подавляющее количество каменных ковров, украшавших полы Византийских зданий, обрамлены плетенкой.

И если изображения Сил Небесных возвышаются как непоколебимые световые столпы истины, а фигуры «Виллы Мистерий» в Помпее, исполняющие мистериальные действия, проникнуты чувством внутреннего трепета, то полы триклиний Ципори и Константинопольского дворца проще, их украшение носит бытовую окраску, и тем не менее ничто так не иллюстрирует поворот в сознании, как эти сугубо утилитарные изображения.

Равеннский комплекс мозаики сопоставим с Помпейским циклом росписей. Между ними расстояние в 400 или 500 лет. Между Баптистерием православных и мавзолеем Галлы Пладиции, «Виллы Мистерий» и «Виллы трагического поэта» временная дистанция очень велика. И тем не менее это два пика, две вершины, на которые поднялось эллинское искусство.

1. Буркхардт Т. Сакральное искусство Востока и Запада.– М.: «Алетейа», 1999.
2. История средневековой философии. Хрестоматия: В 2 ч. Ч.1: Патристика.– Мн.: ЕГУ, 2002.
3. Кондаков Н. П. История Византийского искусства и иконографии.– Т. 21.– Одесса: Изд. трудов Новороссийского ун-та, 1876.
4. Лазарев В. Н. История Византийской живописи.– М.: Искусство, 1966.
5. Мерло-Понти М. Око и Дух.– М.: Искусство, 1992.
6. Райс Д. Т. Искусство Византии.– М.: Слово, 2002.
7. Чубова А. П., Иванова А. П. Античная живопись.– М.: Искусство, 1966.



Григорій Палагніков. Гомер «Іліада»  
Поховання Патрокла

**Розділ 2.**

**ГРЕЦЬКІ ОСНОВИ СВІТОВОЇ  
КУЛЬТУРИ**

*Сергей Секундант*

**АРИСТОТЕЛЬ И ПРОТЕСТАНТСКАЯ  
МЕТАФИЗИКА XVII ВЕКА**

Историко-философская традиция обычно связывает имя Аристотеля со схоластикой и философию Нового времени рассматривает как результат развития антисхоластических, направленных, в частности, против Аристотеля, философских течений, которые возникли еще в эпоху Возрождения. Стремление вывести философию Нового времени только из философии Декарта и английского эмпиризма привело, на наш взгляд, к искаженному представлению о ее теоретических источниках и, в частности, о роли Аристотеля и аристотелизма в формировании философских доктрин Нового времени, поскольку игнорирует очевидный факт: во 2-ой половине XVI века в Италии и в первой половине XVII века в Германии начинается расцвет аристотелизма. Цель данной статьи состоит в том, чтобы отчасти восполнить этот пробел и показать, какое влияние поздний аристотелизм оказал на философию Нового времени и, в частности, на протестантскую метафизику XVII века.

Отношение к Аристотелю в протестантской Германии претерпело серьезную эволюцию. Для раннего протестантизма характерно негативное отношение к философии вообще и философии Аристотеля в частности. Мартин Лютер видел в Аристотеле отца схоластики и врага христианства, автора нехристианской этики, признававшего смертную человеческую душу. Он полагал, что необходимо отбросить физику и метафизику Аристотеля, но логику, риторику и поэтику считал возможным оставить. Правда, у Лютера логика, опирающаяся на рассудок, связанный с конечными вещами, полезна только для естествознания, а для теологии она вредна, поскольку она не ведет к вере, а уводит от нее [12, s. 81]. Сотворенный Богом конечный рассудок может понять только мирские предметы, но не способен постичь бестелесные сущности и сверхмирское. Он может только верить в божественное, но не знать. Знание применимо только к области телесных сущностей, направленное же на божественное, оно с необходимостью ведет к противоречиям. Религия должна опираться только на откровение. Лютер критиковал схоластиков за то, что они учение Аристотеля, которое он, как ученик У. Оккама, в целом считал правильным при рассмотрении светских предметов, ложно перенесли на теологию. Он был убежден, что только вера делает человека счастливым, а потому знание, опирающееся на рассудок, в теологии излишне.

Признание М. Лютером логики самой ценной частью аристотелевского учения имело поистине судьбоносное значение для дальнейшего развития всей немецкой философии. Ученик и соратник Лютера Филипп Меланхтон, пытаясь дать рациональное обоснование догматической системе М. Лютера, опирается на философию Аристотеля, которая, по его мнению, является единственно научной, так как только она доказывает свое учение и дает методически достоверное обоснование наукам. Все науки, не исключая и теологию, должны строиться по образцу логики. Без логики невозможна никакая наука, без логики мышление становится фикцией и только с логикой оно становится упорядоченным и достоверным. Основная задача логики – с помощью строгих понятий оправдать веру в глазах разума. Начиная с 1518 г. он предпринимает попытки реформировать аристотелевскую логику. С теологической точки зрения, считает он, логика Аристотеля ортодоксальна, ее нужно только очистить от его метафизики. Однако стремление использовать логику для оправдания веры и в связи с этим сделать ее более доступной для широкого круга людей приводит к тому, что аристотелевскую логику Ф. Меланхтон реформирует преимущественно в духе Цицерона и стоиков. Уже в 1517 г. в своей речи о свободных искусствах (*Oratio de artibus liberalibus*) он отождествляет логику с риторикой и называет ее в духе Платона диалектикой. Меланхтон убежден: без риторики логику нельзя понять. Преимущество риторики он видит в том, что она излагает свои аргументы в стилистически более красивой и доступной форме, чем логика. В действительности же, считает он, эти науки нельзя разделить: обе они трактуют об открытии (*inventio*) и суждении (*iudicium*). Уже в 1518 г. он определяет диалектику как метод, а именно как кратчайший путь к разрешению всех вопросов (*methodus quaedam omnium quaestionum compendaria*). Для него она есть «искусство или путь правильного, упорядоченного и наглядного обучения, который должен правильно определять, делить и связывать истинные аргументы и устранять и опровергать то, что плохо согласуется, т. е. является ложным» [9, р. 514].

Как данная человеку Богом способность сопоставлять, объединять совпадающее и разделять несовпадающее, диалектика трактуется им в духе последователей Платона как врожденный нам естественный свет, которым нас наделил Бог, определяющий даже цель и порядок действия этого света, а потому диалектика понимается как способность проникать

в «порядок вещей» (*ordo rerum*). Как теория и метод диалектика призвана заменить метафизику в качестве фундаментальной науки, из которой все другие науки должны получать свои цели и принципы. Вслед за Петром Испанцем диалектика характеризуется им как «искусство искусств» (*ars artium*), «наука наук» (*scientia scientiarum*). Одну из основных функций диалектики он видит в том, чтобы установить границы философии. Согласно Меланхтону, философия состоит из арифметики, геометрии, архитектоники, физики и этики и учит нас только тому, что понимает рассудок. Несмотря на негативное отношение к метафизике, ему не удалось избежать метафизических вопросов. В своей «Диалектике» и физике он затрагивает в частности вопросы об универсалиях, категориях, принципах и методе наук. Меланхтон выделяет три вида достоверности: 1) универсальный опыт (*experientia universalis*), 2) принципы (*principia*) и 3) врожденные нам понятия, а также те «связи, которые обнаруживает наше мышление в последовательном рассуждении» (*noticiae nobiscum nascentes, et ordines intellectus in iudicando consequentia*) [13, s. 62]. Важно и то, что у Меланхтона математика, наряду с диалектикой, выступает в качестве образца достоверного знания. Математика и диалектика, считает он, используют один и тот же способ доказательства. Доказательство может быть синтетическим или аналитическим. Первое называет доказательством *a priori*, второе – доказательством *a posteriori*. Упоминает он также индукцию (*Inductio*) и в духе аристотелевской традиции утверждает, что познание единичных вещей является «первым путем и основанием познания» (*Prima enim via et ratio discendi est singularia cognoscere*). Учение о методе Ф. Меланхтона стало определяющим для всей последующей протестантской метафизики.

Поворотным в отношении к метафизике в Германии стал, по мнению П. Петерсена, 1597 год, когда вышло запрещение читать в университетах рамистскую философию (восходящую к П. Раме) и указ, приказывающий обучать философии Меланхтона и Аристотеля [11, s. 263]. Однако этот указ скорее был следствием того поворота, который уже начался в рамках протестантизма в направлении к созданию собственной метафизики. И у истоков этого поворота стояли Н. Таурел (*Taurellus*) и Р. Гоклений. Рудольф Гоклений (*Goclenius*) (1547–1648), профессор физики, логики и математики в Марбургском университете, сначала был рамистом, но под влиянием Дж. Забареллы переходит на сторону аристотелизма. Уже в «Проблемах логики» (1589) он, опираясь на данное Дж. Забареллой инструментальное толкование логики, стремится четко разграничить логику и метафизику. Гоклений оспаривает восходящей к Платону рамистское толкование диалектики как фундаментальной науки. Диалектика Платона говорит о природе истины и ближе к логике. Место «науки всех наук», считает он, может занимать только первая философия

в аристотелевском смысле. Только она является «госпожой, самой могущественной и превосходящей все остальные науки» (*reliquarum disciplinarum praestantissima et potissima Domina*), поскольку она содержит первые принципы всех наук. Напротив, логика как инструмент философии не госпожа, а скорее служанка всех наук (*ancilla et communis ministra artium*) [7, s. 128]. Логику, которую он во «Введении в Органон Аристотеля» определяет как «канон, направляющий действия нашего ума» (*regula dirigens operationes mentis*) [7, s. 129], включает в метафизику в качестве ее составной части.

К наиболее значимым фигурам немецкой метафизики начала XVII века следует отнести Клеменса Тимплера (1567–1624), который первый попытался представить метафизику как систему. Его труд “*Metaphysicae Systema methodicum*” (1604) М. Вундт назвал «первым завершенным учебником метафизики» в Германии [14, s. 74]. В 1606 г. он дополнил этот труд другим, который, по его замыслу, должен был служить основанием метафизики, и назвал его *Technologia*. Метафизику он считает царицей наук, которая должна давать наукам их предмет и принципы и тем самым гарантировать их достоверность. Однако метафизике должно предшествовать наукоучение, которое он называет «технологией», понимая под ней «общее учение о природе и различиях свободных искусств» (*Tractatus generalis de natura et differentis artium liberalium*). По отношению к метафизике и другим наукам «технология» выполняет не дескриптивные, а нормативные функции. Свободные искусства он понимает иначе, чем Аристотель. При характеристике искусств он ориентируется на аксиоматический метод. Всякое искусство, согласно К. Тимплеру, состоит из принципов и умозаключений. Принципы и постулаты составляют материальную сторону искусств. Они должны быть истинными, отчетливыми, легкими, полезными, необходимыми, однородными с искусством и достаточными для объяснения всей области искусства. Методическая связь, согласно Тимплеру, составляет формальную сторону искусств. Поскольку только благодаря форме вещь как таковая определена, то именно методический порядок постулатов, считает он, конституирует искусство как таковое. Каждое искусство должно иметь свою собственную и адекватную ему цель. Эта цель должна быть в конечном счете направлена на то, чтобы усовершенствовать человека, устранить тот или иной естественный дефект, а также найти для этого достаточное, необходимое и полезное средство. Искусство у Тимплера выходит за рамки опыта, так как оно может познать причины и тем самым доказать другие факты. Оно является одновременно и «соперником природы» (*aemula naturae*) и, поскольку он должно устранять ошибки природы, ее надежным руководителем. В отличие от «неопределенной природы (*natura vaga*) искусство всегда является

точным и легко доступным. Но для этого искусство должно опираться на определенный и неизменный закон, который учитывал бы своеобразие, цель и предмет искусства. К. Тимплер одним из первых сформулировал идею наукоучения и заложил основы нормативной традиции в немецкой методологии.

Несколько иным путем пошел Иоахим Юнг (1587–1657) – философ, которого очень высоко ценил Лейбниц, ставивший его в один ряд с Р. Декартом и Ф. Бэконом. Юнг упрекает современную философию прежде всего в том, что она отошла от идеала строгой науки (*episteme*) и превратилась в голое мнение (*doxa*). Чтобы вернуть ей статус науки, мы должны опираться только на опыт и разум, единственные источники достоверного знания. Реформирование всех наук, считает он, нужно начинать с физики. В духе аристотелевской традиции он полагает, что в исследовании природы исходным пунктом должен стать опыт. Основной методологический принцип физики Юнга выражен в его определении метода физики: «Способ исследования физики состоит не в том, чтобы явления приспособлять к предвзятым мнениям, а в том, чтобы гипотезы согласовать с явлениями» (*Modus sciendi physicus est Phaenomena non ad praekonceptas Opiniones, sed Hypotheses ad Phaenomena accomodare*) [4, pars 2, sec. 1, 1, 1]. Юнг считает, что метафизика как наука о сущем как таковом, если она действительно стремится стать наукой в собственном смысле слова, должна опираться на принципы, которые подтверждаются опытом, как, например, принципы геометрии, оптики или арифметики. Однако современная метафизика, согласно Юнгу, не отвечает этим требованиям. «Метафизик, – утверждает он, – не обладает своими собственными, им самим собранными опытными данными, а опирается на чисто диалектические рассуждения...» [6, s. 108–109]. Метафизика как наука возможна только после физики и на ее основе. Именно это имели в виду первые комментаторы Аристотеля, когда первую философию называли метафизикой. Согласно Юнгу, только математика, а точнее система математических дисциплин во главе с арифметикой, должна стать базисом физических исследований в качестве «протофизики». Но поскольку арифметика, как и всякая наука, опирается на принципы, которые в рамках самой этой науки нельзя доказать, то она также нуждается в обосновании. Это обоснование может дать только наука, не уступающая математике в достоверности. Так И. Юнг приходит к идее создания принципиально нового типа философии, которая служила бы гарантом достоверности всей системы знания в целом. Идея «тотальной науки» (*scientia totalis*) – это идея такой системы знания, в которой следствия с необходимостью вытекали бы из посылок. Понятно, что новая фундаментальная наука не может иметь ничего общего ни с традиционной метафизикой, ни с традиционной логикой. В качестве образца для нее должна выступить

математика. Юнг убежден, что в доказательствах математики обнаруживается «природа принципов познания» (*principiorum sciendi natura*), что в математических рассуждениях законы разума проявляются наиболее полно и наглядно. В «*Protonoeicae philosophiae sciagraphia*» эту новую философию он называет «протоноэтикой». Ее предметом, как и предметом логики, являются операции человеческого интеллекта. Основная ее задача состоит в том, чтобы путем анализа достичь последних, далее неделимых понятий, которые он называет «*protonoemata*» (*Protonoetica Philosophia dicitur, quia omnem intellectum operationem resolvit usque in protonoemata, h.e. irresolubiles notiones*) [6, s. 256]. И. Юнг исходит из предпосылки, что число таких неделимых понятий конечно, как и конечным является число легитимных способов их связи. Исходя из конечного числа *protonoemata*, с помощью конечного числа законных связей (*per modos componendi legitimos*) мы должны получить конечное число точно определенных понятий, которые мы можем затем использовать при построении системы научного знания. Как видим, фундаментальная наука у И. Юнга базируется на принципах «концептуального атомизма» и аналитического финитизма, положенных им в основу в сущности конструктивной теории науки.

Наиболее ярким представителем аристотелизма в Германии, несомненно, был Христиан Драйер (1610–1688), считавший, что схоластики не поняли истинный метод Аристотеля и, опираясь главным образом на своих авторитетов – Фомы Аквинского, Д. Скотта, и В. Оккама, перегрузили его философию логикой. В отличие от многих своих современников он не стремится создать новой философии. Драйер полагает, что Аристотель лучший из всех философов, его философия содержит меньше всего ошибок и несуразностей и ближе других к форме истинной науки. Поэтому он бросает клич: «Назад к Аристотелю!», заявляя, что необходимость поворота к Аристотелю вытекает из критики Лютером схоластики, а также из того, что философия Аристотеля лучше всего согласуется с теологией. Стремление к однозначности понятий, которое столь характерно для схоластики, по мнению Х. Драйера, не соответствует духу и методу философии Аристотеля. Понятия философии Аристотеля принципиально многозначны. Вслед за Аммонием и Симплицием, комментаторами Аристотеля, он допускает два метода философствования: согласно правильному мнению (*per rectam opinionem*) и доказательный (*per demonstrationem*). Только основанная на доказательствах философия является полноценной, так как на ней основаны счастье и богоподобность человека [8, s. 130]. Двойному методу философии соответствует двойкий способ рассмотрения вещей – логический и прагматический, деление книг Аристотеля на экзотерические и акроаматические, а также деление логики на диалектику

и аналитику. Теоретическая философия связана с аналитикой, которая сама наукой не является, но помогает аналогически восходить от вспомогательных дисциплин к философии в собственном смысле. Последнюю Х. Драйер характеризует как «естественную теологию» и отождествляет ее с метафизикой. Метафизика, или первая философия, является философией в собственном смысле и занимается исследованием первых причин и принципов. Принципы же, считает он, можно понимать в двойном смысле: как принципы силлогистики (закон противоречия и закон исключенного третьего) и как все то, к чему как своему основанию должно сводиться все другое. К последним он относит «сущее» (*ens*) и «единое» (*unum*), которые как неоднозначные понятия должны быть предметом метафизики и стоять в начале исследования. Хотя первые принципы доказательства относятся к логике, объясняться и доказываться они должны в метафизике. Предметом метафизики как *scientia universalis* должен быть Бог как «первая сущность» (*primum ens*) и непреходящая субстанция, а потому метафизику и теологию принципиально нельзя различить. Это, по мнению Драйера, во многих местах доказывает и Аристотель. Познать вещи в их совокупности и причине означает, согласно Драйеру, свести их к «тому, что является первым» (*primum quid est*), к необходимой субстанции. Не дефиниция и доказательства, а индуктивно-аналогическое видение всей материи вещей исходя из более известного для нас, т. е. редукция к общему принципу, считает он, является методом метафизики. Эту редукцию он делит на логическую и физическую, причем первая должна предшествовать второй. Логическая редукция (*reductio logica*) должна начинать с общих понятий (*nomina communia*), которые Аристотель употребляет самым разным образом и которые вследствие двусмысленности не допускают определений. Цель логической редукции состоит в том, чтобы привести ту или иную субстанцию к определенности (*quidditas*), а для этого нужно, как это делает Аристотель в 5-й книге «Метафизики», установить первый *Significat* и вывести из него все другие. За этим следует физическая редукция (*reductio physica*), которая доводит анализ субстанции до первых принципов материи и формы и в конечном счете приводит к первому двигателю. Метод метафизики, таким образом, принципиально аналитичен. Конечным пунктом анализа должны быть только те принципы, которые не допускают более никаких причин, т. е. сам Бог. И поскольку этот метод в конечном счете ведет к Богу, Х. Драйер вместе с Аристотелем и его греческими комментаторами называет его аналогическим. В метафизике, считает он, нет места ни дефиниции, ни доказательствам, она есть только аналогическая редукция к истинным принципам. Даже доказательство Бытия Бога он относит к физике, метафизика его только воспроизводит. В соответствии с методом Х. Драйер определяет и структуру метафизики

Аристотеля. В метафизике он выделяет подготовительный этап (книги 1–5), который состоит в объяснении значений исходных понятий (*explicatio nominum*), и собственно научное исследование, которое трактует о преходящей и непреходящей субстанции и ведет к неподвижному двигателю. С Драйера начинается тот «аналитический поворот» в методологии, который в конечном счете становится доминирующим и в методологии Лейбница.

К крупнейшим представителям аристотелизма в Германии следует отнести и учителя Лейбница Эрхарда Вайгеля (1625–1699). В одной из своих заметок, содержащих ответ анонимному обвинителю, Вайгель, по мнению К. Моля, формулирует свое философское кредо. Он высказывает глубокое убеждение в универсальной пользе математики и свою задачу, в частности, видит в том, чтобы, «следуя духу истины и долгу», возродить с ее помощью основания античной мудрости, тем самым вывести науки за рамки бесплодных словесных споров к новым открытиям на благо общества [10, s. 71]. Уже в «*Analysis Aristotelica ex Euclidae restituta*» (Анализ Аристотеля, восстановленный на основе геометрии Евклида) (1658) Вайгель указывает на необходимость создать новую философию по образцу математики. Для решения этой задачи, считает он, можно ориентироваться на Аристотеля, который разработал анализ, протекающий с математической последовательностью от доказательства к доказательству. Благодаря основанной на доказательствах философии, по его мнению, можно освободить философию от груза схоластической словесности и включить ее в систематический научный контекст в качестве «всеобщей науки» (*scientia generalis*). Основную задачу философии он видит в том, чтобы дать математически очевидное доказательство последней причины бытия, Бога, и тем самым гарантировать единство наук. Фундамент этой системы, по замыслу Э. Вайгеля, должны составлять метафизика, арифметика (как наука о числах) и геометрия (как наука о формах). Вместо примитивных рассуждений о сущностях философия должна стать рефлексивным размышлением о сущности математики и постичь математическую мудрость, которую Вайгель называет *Mathesis*. Он убежден, что все вещи имеют свою меру, а потому принципиально доступны математическому исследованию. Математика выступает у него как универсальная наука, как *Mathesis universalis*, а потому является истинной частью философии. Античные математики, которым, по убеждению Вайгеля, следовал Аристотель, стремились не к победе в споре, а к истине и потому им удалось сформулировать истинные критерии научности, в соответствии с которыми необходимо реформировать все остальные науки. И если мы не хотим топтаться на месте, мы должны взять за образец древних философов, Платона и

Аристотеля, поскольку их философия ориентируется на «самый точный метод» (*accuratissima via*), почерпнутый ими из математики. Чтобы избежать ложных толкований Аристотеля и восстановить его систему в соответствии с ее духом, Вайгель считает необходимым изложить ее способом, заслуживающим наибольшего доверия, т. е. в стиле Евклида. Безусловно, Вайгель является продолжателем того дела, который начал И. Юнг. Собственно от Э. Вайгеля впервые молодой Лейбниц услышал о И. Юнге и воспринял от него восторженное отношение к его философии. Эти два мыслителя оказали, пожалуй, наиболее сильное влияние на методологические взгляды Лейбница.

Любовь к Аристотелю у Лейбница привил и другой его учитель, Якоб Томазий (1622–1684), основатель немецкой истории философии, который рассматривал философию Аристотеля как вершину философской мысли. Это влияние наиболее сильно чувствуется в письме Лейбница к Якобу Томазию (от 29 апреля 1669 г.), в котором юный Лейбниц пытается примирить Аристотеля с «новой философией». У Декарта он принимает только его метод, стремление объяснить все с помощью величины, фигуры и движения, однако приложения этого метода он отвергает. Напротив, он убежден, что «большая часть из того, что говорит Аристотель о материи, форме, отрицании, природе, месте, бесконечном, времени, движении, совершенно достоверна и доказана, за исключением доказательства невозможности пустоты» [1, т. 1, с. 86]. Ни один здравомыслящий человек, по его мнению, не может усомниться ни в логике, ни в этике, ни в «Метафизике» Аристотеля. В этом письме впервые обнаруживает себя синтетический стиль мышления Лейбница. Правда, синтез Аристотеля и новейшей философии здесь у него сводится к тому, чтобы интерпретировать Аристотеля в духе новейшей философии и тем самым показать, что все те достижения, которыми так хвастаются новейшие философы, вытекают уже из аристотелевского учения [1, т. 1, с. 88]. В предисловии к сочинениям Мария Низовля (1670) самую главную ошибку автора Лейбниц видит в том, что тот приписывает Аристотелю недостатки схоластиков. При этом Лейбниц обнаруживает глубокое знание трудов как итальянских, так и немецких последователей Аристотеля, которые пытались очистить его философию от схоластических искажений. Вслед за ними он утверждает, что «Аристотель чист и не виновен во всех тех нелепостях, которыми себя запятнали с ног до головы схоластики» [1, т. 2, с. 86]. Однако синтетический ум Лейбница и его стремление к достоверному исследованию истины сделали свое дело. У Лейбница мы все чаще начинаем встречать критические высказывания по адресу Аристотеля. Но и в зрелые годы Лейбниц сохраняет глубокое уважение к этому мыслителю. По мнению П. Петерсена, Лейбниц «никогда не порывал

связь с Аристотелем в полном смысле этого слова, но постепенно свое новое учение отграничивал от аристотелевского» [11, s. 357]. Книга П. Петерсена отчасти была задумана ради того, чтобы показать тесную связь философии Лейбница с аристотелевской традицией. Но все у него сводится к тому, чтобы подчеркнуть родство идей этих двух великих мыслителей, вопрос о том, какую роль играют идеи Аристотеля в философском синтезе Лейбница, он не ставит. П. Петерсен, по-видимому, убежден, что основной синтетический принцип философской системы Лейбница следует искать не в философии Аристотеля. Тем не менее, именно у Аристотеля Лейбниц берет тот основополагающий принцип, на основании которого ему удастся включить в свою систему самые разные точки зрения и представить их как гармоничное целое. Вслед за Аристотелем Лейбниц различает два контекста, или, как он говорит, два порядка: порядок познания и порядок природы. Порядок познания требует исходить из субъекта, который в этом контексте выступает как гносеологический субъект (позиция Р. Декарта и новейшей философии), а «порядок природы» – из первых сущностей. Эти порядки соответствуют гносеологическому и онтологическому подходу. В соответствии с духом своего времени он считает гносеологический подход исходным, но не единственным. Он необходим для того, чтобы привести достоверным путем к такой метафизике, в которой нашел бы свое отражение порядок природы. Вслед за И. Юнгом он считает, что такая метафизика должна учитывать все достижения современного естествознания и быть рефлексией его принципов. Для Лейбница, как и для Аристотеля, достоверное познание – это только путь к первым сущностям, к высшей точки зрения. Эту точку зрения он не постулирует, как схоласты, а вслед за Аристотелем пытается доказать. Это дает нам основание считать философию Аристотеля одним из важнейших теоретических источников философии Нового времени вообще и философии Лейбница в частности.

- 1 Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х томах.– М.: Мысль, 1982–1989.
2. Guhrauer G. E. Joachim Jungius und sein Zeitalter.– Stuttgart und Tübingen: J.G. Gottachter Verlag, 1850.
3. Jungius J. Über den Propädeutischen Nutzen der Mathematik // Beiträge zur Jungius Forschung, hrsg. von A. Meyer.– Hamburg, 1929.
4. Jungius J. Praecipuae Opiniones Physicae.– Hamburgi, 1679.
5. Jungius J. Logica Hamburgensis. Ed. Rudolf W. Meyer.– Hamburg, 1957.
6. Kangro H. Joachim Jungius' Experimente und Gedanken zur Begründung der Chemie als Wissenschaft.– Wiesbaden, 1968.
7. Leinsle U.G. Das Ding und Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik. 1. Teil.– Augsburg: Maro Verlag, 1985.
8. Leinsle U. G. Reformnersuche protestantischer Methaphysik im Zeitalter des Rationalismus.– Augsburg: Maro Verlag, 1988.
9. İelanchton P.. Opera quae supersunt omnia. Vol. XII, 1846.

10. Moll K. Der junge Leibniz. Bd.I. Die wissenschaftliche Problemstellung seines ersten Systementwurfs. Der Anschluß an Erhard Weigels *Scientia generalis*.– Stuttgart–Bad Canstatt, 1978.
11. Petersen P. Geschichte der Aristotelischen Philosophie im Protestantischen Deutschland.– Leipzig, 1921.
12. Risse W. Die Logik der Neuzeit. 1. Band. 1500-1640.– Stuttgart–Bad Canstatt, 1964.
13. Schüling H. Die Geschichte der axiomatischen Methode im 16. und beginnenden 17. Jahrhundert.– Hildesheim–New York, 1969.
14. Wundt M. Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhundert.– Tübingen, 1939.

*Андрей Паткуль*

## **НАЧАЛО ФИЛОСОФСКОЙ ИСТОРИИ: ГРЕКИ, ГЕГЕЛЬ, ХАЙДЕГГЕР**

Если попытаться определить в общих чертах то исходное положение дел, при котором в настоящем философии предпринимаются какие бы то ни были философские усилия, то первым, с чем столкнется такая попытка, будет завершенность. Философия как событие, философия в ее историческом развертывании – состоялась и, в силу этого, завершилась. Пожалуй, такое понимание исторического положения дел в этой области можно расценить как общее, само собой разумеющееся. Некогда «шокировавший» тезис о конце философии – теперь трюизм. Более того, с ним сжились, сроднились так, что, пожелай кто-либо его пересмотреть или, по меньшей мере, переосмыслить, это вызвало бы определенного рода дискомфорт и вытекающее из последнего вполне, надо сказать, оправданное недовольство. Вероятно, именно этот тезис, берется ли он с полным осознанием его сути или лишь неявно подразумевается, как раз и служит, как бы парадоксально это не прозвучало, условием и оправданием того, что чуть ли не самопроизвольно в философии после ее завершения происходит.

Тем не менее, само обстоятельство завершенности, *исторической* завершенности философии обладает своим собственным вполне определенным содержанием, которое в самопонятности названной завершенности, как правило, не учитывается и забывается. Содержание его, – поскольку непосредственно раскрыть таковое оказывается затруднительным, – может и, если иметь в виду предварительное начало его конкретизации, должно быть связано с двумя персонажами, точнее, пограничными персонажами самой этой истории, поскольку как история она оказывается завершенной. Оба эти персонажа в осуществленной ими философской работе, тем или иным образом, указывают на своеобразную конфигурацию исторического, поскольку таковое оказывается относимым собственно к философии, к ее осуществлению. Оба персонажа отсылают к определенному способу завершения философии в ее историческом, указывая при этом, на то, что из соответствующим образом понятого завершения исторического философии, может быть понято как его, этого исторического, начало. В известном смысле, историческая конфигурация завершенности философии для каждого из них свидетельствует о таком начале, собственно, историческом *начинании*; но таким образом, что само это начало, выступая для обоих, по меньшей мере, с фактической стороны, как одно и то же, всякий раз (как, вероятно, это и положено любому началу) удваивается, усложняется.

Таковыми персонажами, которые собирают на себе в известном смысле

завершенность философии в ее истории, принадлежа вместе с тем самой этой истории, в том числе как ее завершающее, и, с другой стороны, осмысляющими и постигающими – философски, из пределов самой философии – эту ее завершенность, являются *Гегель* и *Хайдеггер*. Началом же, которое для каждого из них ретроспективно предстает и совершенного в исторической завершенности философии, является *философия греков*.

Предварительное рассмотрение понимания этой философии как исторического начала философии в целом у названных мыслителей позволит хотя бы отчасти выявить возможности конкретного понимания завершенности философии в настоящем, в том числе и относительно ее «предполагаемого» исторического начала; равно как и выявить возможности понимания самого этого начала как начала именно философии в ее истории, всякий раз усложняющегося и ускользающего в качестве такового, начала, за которое после завершения того, что в нем было начато, всегда требуется заступить.

Соответственно, это рассмотрение не может быть произведено без восстановления понимания исторического философии (того исторического, которое, с одной стороны, интересующее нас здесь начало начинает, но, с другой стороны, которому оно, его начиная, все же принадлежит) для каждого из упомянутых мыслителей.

Итак, существенным для Гегеля в истории философии является то, что таковая есть не что иное, как история «нахождения мыслью самой себя» [3, с. 72]. История эта представляет собой, говоря упрощенно, последовательное явление и осознание для конечного сознания определенностей абсолютного сущего, понятого как абсолютное мыслящее себя мышление, которые в их полноте абсолютное мышление всегда уже помыслило в себе перфективным образом. Каждое выступающее в истории философии образование представляет тем самым одно из определений, помысленных абсолютным мышлением в самом себе, а именно так, как это определение дано сознанию. Гегель утверждает поэтому, что «последовательность систем философии в истории та же самая, что и последовательность логических определений идеи» [3, с. 92]. Причем движение явления систем философии в истории философии, соответствуя движению логических определений абсолютного мышления, также является движением от абстрактного к конкретному. Поэтому «ранние философские системы являются наиболее скудными и абстрактными; идея в них наименее определена» [3, с. 101]; поэтому же наиболее поздние системы философии, выступившие в истории последней, являются и наиболее конкретными, наиболее определенными. Следуя такой установке, можно увидеть, что самой последней системой в таком ходе явлений философских образований является наиболее

конкретная система. Являясь наиболее конкретной, она выражает все определения абсолютного мышления в их единстве, целостности и взаимосвязанности, т. е. в той конкретности, которую обрело абсолютное мышление в своей собственной сфере. Эта система абсолютным образом выражает абсолютное. Тем самым она завершает и историю философии как таковую, – поскольку в этой истории уже не может быть выражено и воплощено уже никакое определение абсолютного мышления, которое раньше не было бы явлено в ходе развертывания истории философии и которое в таком качестве не было бы включено в абсолютную, конкретнейшую систему. Такой конкретнейшей системой философии, завершающей ее историю, выступает для Гегеля его собственная система. «Уникальность философии Гегеля состоит, *прежде всего*, в том, что больше не будет никакой превосходящей ее *более высокой* позиции самосознания духа. Поэтому, в конце концов, никакая будущая противостоящая ей позиция, которая так же, как гегелевская философия, со своей стороны, должна была заранее включать в себя всякую более раннюю философию соразмерно ее позиции, не могла бы стать *еще* выше гегелевской систематики», – указывает Хайдеггер [2, с. 3–4]. Иными словами, гегелевская философия предстает тем завершением истории философии, в котором мысль наконец-то себя нашла. Причем сама эта философская система по отношению к историческому измерению философии содержит в себе определенную двойственность: во-первых, она является последним событием истории философии и, тем самым, все еще принадлежит ей, но, во-вторых, сама она оказывается, если угодно, выведенной из истории философии, выражая в научной форме абсолютное как таковое абсолютным образом.

Исходя из такого понимания завершенности исторического философии в гегелевской системе абсолютного идеализма, может быть прояснено и понимание философии греков как принадлежащего историческому измерению философии начала самого этого исторического. Очевидно, для Гегеля философия греков есть историческое начало философии в ее движении к себе самой. Философия в собственном смысле рождается только у них. Об этой связи греков и исторического начала философии философ говорит: «Это всеобщее определение, мышление, полагающее само себя, есть абстрактная определенность: оно есть начало философии, но это начало есть вместе с тем и нечто историческое, конкретный образ народа...» [3, с. 143]. Только у греков, согласно Гегелю, впервые приходит к сознанию то, что составляет всеобщие определения сущего как абсолютным образом мыслящего себя абсолютного мышления. Поэтому-то здесь *«начинается»* собственно философия. Полное развертывание этого начала – философия греков. То, что захватывает греков и кладет начало философии, есть, по

Гегелю, чистая субъективность. Это первое «обнаружение», первое «исхождение» духа, то, в чем совпадают все объекты» [4, с. 384].

Поскольку же приходящее здесь к сознанию есть уже помысленное в себе абсолютным мышлением, оно соответствует тому, что в систематическом отношении раскрывается в самой системе философских наук, а именно в той науке, которая является изображением абсолютного мышления, как оно есть в себе, в науке логики. Определения начала исторического философии тем самым совпадают, как известно, с определениями начала логического. И, стало быть, начало исторического философии может быть охарактеризовано точно так же, как и начало логического, т. е. в известном смысле систематического как такового. А именно начало исторического измерения философии в философской мысли греков есть «ступень абстракции», точно так же, как началом логического является бытие как чистое и абстрактное бытие, логически понятая неопределенная непосредственность. «Поскольку оно еще не отнесено к субъекту как таковому, еще не понято как им обнаруженное и опосредованное, еще не «срослось», не конкретно, всеобщее остается абстрактным», – говорит о всеобщем как начале философской истории в системе Гегеля Хайдеггер [4, с. 384].

Однако если в сфере логики бытие как чистое и абстрактное бытие должно пониматься только как мыслимое в себе категориальное или, скорее, квазикатегориальное определение сущего как такового, то в абстрактном всеобщем вообще как начале исторического измерения философии соприсутствует еще и нечто иное, что, впрочем, полностью соответствует неопределенному непосредственному как негативной логической характеристике начала. Например, Хайдеггер, анализируя такое всеобщее вообще как начало истории философии у Гегеля, сопоставляет определение всеобщего вообще как абстрактного и определение греческого сознания как «ступени красоты» – ход, который представляется в этой связи полностью оправданным. Он указывает: «Абстрактное есть чисто в себе пребывающее, первое обнаружение, самое общее из всего сущего, бытие как непосредственная, простая явленность. Но такая явленность, однако, составляет основную черту прекрасного. Это чисто в себе самом являющееся, конечно, тоже проистекает из духа, т. е. из субъекта как идеала, но дух тут «еще не обладает самим собой как средой, (чтобы в ней) представить самого себя и основать на этом свой мир» (а. а. О.)» [4, с. 385].

Здесь следует отметить, что подобная характеристика относится не только к определенному образцу греческой философии, который воспроизводит бы для сознания определение абсолютного сущего, как бытие как таковое, каким могла бы быть, скажем, философская мысль Парменида Элейского. Она, эта характеристика, является ключевой для

всей греческой философии, коль скоро то, что оказывается в ней явленным, находится под определением всеобщего вообще; в том же смысле, не только чистое абстрактное бытие, но и прочие категориальные определенности качества, количества, меры подпадают, если увидеть их спекулятивно-логически, под рубрику бытия, т. е. принадлежат учению о бытии. Но в подобной общей рубрике не заключено ничего иного, кроме того, что «бытие есть чистая помысленность непосредственно мыслимого, еще без оглядки на мысль, которая мыслит это мыслимое в отвлечении от того, как оно обнаружено» [4, с. 385], что «бытие как первая простая объективность объектов мыслится из отношения к еще не продуманному субъекту через чистое абстрагирование от последнего» [4, с. 385].

Для Хайдеггера, как и для Гегеля, характерно понимание важности исторического измерения философии, философской традиции для философии как таковой, в частности, для настоящего положения философии и собственной работы философа. Историческое и у него является определенным раскрытием и обоснованием собственных целей и задача философской работы.

Если говорить о понимании этим философом сути исторического измерения философии, то в самых общих чертах можно сказать, что он принимает и признает ту завершенность философии, свидетельством которой выступает система абсолютного идеализма Гегеля. Хотя для Хайдеггера не только Гегель служит знаком такой завершенности философии: не менее показательным является для него то, что происходит в философии после ее завершения в ее историческом – например, метафизика как мышление в ценностях. Мышление, которое само имеет двойственный характер, будучи представленным как в специфически понятом неокантианстве, так и у Ницше, который знаменует для Хайдеггера окончательное завершение философии как метафизики, являясь тем самым последним метафизиком, последним великим философом западной традиции.

Впрочем, несмотря на возможные подобные детализации конкретного образа завершения и исполнения философии в ее историческом измерении, согласно Хайдеггеру, общая тенденция его понимания этого и измерения остается сходной. В этом своем сходстве она может быть восстановлена следующим образом. Для Хайдеггера историческое философии является историей возрастающего забвения бытия или, говоря иначе, историей последовательной подмены бытия сущим. Его же собственная мысль рассматривается в силу этого как преодоление названного забвения. Она ищет такое начало мысли, которое было бы вместе с тем и началом преодоления забвения бытия, совершенного в истории прежней философии как метафизики.

Такой мысли, которая не подчинялась бы определенностям, сознанным в ходе истории философии в ее направлении к уже состоявшейся завершенности, а стало быть, и определенностям, которые воспроизводились в завершающем образе исторического философии (скажем, системе абсолютного идеализма Гегеля, хотя здесь можно иметь в виду и метафизику нигилизма Ницше). Попытки отыскать подобное начало приводят Хайдеггера к вопрошанию о начале, упреждающем само начало того, что уже было завершено абсолютным образом в истории философии. В поиске этого начала осуществляется указанное преодоление философии как метафизики, преодоление забвения бытия. Поиск и вопрошание осуществляются как бы поверх завершеного и в этом завершении собранного. Они направлены назад за метафизику как забвение бытия и подмену бытия сущим.

Характерно, что подобное упреждающее, или опережающее вопрошание, как и в случае Гегеля, вновь относится к греческому истоку философии как философии. При этом, по словам Х.-Г. Гадамера, «такое возвращение к началу не есть само начало, но опосредовано концом» [1, s. 106]. Гадамер также справедливо отмечает, что хайдеггеровское возвращение, если соотносить его с предшествующей завершенностью в философской системе Гегеля, обращено на греческую мысль, предшествовавшую философии *Платона* и *Аристотеля*. Данное обстоятельство объясняется тем, что метафизика как подмена бытия сущим, завершение которой, по крайней мере, связано с системой абсолютного идеализма Гегеля, берет свое начало именно у названных мыслителей. Т. е. у мыслителей, у которых впервые само по себе сущее, сущее как таковое истолковывается как всеобщее, и философия у которых обретает статус науки, причем некоторой преимущественной науки. И тем самым философское вопрошание о бытии, которое, предположительно имело место в античной философии уже прежде ее направленности, приданной ей Платоном и Аристотелем, и которое, в известном смысле, было учреждено ими самими, было сведено к исследованию и понятийному постижению всеобщих определенностей существующего как существующего.

Но вместе с тем само возвращение за метафизику Платона и Аристотеля может быть истолковано как вид возвращения к предварительной ступени метафизики. Такой предварительной ступенью, с которой и Гегель имеет дело, как, например, в первом томе «Науки логики», так и, – что является сообразным соответствию исторического философии и логического у Гегеля, – при рассмотрении истории греческой философии. Однако речь при этом заходит не о первом приходе к сознанию, не о первом выступании определений абсолютного как всегда уже помыслившего себя мышления, а о попытке осмыслить то, что уже

Ницше видел в философии «трагической эпохи греков» как некий иной *предмир* (Vorwelt) мышления.

Поэтому, можно сказать, что хайдеггеровское возвращение к началу есть иное возвращение к тому же самому. Но такое возвращение к тому же самому, которое позволяет увидеть его всегда уже состоявшееся отличие от самого себя (предмир мысли и предварительная ступень метафизики). Возвращение, которое, возвращаясь ко всегда тому же самому началу, а именно началу состоявшегося и завершённого в историческом философии, возвращается, если угодно, всякий раз за него. Так, что это «возвращение за» оказывается осуществимым только после, из-за завершенности совершенного в историческом философской мысли.

Задача подобного возвращения заключается в том, чтобы показать: в основе того, что является началом завершенного и что было уже в качестве начала видно Гегелю, поскольку оно остается началом, предполагается некое иное начинание, некое измерение, которое вообще позволяет начинать началу завершенного.

Для Хайдеггера таким началом самого начального, позволяющим вообще явиться начинанию философствования, является *истина* в ее греческом понимании; как трактует это понимание Хайдеггер, *истина в качестве непотаенности*. Так понятая истина остается тем, чему в рассмотрении исторического философии Гегель, согласно Хайдеггеру, не дает слова. Хотя истина и для Гегеля является целью философии (а значит, и истории философии); но только истина в гегелевском ее понимании. Истина как непотаенность уже, до всякого первого выступления, явления явленного в ходе завершенного исторического философии, позволяет этому выступающему, являющемуся вообще выступить, явиться. Но непотаенность эта есть как раз то, что не было замечено в своем существовании при выступлении исторических образований философии, как не было замечено и при их завершении и собирании в некоторое последнее единство, из которого было понято и само историческое философии как таковое. Хайдеггер отмечает: «Когда Гегель характеризует бытие как первый выход вовне и первое обнаружение духа, то приходится задуматься, не должно ли уже идти дело об открытии потаенности, причем ничуть не в меньшей мере, чем в чистой явленности красоты, определяющей, по Гегелю, ступень греческого «сознания». Если Гегель дает основанию своей системы увенчаться абсолютной идеей, полным самопроявлением духа, то это заставляет спросить, не идет ли дело *еще* и здесь, в этом самопроявлении, т. е. в феноменологии духа и тем самым в абсолютном самопознании с его достоверностью, все о том же *открытии*. И сразу перед нами встает другой вопрос, имеет ли открытие потаенности свое место в духе как абсолютном субъекте или само же раскрытие и является местом и указывает на место, где такая

вещь, как представляющая субъективность, только и может впервые «быть» тем, что она есть» [4, с. 388].

В силу этого, речь при поиске такого начинающего само начало или, лучше, начинания как такового исторического философии идет о том, чтобы найти нечто такое, что при всей завершенности и вобранности всего завершенного в эту завершенность будет способно показать саму открытость, в которой являло себя являвшее в ходе свершения исторического философии. Нечто такое, что откроет эту открытость, укажет истинность самой истины – будет истинствовать из уже завершенности философии в ее истории о самом ее, этой истории, начале. Хайдеггер именно это имеет в виду, говоря, что в по-гречески понимаемой истине «к нашей мысли обращено с вызовом нечто такое, что до начала «философии» и на протяжении всей ее истории уже вбирало мысль в себя» [4, с. 390].

Таким образом, идеализм Гегеля и бытийно-историческая мысль Хайдеггера в своем историческом взаимоотношении, в котором каждый из них устанавливает особое отношение к историческому философии, а стало быть, и к началу такового, сами взаимно образуют некоторую конфигурацию этого исторического, точнее говоря, послеисторического, из чего только и может теперь быть помыслено историческое философии в виду предполагаемого начала такового по его сущности. Конечно же, конфигурация эта *несимметрична*, т. к. направленное на завершенность движение исторического философии в гегелевском смысле не предполагает последующего возвращения, которое в своей возвращенности упреждало бы начало начинающегося в истории философии – первое обнаружение духа в философии греков. Тогда как хайдеггеровская трактовка намеренно обращена к уже состоявшейся завершенности исторического и, принимая ее, берет на себя труд возвращения к начинанию начала завершенного; начинанию скрытому, просмотренному в самом начале. Пожалуй, именно эта конфигурация определяет сейчас то направление, в котором мысль вынуждена обращаться теперь к философии греков как своему началу, увиденному из осмысленной и принятой завершенности своего исторического. А именно это направление в формальном смысле заключается в *возвращении ко всегда уже начатому начинанию того, что оказалось завершенным таким образом, чтобы в этом возвращении его начало воспроизводилось каждый раз заново, открывая тем самым каждый раз заново ту область, в которой исходившее из этого начала завершенное было завершено*. Дело теперь за содержательной интерпретацией этого пока сугубо формально понятого направления. (Интересный вариант содержательной интерпретации такой ситуации дает, трактуя соотношение философии Гегеля и философии Хайдеггера,

Гадамер. Вариант, находящийся, конечно же, в полной согласованности с хайдеггеровским толкованием истины как непотаенности. Согласно этому автору, требуемое здесь достигается благодаря *языку*. Точнее языку как языку. Так, о Хайдеггере и о его требовании внимания к исходному началу философии и о языке как том, благодаря чему это начало проявляется само, Гадамер говорит: «То, что на этом пути стало для него сказываемым, является твердой почвой (Grund und Boden) для его вопрошания обратно за метафизику, на которой позитивно исполняется его критика языка метафизики и любая выраженная деструкция всеобъемлющей понятийности» [1, s. 111]. Язык же, согласно Гадамеру, мыслится Хайдеггером в данном случае, исходя из сущности Aletheia в качестве преодоления Pseudos, так, что Aletheia и оказывается тем, что язык *есть*.

1. Gadamer H.-G. Hegel und Heidegger // Gadamer, H.-G. Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien. 2., vermehrte Auflage, Tübingen, 1980.
2. Heidegger M. Hegel. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität // Heidegger M. Gesamtausgabe. Band 68. Hegel, Frankfurt a. M., 1993.
3. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. Книга 1. – СПб., 1994.
4. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. – М., 1993.

*Константин Райхерт*

**ПРОБЛЕМА ПЕРЕВОДА ИЗРЕЧЕНИЯ  
АНАКСИМАНДРА КАК ПРОБЛЕМА РЕКОНСТРУКЦИИ  
АРХАИЧНОЙ КАРТИНЫ МИРА**

Это исследование вызвано проблемой понимания одного текста, единственно сохранившегося изречения античного философа Анаксимандра<sup>1</sup>. Этот едва ли не первый философский текст способен приоткрыть нашему взгляду архаичную картину мира. Реконструкция этой картины, возможность правильного понимания изречения Анаксимандра и будет проблемой нашей работы.

Начальный этап нашей работы и исток поставленной нами проблемы – это проблема перевода изречения Анаксимандра. Существует много вариантов перевода данного изречения, но при рассмотрении оказывается, что каждый из них представляет нам особую, отличную от других картину мировоззрения Анаксимандра. Ф. Ницше и Г. Дильс, Э. Целлер и Т. Гомперц, В. Йегер и К. Кампелла, С. Н. Трубецкой и А. В. Лебедев, М. Хайдеггер-1 и М. Хайдеггер-2 (развернутое толкование-интерпретация)<sup>2</sup> – вот далеко не полный перечень не только переводов, но и концепций античного космоса, полученных на основе глубоких различий в понимании одного и того же текста.

Первым нашим шагом будет анализ переводов как вариантов толкования и сопоставление их. Так как объем данного исследования ограничен, я предлагаю взять для наших изысканий только два общеизвестных перевода – Фридриха Ницше и Германа Дильса<sup>3</sup>, выявить смысл каждого и сравнить их между собой. При найденном различии необходимо провести анализ причин, порождающих несходство толкований.

Вторым шагом будет постановка проблемы методологии реконструкции представленной текстом картины мира и поиска тех измерений, опираясь на которые такая методология окажется осуществимой.

Текст изречения, дошедший до нас, по-гречески звучит так: ἐξ ὧν δε ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι καὶ τῆς φθορᾶν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν δίδουαι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν «Откуда вещи берут свое происхождение, туда же должны они сойти по необходимости; ибо должны они платить пени и быть осуждены за свою несправедливость сообразно порядку времени» (Цит. по: [10, с. 28]<sup>4</sup>).

Перед нами русский вариант текста перевода изречения Анаксимандра, сделанного Фридрихом Ницше в 1869/70 г. На первый взгляд, этот текст ничем не отличается от текстов переводов этого же изречения, сделанных другими исследователями античной философии;

но это только на первый взгляд. Нам же предстоит выяснить, каков смысл текста изречения Анаксимандра в переводе Ницше.

Для удобства разделим текст на две части – до точки с запятой (условно назовем его «Фрагмент А») и после (назовем его «Фрагмент В»), учитывая с необходимостью, что благодаря союзу «ибо» вторая часть поясняет первую.

Фрагмент А, как впрочем, и весь текст, открывается местоимением «откуда» („woher“). Рассмотрим первое значение слова «откуда» как указателя на некое место. Во Фрагменте А сказано: «Откуда вещи берут свое происхождение». Здесь указывается на какое-то место, где рождаются (возникают, появляются) вещи. Далее сказано: «...туда же должны они сойти по необходимости». Это уже указание на то же самое место, только в это место вещи должны вернуться и погибнуть, «откуда–туда» составляют некое единство, пару.

Теперь рассмотрим другое значение слова «откуда». «Откуда» указывает на загадочность, неизвестность, на то, что сбивает с толку, что непонятно, что отчасти удивляет, отчасти застает врасплох; выражает некоторое раздражение и обычно в речи передается посредством особой интонации. «Откуда» в таком случае передает особое состояние автора изречения: он, словно бы не знает, откуда берутся вещи, для него это оказывается загадкой; автор пытается решить ее, преодолеть неизвестность, но чем больше он пытается, тем меньше у него получается. Анаксимандр делает вывод: если мы не знаем, как и откуда появляются вещи, то мы и не узнаем, как и куда они исчезнут.

Также следует обратить внимание на неопределенную форму глагола «сойти» (“gehen”). Этот глагол может выступать как метафора смерти; в то же самое время – и как некоторое движение, причем сверху вниз. В таком случае глагол будет определять новый смысл всего фрагмента: мы вынуждены будем под «происхождением» понимать некоторое начало движения. Отметим также, что древние греки могли понимать происхождение (в значении рождения) как определенного вида движения.

Важные роли в конструкции Фрагмента А играют модальный глагол (т. е. глагол долженствования) «должны» (“müssen”) и падежный оборот «по необходимости» (“nach der Notwendigkeit”): глагол показывает, что вещи берут на себя некоторое обязательство, т. е. вещи проявляют в некотором роде волю; оборот же указывает на некоторую волю, воздействующую извне на вещи, будто бы ведущую их, т. е. под «необходимостью» подразумевается нечто вроде судьбы.

Во фрагменте В модальный глагол «должны» отсылает нас к предыдущему фрагменту, в котором говорится о том, что вещи должны сойти по необходимости. Другими словами: поясняется причина, по которой вещи «должны сойти», а именно – «по необходимости».

Далее мы вкратце опишем смысл некоторых смысловых групп, которые можно выделить из конструкции данного фрагмента. Вот это описание:

«сообразно порядку времени» (“gemäß der Ordnung der Zeit“) – имеется в виду определенная последовательность действий (или событий);

«[вещи должны] платить пени» (“sie müssen Buße zahlen“) – это значит: вещи должны возмещать ущерб.

Исходя из понимания этих двух смысловых групп, становится понятным, о чем говорит третья: «[вещи должны] быть осуждены за несправедливость» (“denn sie müssen... für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden“). Она продолжает мысль о возмещении ущерба. Отсюда – смысл всего фрагмента: вещи должны возмещать ущерб; если они этого не делают, то их осуждают.

В результате такого анализа текста мы получаем следующее: есть некоторая неопределенность в движении вещей: неизвестно начало этого движения и его завершение (местоименная пара «откуда–туда»); однако из текста ясно, что это движение подчиняется некоторому установлению («по необходимости»), которое ведет вещи к осуществлению предначертанного («должны они платить пени и быть осуждены»).

Мы можем заключить, что здесь речь идет о характерном архаичном представлении о судьбе. Судьба управляет видимым миром, или космосом, сама при этом не подлежит исследованию, не имеет своего имени, не является личностью, но стоит над всем индивидуальным. Судьба божественна, но и боги подчиняются ей, она иррациональна, непредсказуема, непредставима, неизменна и неумолима. Судьба непознаваема и практически для человеческого разума отсутствует; поэтому незнание своей судьбы позволяло греку поступать так, как ему заблагорассудится, ибо все, что он сделает, будет проявлением судьбы. Судьбу, т. е. то, что принесет с собой ближайшее будущее, сбывшийся жребий, узнают, выпытывая у нее приговор (см., например: [6, с. 493; 9, с. 195]) (поэтому понятие судьбы оказывается важным в архаических представлениях о правосудии) (см.: [11, с. 86–88]). Понятие судьбы выступает как некоторая организующая, смысло- и структурообразующая идея (концепт) всего текста перевода изречения Анаксимандра. Ницше понимает, что всякое становление того, что обособилось, выделилось из общего, то, что мы могли бы назвать индивидуальным, попадает под действие судьбы<sup>5</sup>.

Итак, в целом, в тексте перевода Ницше речь идет об индивидуальности, представленной как становление, и о властвующей над нею судьбе. Таков смысл изречения Анаксимандра в переводе Фридриха Ницше.

Перевод изречения Анаксимандра, ставший общепринятым, можно сказать – классическим, сделал в 1903 г. Герман Дильс. Вот русский вариант текста этого перевода: «Из чего же вещи берут свое происхождение, туда и гибель их идет по необходимости; ибо они платят друг другу взыскание и пени за свое бесчинство после установленного срока» (Цит. по: [10, с. 29]<sup>6</sup>).

Условно этот текст можно представить в виде смысловых групп:

1) «из чего же вещи берут свое происхождение» (“woraus aber die Dinge das Entstehen haben“) – это значит: из чего сделаны вещи;

2) «туда и гибель их идет по необходимости» (“dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit“): в это же они и превращаются при уничтожении, потому что либо такова природа самих вещей, либо это происходит согласно некоему высшему началу (необходимости);

3) «ибо они платят друг другу взыскание и пени за свое бесчинство» (“denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit“): природа вещей такова – вещь становится чем-то только за счет другой, причиняя ей вред, поэтому, возмещая нанесенный ущерб за свое бесчинство, она уничтожается, а та, другая, соответственно, взыскивает с нее;

4) «после установленного срока» (“nach der festgesetzten Zeit“): срок подобного бесчинства отдельной вещи установлен, то есть существует взаимосвязь (закономерность) между бесчинством (его степенью) и его сроком.

**Если резюмировать все вышесказанное, то смысл переводного текста сводится к следующему:**

- существует некоторое общее первоначало для вещей;
- из него – рождение вещей, в него – их гибель;
- гибель их – наказание за бесчинство по отношению к другим;
- существует закон, определяющий срок расплаты.

Ключом к более глубокому пониманию текста является смысловая группа: «они (вещи) платят друг другу взыскание и пени» (“sie zahlen einander Strafe und Buße“). Она отсылает нас в область архаического права, когда правосудие вершилось на глазах собрания людей конкретной общности, или полиса<sup>7</sup>. Полис («город-государство») не существовал «вне» или «над» своими гражданами, они сами в своей живой совокупности и были полисами со всеми его установлениями (см.: [5, с. 11]). Поэтому всякое «бесчинство» в полисе мыслилось как нарушение полисных установлений.

Под другим углом зрения полис можно мыслить как нечто целое, частями которого являются его граждане. Для древнего грека было характерно представление о целом как о совокупности его частей – не больше, не меньше. Именно поэтому всякое нарушение полисных установлений рассматривалось как нарушение целостности единства.

Отсюда: если кто-то из граждан причинял ущерб другому, то он был просто обязан возместить ущерб, чтобы восстановить целостность полиса.

Анаксимандр, согласно переводу Дильса, словно проецирует представления о полисе на весь видимый мир, или космос. Космос оказывается просто увеличенным полисом. В таком случае космос представляется чем-то целым, совокупностью всех частей (или всех вещей). Если одна из вещей наносит ущерб другой, то таким образом она наносит ущерб всему космосу; поэтому вещь должна возместить ущерб, т. е. восстановить целостность космоса.

Таким образом, подчеркивается, с одной стороны, работа архаического мышления по принципу аналогии (допустим: мы узнаем, как устроен полис; тогда мы полагаем, что так устроен и весь космос), а с другой стороны, взаимосвязанность составных частей всего видимого мира, единство всего. Итак, в целом, в тексте перевода Дильса идет речь о соотношении части и целого, о единстве, связывающем разнородные части вместе в космическом масштабе, то есть об общности, о законе<sup>8</sup>.

Если сравнить оба перевода изречения Анаксимандра – Ницше и Дильса, то окажется, что они близки друг к другу по форме, а вот по содержанию – нет. Перевод Ницше акцентирован на античном (архаичном) понятии судьбы. Перевод Дильса является выразителем античного (архаичного) представления о соотношении части и целого. Таким образом, если мы возьмем в качестве критерия наличие архаичного в тексте, то в результате обнаружим, что оба перевода по этому критерию равноценны: конечно, они различны по смыслу, но в одинаковой степени апеллируют к мышлению древнего грека.

Разница же в рассмотренных переводах не может не вызывать удивления – настолько она значительна, при внешней строгости подходов обоих переводчиков<sup>9</sup>. Различие это может быть выражено в двух основных аспектах: во-первых, перевод Ницше – перевод более живой, чуть более вольный, но стремящийся восстановить как бы сам дух эпохи, в то время как перевод Дильса более сухой, академический, даже отвлеченный (если перевод Ницше больше похож на акварельный рисунок, то перевод Дильса – на чертеж); во-вторых, в центре перевода Ницше стоит проблема индивидуальности – ее становления, ее подвластности судьбе и волевым усилием осуществить жизнь как воплощение-единоборство-с судьбы(ой), а в центре перевода Дильса оказывается проблема общности как единства частей, проблема закона, закономерности. Что же было центральной проблемой для самого Анаксимандра?

Таким образом, ситуация с переводами ставит нас в затруднительное положение: мы обнаруживаем, выражаясь метафорически, смысловую

пропасть между переводами. И эта же смысловая пропасть отделяет нас от Анаксимандра. Спрашивается: почему возникает эта смысловая пропасть? По всей видимости, здесь дело, во-первых, в самом изречении, а во-вторых, в методологии, которую выбирают для исследования.

Перед нами текст изречения Анаксимандра, но этот текст останется для нас недоступным без той или иной методологии его исследования. Методология оказывается всегда «первичной», хотя часто ее первичность скрыта. Ницше и Дильс оба опирались на ту или иную методологию, что дало им возможность представить некоторую концептуальную картину мира Анаксимандра, но различие их методологий привело к различию их концептов истолкований/переводов. Проблема методологии возникает и перед нами. Учитывая опыт нашего анализа Ницше и Дильса, мы можем сказать, что методология исследователя в определенной мере является проекцией его собственной философии (картины мира). Не сложно увидеть черты философии Ницше в его интересе к индивидуальности-личности и ее становлению у Анаксимандра, аналогично и у Дильса, с его стремлением к научности и математической точности, возникает мир как соотношение частей и целого, мир как право и закон. Таким образом, наша методология будет указывать на нашу картину мира, нашу философию и т. д.

Теперь вернемся к самому изречению. Мы понимаем, что изречение – это результат замысла и процесса его осуществления, т. е. изречение указывает на автора и на его употребление языка. Уточним этот момент: изречение – это результат речевого акта (само слово «изречение» говорит нам о чем-то, вышедшем из речи, порожденном речью), т. е. акта говорящего (= автора), который употребляет язык в качестве орудия. Отношение, которое в таком случае устанавливается между говорящим и языком, определяет языковые черты изречения. Говорящий рассматривает язык как универсальную систему символов, посредством которых он может открыться другому<sup>10</sup>.

Здесь под символом понимается то, благодаря чему что-то узнают. Узнавание означает – узнавать что-то как то, что мы уже знаем (см.: [4, с.93]), т. е. узнаванию всегда предшествует знание. Знание – это субъективно преобразованная информация: это информация, в которой заинтересован субъект (это информация, которая затрагивает субъекта, его интересы, заинтересованность)<sup>11</sup>. Таким образом, мы видим, что знание – это то, в чем проявляется бытие. Тогда получается, что узнавание означает – узнавать что-то как-то, в чем проявляется наше бытие. Следовательно, под символом следует понимать то, благодаря чему узнают чье-то бытие (в данном случае – наше).

Из всего вышесказанного можно сделать следующий вывод: через изречение, представленное в символах, мы обращаемся к собственному

знанию, т. е. мы воспроизводим то, в чем мы заинтересованы, то, что нас интересует, затрагивает в данный момент, то, в чем мы есть, среди чего мы есть. Происходит своеобразное отыскание самого себя в изречении.

Мы сделали некоторый круг в рассуждениях, опять вернувшись к скрытым формам воплощения своей собственной мысли, собственной философии. Нам нужна методология, которая если и не будет в силах «устранить нас» вовсе, сведет наше присутствие к возможному минимуму, дав тем самым больше «места» для самого переводимого текста (Анаксимандра).

Что может быть такой методологией? Она должна по сути строиться на самом исследуемом тексте (как это делает герменевтика), но при этом выделять некоторые составные его моменты, каждый из которых может быть некоторым образом проверен (или фальсифицирован). Для данного случая (текста Анаксимандра и стоящей за ним картины мира) мы можем выделить следующие такие компоненты: а) греческий язык (с прибавлением других сохранившихся текстов); б) логическую (логосную, смысловую) сторону изречения (некий «синтаксис мысли» плюс обычную логическую стройность); в) чувственно воспринимаемую картину мира, то есть эстетический аспект в широком смысле (здесь для проверки мы могли бы опираться на сохранившиеся материальные памятники эпохи – архитектурные, живописные (вазопись), поэтические и др.).

Философия, скрытая в языке изречения Анаксимандра, оказывается, таким образом, равна (здесь возникает почти формула) чувственно воспринимаемой картине мира плюс ее логическое оформление. В данном случае речь не может идти о некой механической сумме, а скорее, о некоем единстве, вроде «поля», образуемого двумя полюсами – Эстетикой и Логикой. Но такая методология еще только должна быть построена.

Итак, мы можем подвести итоги нашего исследования. Мы обнаружили, во-первых, что рассмотренные переводы предлагают нам разные варианты понимания текста Анаксимандра (во многом даже противоположные), несмотря на общую для них установку на правильность. Можно отметить, что за рамками данной работы осталось наличие некоторых групп (Дильс, Гомперц, Целлер, Лебедев – Ницше, Хайдеггер – Трубецкой, Лосев и др.), эти группы образованы некоторым единством методологии, но и внутри одной группы разные переводы все же отличаются друг от друга.

Во-вторых, мы обнаружили, что принципиальное различие между переводами отражает различие в исходных философских установках переводчиков, что по сути их переводы являются скрытой иллюстрацией их собственных представлений об античности, о ходе развития философской мысли, о месте Анаксимандра в этом развитии.

В-третьих, нами был поставлен вопрос о методологии, которая

позволяла бы свести присутствие переводчика/интерпретатора к возможному минимуму. Такая методология могла бы существовать не столько как герменевтика (взятая не в широком смысле, а как получившее в XX веке направление/метод/философия), сколько как особый конгломерат составляющих, каждая из которых получала бы собственную особую проверку, но при этом взятые в целом они бы составляли некое особое поле, в котором размещалась бы мысль (картина мира, философия) исследуемого автора.

В-четвертых, мы обнаружили, что для данного изречения Анаксимандра таким конгломератом было бы соединение двух измерений, в которых осуществляется выражение его мысли (картины мира) – Логическое и Эстетическое. При этом Логическое должно пониматься как структура самой мысли, ее «синтаксис» и форма (в аристотелевском смысле – как «канон» и «органон»). То есть установление связи между словом (знаком, символом, понятием) и действительностью (символическая сторона), с одной стороны, и, с другой стороны, соединение этих понятий в простые суждения, в одно сложное суждение (каковым все изречение и является) – (синтагматическая сторона).

Эстетическое же должно пониматься как задействие (изучение и анализ) широкого круга объектов, относящихся к рассматриваемой эпохе и региону – памятников архитектуры, вазописи, литературных произведений и т. д. Взятые в целом, в ходе анализа они должны ввести нас в общие принципы мировосприятия людей изучаемой эпохи.

На сегодняшний день нам еще не ясно, как можно было бы соединить в единое сложное целое две столь разные стороны как Логика и Эстетика. Нам неясно, какой характер должна была бы носить подобная методология. Но один вывод представляется в ходе нашего исследования совершенно отчетливо: история античной мысли еще далеко не закончена. Результаты нашего исследования оказываются только первой ступенью, прологом к предстоящей работе.

#### **Примечания**

<sup>1</sup> Здесь мы не будем заниматься рассуждениями о том, действительно ли принадлежало изречение Анаксимандру; мы будем исходить из того, что автором изречения был именно Анаксимандр. Предпосылкой для постановки о принадлежности Анаксимандра «Анаксимандру» является прежде всего историко-филологическая проблема: впервые «изречение Анаксимандра» мы встречаем в Комментариях к «Физике» Аристотеля [24, с. 17 (ср. А9)], сделанных неоплатоником Симпликием, жившем в начале VI в. Более ранними свидетельствами мы не располагаем – этого уже достаточно для постановки вопроса об аутентичности изречения. Кроме того, существует трудность отнесения слов-понятий, из которых

построено предложение – высказывание изречения, именно к эпохе, в которую жил Анаксимандр (610 – 546 гг. до н. э.), об этом говорит Джон Барнет в своей работе «Начала греческой философии». (См.: [12, с. 43]).

<sup>2</sup> М. Хайдеггер в своей работе «Изречение Анаксимандра» (1946) приводит два перевода: «дословный» и «мыслящий», которому собственно и посвящена вся работа (См.: [10, с. 34, с. 67]).

<sup>3</sup> Для удобства в исследовании я рассмотрю русский вариант этих переводов, сделанный одним переводчиком – Т.В. Васильевой [10, с. 29].

<sup>4</sup> Немецкий текст: „Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch Zugrunde gehen nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden gemäß der Ordnung der Zeit“.

<sup>5</sup> «...Анаксимандр смотрит на всякое становление как на преступное освобождение из вечного бытия, как на несправедливость, которая должна быть искуплена смертью» [7, с. 205].

<sup>6</sup> Немецкий текст: „Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit“.

<sup>7</sup> Древнегреческое *πολις* происходит от *πολλα* – «множество», поэтому одно из этих переводных значений слова «полис» может быть «собрание людей» [3, с. 189].

<sup>8</sup> Для выражения понятия «закон» у греков существовало слова – *δίκη*, *θέμις*, *νόμος*, *κανών*. В данном случае речь идет не о том или ином термине или аспекте, а об общем понятии, близком к латинскому *ius*, немецкому *Recht*, русскому «право». О правомерности такого истолкования греческих терминов *δίκη*, *θέμις*, *νόμος*, *κανών* см.: [3, с. 307 и сл.].

<sup>9</sup> Мы пока можем пренебречь тем фактом, что Ницше вводит несколько слов, отсутствующих в греческом тексте – «должен» (“müssen”) и др.

<sup>10</sup> На символический характер языка указывал еще Аристотель. «То, что в звуко сочетаниях, – это знаки (*σημειώσεις*) представлений в душе, а письмена – знаки того, что в звуко сочетаниях» («Об истолковании» 16 а 3-5) [2, с. 93]. Далее он говорит, что так как представления у людей одни и те же, оказывается возможным их общение. Термин «знак» (*τό σημείον*) иногда переводят и как «символ» [1, с. 62].

<sup>11</sup> Здесь ключевое слово «интерес»: латинское слово *inter – esse* означает «быть в» как «бытие в» чем-то или «бытие среди» чего-то.

1. Античные теории языка и стиля.– М.–Л., 1936.
2. Аристотель. Об истолковании // Аристотель. Соч. в 4-х тт.– Т. 2.– М.: Мысль, 1978.– С. 91–116.
3. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов.– М.: Прогресс–Универс, 1995.
4. Гадамер Г.-Г. Актуальність прекрасного / Переклад з нім. М. Кушніра // Гадамер Г.-Г. Герменевтика і поетика: Вибрані твори.– К: Юніверс, 2001.– С.

51–99.

5. Колпинский Ю. Д. Великое наследие античной Эллады и его значение для современности.– М.: Изобразит. иск., 1988.
6. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика.– М.: Ладомир, 1994.
7. Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху.– М.: «REFL-book», 1994.– С.192–253.
8. Фрагменты ранних греческих философов.– Ч.1.– М: Наука, 1989 (перевод соответствующей части классического издания досократиков Дильса-Кранца).
9. Фрейдсберг О. М. Миф и литература древности.– М.: Восточная литература, РАН, 1998.
10. Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра / Пер. с нем. Т. В. Васильевой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества.– М.: Высшая школа, 1991. – С. 28-68.
11. Хейзинга И. Homo Ludens / Человек играющий: Статьи по истории культуры.– М.: Айрис–пресс, 2003.– 496 с.
12. Burnet J. Early Greek Philosophy, 4 ed.– L., 1930.

*Нелли Иванова-Георгиевская*  
**ФЕНОМЕНОЛОГИЯ Э. ГУССЕРЛЯ В СВЕТЕ  
УЧЕНИЯ ПЛАТОНА О РОЛИ СОЗЕРЦАНИЯ  
РАЗУМА В ПОЗНАНИИ**

XX век засвидетельствовал распространенность того понимания познавательного процесса, которое восходит к Канту и утверждает опосредованный характер познания, что не допускает возможности получения истинного знания путем интеллектуального созерцания. С начала века, в рамках позитивистских школ процедура обоснования познания и поиска критериев истинности знания либо помещалась преимущественно в семантическую сферу, ограничиваясь логико-грамматическими дефинициями, сводя понятие истины к совокупности логических согласований, либо не выходила за рамки установления буквальных соответствий теоретических суждений фактам, фиксируемым протокольными предложениями, что в обоих случаях в конце концов создавало ущербный образ познания. К концу века философия постмодерна, сознавая, с одной стороны, беспомощность этих позитивистских концепций, а с другой, исчерпанность классических метафизических подходов, обосновывающих достоверность знания онтологическими основаниями (Богом, Абсолютной Истиной, абсолютным бытием трансцендентального субъекта), пришла к неутешительным скептически-нигилистическим заключениям. На этом фоне настойчивость Гуссерля в утверждении познавательных возможностей созерцающего разума и демонстрация им безоговорочной веры в истину и разум, достигающий ее, выглядят едва ли не наивными. Но всегда присущие Гуссерлю серьезность и тщательность, которые он проявляет и при исследовании данной проблемы, его обращенные к философам требования не только гносеологического и методологического характера – опираться только на проясненные предпосылки, что заставляло его самого разрабатывать требования метода во всей полноте его сложнейшей архитектоники, но и требования морального характера, взывающие к ответственности разума, свидетельствуют, что зачинатель феноменологического проекта не был непомерно простодушен – даже тогда, когда, преисполненный утверждением особой миссии своей философии, понимал жизнь европейского человечества как реализацию, пусть не всегда полноценную, телеологии разума. И всегда демонстрируемая им вера в созерцающий разум должна иметь безусловные резоны, поиск которых – совсем не случайно – возвратит нас к началу философии.

Целью данной статьи является реконструкция трактовки познавательного процесса и роли разума в познании Гуссерлем и

Платоном и выяснение тех условий, которые определили в обоих случаях именно такую трактовку. Для достижения этой цели предполагается решить такие задачи:

- проанализировать поиск Гуссерлем и Платоном оснований всеобщего и необходимого знания;
- показать своеобразие трактовки действия созерцающего разума в феноменологии и древнегреческой философии;
- установить те факторы, которые не позволили основоположнику феноменологии свести проблему истинности исключительно к логико-грамматическим критериям, несмотря на включение в сферу философского анализа познания проблемы смысла и его конституирования, и найти созвучие этого феноменологического исследования платоновским поискам;
- обосновать вытекающие из особенностей трактовки познания Платоном и Гуссерлем выводы о природе философской рациональности и месте веры в философском познании.

К античности восходит сохраняющая актуальность и для Гуссерля идея противопоставления истинного и неистинного знания. Еще Гераклит призывал посмотреть на мир «правильно», чтобы избежать заблуждений: «Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно» [18, с. 199], в то время как обыденный опыт очевидно этому противоречит, фиксируя несомненность множественности и различий. Элеаты противопоставили путь истины и путь мнения, недвусмысленно отдавая предпочтение в качестве ведущего к истине тому пути в познании, который есть созерцающее действие мышления. Парменид пишет:

Однако созерцай умом отсутствующее как постоянно присутствующее,

Ибо [отсутствующее?] не отсечет сущее от примыкания к сущему [18, с. 288].

Этому призыву предшественников не полагаться на изменчивый и, в силу этого, обманчивый чувственный опыт чутко внял Платон, сумевший придать идее об истинном познании авторитетный вид убедительного учения, получившего фундаментальное онтологическое и гносеологическое обоснование. Подробнейшим образом проанализировав в «Теэтете» все нелепости, возникающие в случае принятия сенсуалистской трактовки знания [14], Платон, кроме этого, разрабатывает учение об истинном бытии, выступающем объектом истинного познания, ибо именно на бестелесную занебесную сущность «направлен истинный род знания» [16, 247с], и обосновывает свое учение о познании как припоминании [15, 75е; 16, 249с]. Платоновское понимание принципов познания, в свою очередь, находит свой отклик в

феноменологическом описании познавательного акта и его обосновании, при очевидных различиях некоторых важных моментов и постоянном стремлении основоположника феноменологии опровергнуть подозрения его в явном или скрытом платонизме (см.: [7]).

В поиске оснований всеобщего и необходимого знания Гуссерль, вполне в ключе новоевропейской философской традиции, восходящей прежде всего к Декарту, требует исходить из очевидных начал, ясных и отчетливых данностей сознания. Он формулирует «принцип всех принципов», предопределяющий характер обоснования истинности получаемого знания, в соответствии с которым «любое дающее из самого первоисточника созерцание есть правовой источник познания, и все, что предлагается нам в «интуиции» из самого первоисточника (так сказать, в своей настоящей живой действительности), нужно принимать таким, каким оно себя дает, но и только в тех рамках, в каких оно себя дает» [4, с. 60]. Исключительная познавательная роль в этом созерцании явленного «из самого первоисточника» отводится Гуссерлем разуму, чьи полномочия предопределены тем, что всеобщее и необходимое знание должно быть знанием общих сущностей, а не изменчивых единичных отдельностей.

Такое требование может получить объяснение не только путем соотнесения его с картезианством, формулирующим в качестве «правового источника познания» представляемое уму ясно и отчетливо, но и с обоснованием истинного познания Платоном. Греческий философ утверждает, что «истинный род знания» душа получает во время своего небесного путешествия, когда ум – кормчий души – созерцает занебесные сущности. Различая мир умопостигаемый как мир сущностей и мир зримый как мир вещей [12, 509d], Платон утверждает, что только тот, «кто созерцает сами эти сущности, вечно тождественные самим себе» [12, 479e], тот познает. Но «бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая» может быть зрима только разуму, он и направляется на нее в стремлении получить истинное знание [16, 247c].

Почему и Платону, и Гуссерлю так важно установить такой «принцип всех принципов», зафиксировать «правовой источник познания», который будет связан исключительно с созерцающей деятельностью разума? Кроме того, как показывают дальнейшие рассуждения Платона, и ему важно указать, что принимать созерцаемое следует, говоря словами Гуссерля, именно в том виде, как оно себя дает, и в тех пределах, в каких оно себя являет. Ведь оказывается, что в своем земном воплощении душам непросто припоминать виденное в занебесном мире истины, поскольку, с одной стороны, «одни (души – *Н. И.-Г.*) лишь короткое время созерцали тогда то, что там; другие, упав

сюда, обратились под чужим воздействием к неправде и на свое несчастье забыли все священное, виденное ими раньше» [16, 250b]. Именно объем виденного и степень «ясности и отчетливости» созерцания умом сущностей в занебесье и предопределяет полноту и точность их припоминания на земле.

Вероятнее всего, такое стремление к очевидному «праначалу» познания свидетельствует не столько об озабоченности обоих философов начинать с чего-то определенного и надежного, уже имеющегося в качестве истинного в душе и, помимо всех субъективных намерений, впоследствии «само» себя являющее (так, скорее всего, можно было бы говорить в связи с Декартом, обустроивающим все дедукции и эnumerации на прочном фундаменте ясных и отчетливых очевидностей<sup>1</sup>), сколько о необходимости иметь некие гарантии возможности разрешить противоречия, в сети которых попадает в дальнейшем рассуждение. Платоновский «Софист», в частности, являет со всей определенностью то, что Гадамер назвал «запутывающей силой логоса», когда участники диалога в поисках определения софиста открывают философа, утрачивая в определенный момент рассуждения основания для различения подлинной и ложной мудрости [13]. Платон, спасаясь от диалектической запутанности логоса, предполагает в основании всех рассуждений «сущностное управление видением», без которого логос «никогда не сможет сам себя защитить от падения в ничто, не соответствующее сути» [3, с. 31]. Созерцание разумом сущности, выполненное с достаточной степенью тщательности («в том виде, как оно себя дает») и за достаточный промежуток времени, становится гарантией для истинных заключений разума, что и отмечает Гадамер: «Ведь распределяющее отношение (*Hinsicht der Einteilung*) следует не из самих понятий, но из предварительного взгляда на предполагаемую вещь (*Sache*), просвечивающую сквозь многообразие ее определений. Логос вещи именно потому представляет множество, что в нем одновременно «прочитывается» ряд категорий, в конце которого появляется одно как неделимый единый эйдос» [3, с. 31].

Для Гуссерля подобная проблема не менее актуальна. Как и Платон, считавший, что истинное знание, полученное созерцающим разумом в царстве истины, затуманивается под «чужим воздействием» и в процессе развертывания логоса, основоположник феноменологии опасается, даже в случае достижения адекватного очевидного созерцания разумом сущности и соблюдения всех ограничений феноменологической редукции и предписаний эйдетической дескрипции, последующего «запутывающего» логико-грамматического воздействия на знание. С одной стороны, Гуссерль утверждает, что познание тогда только может считаться состоявшимся, когда интенция значения завершается

осуществлением значения: «В реализованном отношении выражения к своей предметности наделенное смыслом выражение объединяется с актами осуществления значения» [8, с. 65]. Но, с другой стороны, Гуссерль понимает, что в реальном процессе познания часто обходятся без осуществления значения, без созерцательного наполнения мыслимого, что, по его мнению, послужило источником кризиса науки, культуры и европейского человечества [6]. В «Начале геометрии» он показывает, что полнота и адекватность смысла, поддержание его подлинности, то есть, в конечном счете, истинность знания зависят от возможности противостояния насилию языка, чья конструктивная сила может порождать многообразные смыслы независимо от усмотренного «из самого первоисточника», то есть от того, что, по мнению Гуссерля, должно быть единственным основанием смыслоконституирования, «правовым источником познания». Он пишет: «Изначально чувственная-созерцательная жизнь, в разнообразной активности создающая на основе чувственного опыта свои изначально очевидные образы, очень быстро и по нарастающей впадает в *искушение языком*. Она все больше и больше впадает в речь и чтение, управляемые исключительно ассоциациями, вследствие чего последующий опыт довольно часто разочаровывает ее в таком вот образом полученных оценках» [9, с. 222]. Поскольку язык, становясь областью седиментации смыслов, утрачивающих обоснованность, превращается в источник анонимного знания и приводит к смысловым искажениям, к возникновению симуляций, этому должно противостоять возвращение к очевидному первоисточнику, к созерцаемому разумом «само себя являющему». Как и у Платона, от искажающего воздействия языка, от запутывающей силы логоса здесь избавляет восстановленное первоучреждение смысла на основании непосредственно созерцаемого умом.

Следует отметить одно существенное отличие феноменологической трактовки созерцания от платонической. У Платона разум (кормчий души) непосредственно созерцает идеи, находящиеся в небесном царстве истинного бытия, отказавшись от чувственного восприятия, и только уже в земном своем существовании душа в процессе познания, столкнувшись с противоречивостью чувственного опыта, вынуждена обращаться к хранящимся в ее глубинах истинным знаниям – так разворачивается анамнезис, единственно способный дать человеку подлинное знание. Гуссерль же отказывается считать созерцание ума самостоятельным актом, дающим истинное знание, хотя именно его утверждает в качестве правового источника познания. Здесь мэтр феноменологии продвигается в сторону аристотелевской трактовки получения знания, имеющего статус всеобщего и необходимого, характеризуя «категориальное созерцание», созерцание разумом

сущности как фундированный акт, основу для которого составляет чувственное восприятие единичного предмета. Именно опираясь на чувственное созерцание разум способен, сменив установку сознания, переходить к усмотрению сущности – так Гуссерль пытается реабилитировать абстракцию, придав ей характер «идеирующей» и избавив от нелепостей классической теории абстракции, требующей индуктивно выводить общее из единичного, что, по мнению Гуссерля, невозможно из-за разной их онтологической природы. Единичное существует *реально* «здесь и теперь», общее же имеет *идеальное* надвременное бытие<sup>2</sup>, поэтому общее постигается в процессе созерцания его разумом, а не выводится из единичного (см. подробно: [8]).

Гуссерль глубочайшим образом размышляет над природой сущностного созерцания. Так, в частности, в первой книге фундаментального труда «Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии» он показывает, что в рамках непременно присущей любой эйдетике иерархии сущностей (от наивысшего рода до эйдетических единичностей) высшее всегда эйдетически заключается в низшем [4, с. 43], а это и позволяет понять, почему «от смысла всего случайного неотделимо обладание именно сущностью, а тем самым подлежащим чистому постижению эйдосом» [4, с. 27] – потому что «индивидуальный предмет – не просто вообще индивидуальный, не просто некое – «вот это!», не просто один-единственный в своем роде, он «в себе самом» обладает *своеобразием*, своей наличностью *существенных* предикабилей, каковые обязаны подобать ему (как «сущему, каково оно в себе») с тем, чтобы ему могли подобать иные, вторичные, относительные, определения» [4, с. 27]. То есть любая вещь обладает своей «сущностной устроенностью», и именно поэтому становится понятным, как на основе чувственного созерцания материальной вещи возможен переход к сущностному усмотрению. С другой стороны, сама процедура познания тоже включает в себя основания для возможности созерцания разума: оказывается, «у всякого возможного предмета, говоря же логически, «у всякого субъекта возможных истинных предикаций», есть свои способы вступать – **до всякого предикарующего мышления** (выделено мною – Н. И.-Г.) – в представляющий, созерцающий, иногда схватывающий его в его «настоящей, словно живой самостности», «постигающий» его взгляд» [4, с. 29].

Поскольку основанием для конституирования смысла, а, соответственно, и для обретения феноменом познавательного статуса становится, как было сказано, акт осуществления значения, требующий созерцательного наполнения мыслимого, другими словами, отнесение усмотренных разумом сущностных определений феномена к

интенциональному предмету, который изначально присутствует в сознании в виде своей пустой всеобщности [5, с. 123], постольку Гуссерль ищет определения истинности знания в двух направлениях: на пути поиска когерентной связности мыслимого и созерцаемого и на пути онтологического обоснования того, что являет себя в виде феномена. При этом он пытается избежать, с одной стороны, ущербности позитивистских попыток формулирования критериев истинности научной теории, а с другой, воспринимаемого как архаичность в XX веке метафизического гипостазирования общих сущностей, характерных для платонизма.

«Логические исследования I» являют первую развернутую попытку основоположника феноменологии подойти к определению истинности всеобщего и необходимого знания, благополучно удержавшись от разрушительных следствий психологизма и обвинений в платонизме. «Истина есть идея, единичный случай которой есть актуальное переживание в очевидном суждении», и далее: «переживание совпадения мыслимого с присутствующим, пережитым, которое мыслится – между пережитым смыслом высказывания и пережитым соотношением вещей – есть очевидность, а идея этого совпадения – истина» [7, с. 185–186]. Не стоит останавливаться здесь на том, как настойчиво и тщательно Гуссерль старается избежать возможностей ложного истолкования «переживания» в психологистском ключе, а истинности как формально-логической характеристики, указывая в связи с последним, в частности, что ««истинность» или «предметность» (или же «неистинность», «беспредметность») присущи не высказыванию, как переживанию временному, а высказыванию *in specie*, (чистому и тождественному) высказыванию...» [7, с. 186].

В рамках феноменологического обоснования познания, таким образом, истинность предполагает, во-первых, адекватность мыслимого и созерцаемого, которая может быть достигнута только при условии утверждения познавательной способности созерцающего разума. Во-вторых, Гуссерль обращается к забытым к XX веку онтологическим определениям истины как подлинно сущего, возвращая ей то измерение, которое было безусловно значимо и для Платона. Древнегреческий философ, обращаясь к описанию занебесной области, осознает весь масштаб своей ответственности перед истиной и фиксирует как раз двойственную ее природу, выделяя оба необычайно для него, как для философа, значимых измерения: «ведь надо наконец осмелиться сказать истину, особенно когда говоришь об истине» [16, 247c]. Здесь истина в первом случае характеризует высказывание, которое, как становится ясно из хода диалога, может обрести такой статус лишь при условии выражения в нем истинного знания, а во втором случае – истину как

таковую, то есть истинное бытие. Таким образом, и у Платона истинность определяется и по отношению к знанию (соответствуя гуссерлевскому указанию понимать истину как идею очевидного переживания) и по отношению к подлинно существующему (соответствуя в определенном смысле гуссерлевскому определению истины как единства значения в себе), становящейся объектом истинного познания благодаря разумному созерцанию.

И Гуссерль, и Платон со всей возможной тщательностью и настойчивостью утверждали, что задача философии состоит в постижении истины. Платон даже философа определяет как того, кто «любит усматривать истину» [12, 475e]. Гуссерлевский призыв к познанию вещей «самих по себе» демонстрирует это же, поскольку его следует понимать как движение не к вещам эмпирической действительности, а к «самой сути дела», не замутненной никакими натуралистическими наслоениями (физиологическими, психологическими, историческими, социальными и пр.)<sup>3</sup>, то есть к «истине о вещах». При этом философ, пытающийся обеспечить беспредпосылочность собственного познавательного действия (а в этом направлении достаточно потрудились оба рассматриваемых философа), вынужден, как оказывается, исходить из некоторых предпосылок, сформированных в области веры. Это касается тех исходных оснований, которые в виде принципа всех принципов вводят абсолютное доверие к воспринятому из самого первоисточника и утверждают уверенность в существовании Истины. Я не склонна усматривать в этом скандал в пристойном философском обществе, где непременно следует будто бы исключить все связанное с верой, поскольку всегда нечто принятое в «акте доверия» как раз и не вызывает доверия в рамках всеобщего и необходимого знания – отсюда такие попытки обосновать философию, которые были многократно осуждены и осмеяны обоими философами. По-видимому, философская мысль вообще не может конституироваться без неперменного принятия бытия Истины и познавательных и регулятивных полномочий разума без всякого доказательства<sup>4</sup>. И я уверена, что это не противоречит пониманию философии как беспредпосылочного знания, поскольку избегать всяческих предпосылок означает, согласно Гуссерлю, не использовать в качестве посылок в рассуждении никаких полученных за пределами самой философской мысли (разумеется, в феноменологически редуцированной ситуации) положений физического, психологического, метафизического etc характера. Применение же неких исходных принципов (заявленного Гуссерлем «принципа всех принципов» или демонстрируемой им веры в Истину и разум) обязательно в познании и сохраняет образ философии как «строгой науки», способной «разрешить для нас загадку мира и жизни» в виде, несущем «на себе печать вечности» [10, с. 307, 309]. Эта печать

оставлена на философском знании самой Истиной, открытой свободным разумом, просвещенным светом веры в нее. Что другое мог иметь в виду Гуссерль, когда в письме Л. Леви-Брюлю в 1935 г. определял феноменологию как «сверхрационализм», который превосходит классический рационализм декартовского образца, «вместе с тем оправдывая его глубочайшие тенденции» [1, с. 32]?

#### Примечания

<sup>1</sup> Декарт, формулируя правила метода, не предполагает возможности и необходимости разрешить возникающие в ходе рассуждения сложности путем обращения к усмотренному разумом с очевидностью, здесь достаточно «придерживаться определенного порядка мышления, начиная с предметов наиболее простых и наиболее легко познаваемых и восходя постепенно к познанию наиболее сложного, предполагая порядок даже и там, где объекты мышления вовсе не даны в их естественной связи» [11, с. 272]. Т. е. логос, по Декарту, способен сам распутать все возникающие затруднения, а созерцаемое ясно и отчетливо выполняет роль истинных посылок умозаключения, не привлекаемых для упорядочивания рассуждения в случае возникновения в его ходе недоразумений. Да это и объяснимо, поскольку требования метода у Декарта предписывают исходить в познании из усмотренных разумом врожденных идей наиболее общего характера, которые составляют не «правовой источник познания», а систему посылок умозаключения, основания для дальнейшей дедукции. Гуссерль, определяя свою философию как некартезианство [5], в этом моменте весьма далек от Декарта, совпадая с Платоном, поскольку оба признают полномочия схваченного в созерцании в разрешении логических сложностей на уровне дискурсивного мышления.

<sup>2</sup> Такая дифференция сама по себе, конечно, мало чего проясняет, хотя Гуссерль во все периоды творчества не устает подчеркивать, что его трактовка идеального бытия отличается от платоновского, которому он вменяет метафизическое гипостазирование, то есть утверждение *реальности* бытия бестелесных идей. Некоторая ясность начинает появляться, когда Гуссерль начнет определять общее, истину как «единство значения в себе», помещая вполне определенно общие истины, сущности как предмет истинного знания не в мир реального существования, а в «царство надвременной истины» как мир значений. Вполне в духе времени: Риккерт тоже пытался найти место для вневременных ценностей в «царстве ценностей», не сводя их к реальному существованию.

<sup>3</sup> К сожалению, встречается истолкование феноменологического призыва «к самим вещам» как приближение к предметам мира, объектам, данным

познающему субъекту. Исходя из всей феноменологической философии Гуссерля, скорее следует понимать его «Sache selbst» – как саму суть того, о чем идет речь (ср. нем. «Um der Sache selbst willen», то есть «ради самого дела») – здесь следует полностью согласиться с замечанием на эту тему Гадамера, трактующего в данном отношении «предмет» как «суть дела», а «беспредметное» как «не относящееся к делу» [2, с. 350]). И это всецело подтверждается уже отмеченным мною указанием Гуссерля на идентичность понятий «истинность» и «предметность» [7, с. 186] – предметом в феноменологическом исследовании оказывается истина сама по себе как единство значения в себе, открываемая в процессе осуществления конституирования смысла в рамках требований феноменологической редукции.

<sup>4</sup> Даже искушенный в представлении доказательств Фома Аквинский, когда доказывал бытие Бога, вполне понимая, что Бог и есть Истина, все же не включил это измерение в поле обоснований, ограничившись подтверждением существования метафизической причины мира как двигательной причины, действующей причины, необходимости, совершенства и конечной причины [17, с. 20–27].

1. Вальденфельс Б. Вступ до феноменології.– К.: Альтерпрес, 2002.– 176 с.
2. Гадамер Х.-Г. Актуальность прекрасного / Пер. с нем.– М.: Искусство, 1991.– 367 с.
3. Гадамер Х.-Г. К предыстории метафизики // Топос. Философско-культурологический журнал.– Минск, 2000.– №2.– С. 20–37.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Кн. I. Общее введение в чистую феноменологию.– М.: ДИК, 1999.– 336 с.
5. Гуссерль Э. Картезианские размышления.– СПб.: Наука, Ювента, 1998.– 316 с.
6. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д. В. Складнева.– СПб.: Фонд Университет; «Владимир Даль», 2004.– 400 с.
7. Гуссерль Э. Логические исследования: Прологомены к чистой логике.– К.: Вентури, 1995.– 256 с.
8. Гуссерль Э. Логические исследования. Т. II (1) / Пер. с нем. В. И. Молчанова // Гуссерль Э. Собр. Соч.– Т. 3 (1).– М.: Гнозис, ДИК, 2001.– 473 с.
9. Гуссерль Э. Начало геометрии. Введение Ж. Деррида / Пер. с франц. и нем. М. Маяцкого.– М. Ad Marginem, 1996.– 268 с.
10. Гуссерль Э. Философия как строгая наука // Труды семинара по герменевтике (Герменеус). Вып. 1: Сб. науч. тр. / Одес. Гос. консерватория; общ-во «Одесская гуманитарная традиция».– Одесса: Принт Мастер, 1999.– С. 255–316.

11. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Избранные произведения / Пер. с франц. и лат. Ред. и вступ. статья В. В. Соколова.– М.: Госполитиздат, 1950.– С. 257–318.
12. Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1994.– С. 79–420.
13. Платон. Софист // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 275–345.
14. Платон. Теэтет // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 192–274.
15. Платон. Федон // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 7–80.
16. Платон. Федр // Платон. Собр. соч.: В 4-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 135–191.
17. Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. Вопросы 1-43.– К.: Эльга; Ника-Центр; М.: Элькор-МК, 2002.– 560 с.
18. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.– М.: Наука, 1989.– 576 с.

*Ірина Голуб*

### **ЧАС ЯК ФІЛОСОФСЬКА ПРОБЛЕМА: ВІД ПЛАТОНІЗМУ ДО ФЕНОМЕНОЛОГІЇ**

Проблема часу є однією із таких фундаментальних проблем, про які, напевно, можна говорити, що вони, одного разу поставши, вже ніколи не втрачають своєї актуальності, принаймні стосовно філософського аспекту. І найбільшим філософським завданням у такому разі є не відповісти на ці всі непрості питання, що складають таку проблему, а утримати їх. Тому метою даної статті, окрім історико-філософського аналізу, не є вирішення якогось із цих питань, яких ми будемо торкатися. Це означало б звзити і спростити їх, чого дуже не хотілося б, особливо враховуючи радикальну і рішучу позицію стосовно власних філософських прагнень тих великих постатей, концепції яких будуть розглядатися. Завдання вбачається у такому: прослідкувавши певні історико-філософські зв'язки, починаючи із сучасності і заглибившись аж до античної філософії – з метою прояснення деяких питань, що на них буде окремо вказано, – актуалізувати концепцію часу, створену Августином Блаженным. Її ще інколи називають психологічною, чи концепцією суб'єктивного часу, але термінологічний аспект проблеми не видається надто важливим у цьому контексті. Ми будемо прагнути досягнути чіткості того, про що йдеться, виходячи не з визначення понять, а шляхом розгортання певної низки міркувань, які прояснюють зміст самої концепції.

У філософії ХХ століття проблема часу набула специфічної актуальності зокрема завдяки спробам окремих філософів – Дільтея, Гайдегера, Гадамера – розробити концепцію історичного часу як фундаменту нової онтології, а також розробленій Гусерлем феноменологічній концепції внутрішньої свідомості часу. Це, у свою чергу, сприяло підвищенню уваги до античних концепцій часу, оскільки звертання до античності з метою підкріплення історико-філософськими аргументами власних поглядів є в принципі традиційним для філософів будь-якої епохи, що є досить виправданим, оскільки рефлексії таких великих філософів, як Сократ, Платон, Аристотель, Плотін, Августин значною мірою “перевершують багато з того, що на цей рахунок висловлювалося у новий і новітній час, і можуть пролити додаткове світло на ті питання, що хвилюють нас сьогодні” [6, с. 118]. Згадаємо хоча б висловлювання Гайдегера про те, що античність вже встановила те суттєве, що складає зміст поняття часу [16, с. 302], чи Гусерля, який у вступі до його “Лекцій з феноменології внутрішньої свідомості часу” зазначає, що першим, хто відчув великі складнощі в усвідомленні часу, був Августин і розділи його “Сповіді”, присвячені проблемі часу, мають бути ретельно досліджені кожним, хто займається цією проблемою [7, с. 5].

Отже, спершу ми торкнемося поглядів Августина Блаженного стосовно питання часу, акцентуючи увагу не на детальному викладенні представленої у надзвичайно емоційній “Сповіді” його концепції часу, а лише на фіксації її певних пунктів. На початку своїх доволі сміливих релігійних міркувань щодо часу Августин вказує на парадоксальність його існування: “... час “існує” хіба тільки тому, що він прямує в небуття” [1, с. 222] Але дана суперечність поглиблюється не лише тим, що одразу збентежує, але ще й тому, що вона власне і складає сутність часу, визначає час як час. Дуже точно з цього приводу висловився Борхес: „Час є послідовним тому, що вийшовши із вічності, він прагне повернутися в неї” [5, с. 470]. Отже, аналізуючи дану парадоксальність, Августин розмірковує: час не можна виміряти, оскільки час – це сукупність минулого, теперішнього та майбутнього, а як ми можемо виміряти минуле, якого вже немає, майбутнє, якого ще немає, і теперішнє, “що не триває ні одної хвилини”? [1, с. 224] У зв’язку з цим, у якийсь момент августинових міркувань він навіть припускається думки про те, що минуле та майбутнє не існують, але згодом уточнює: “...неправильно казати: “Є три часи: минулий, теперішній і майбутній”; краще б вже сказати так: “Є три часи: теперішній минувшини, теперішній теперішності і теперішній майбутності”... Теперішність речей минулих – пам’ять; теперішність речей теперішніх – їх пряме бачення; теперішність прийдешності – це сподівання. Коли ж мені буде дозволено так сказати, то я бачу три часи, визнаю те, що їх три” [1, с. 226]. Августин, таким чином, виокремлює три модуси свідомості, що відповідають трьом модусам існування часу: очікування (майбутнє), споглядання (теперішнє) та пригадування (минуле) [1, с. 227]. Але ці модуси часу вочевидь ніде, окрім свідомості, не можна спостерігати. Августин розмірковує над положенням Аристотеля про те, що час є мірою руху і протяжністю усього суцього, але доходить висновку, що не може його прийняти. Час не є мірою руху, час не є мірою часу, але все ж він є протяжністю. Протяжністю чого? Августинова „Сповідь” взагалі досить динамічна стосовно напрямків та інтенсивності думок автора і справляє глибокий емоційний вплив на читача, але цей момент вирізняється із усього твору, оскільки і Августин сприймає його як осяяння – час є протяжністю духу: “Це в тобі, Душе мій, я вимірюю час... Враження, що залишає в Тобі річ, яка проминає, залишається, хоч сама вона проминула. Це ж його я вимірюю, коли воно наявне, а не справжню річ, яка викликала його й сама проминула. Це його я вимірюю, коли вимірюю час” [1, с. 232]. Потім можна було як завгодно назвати цю здогадку Августина: психологічним, суб’єктивним чи ментальним часом, але ключовою тут все ж є ідея про розмежування об’єктивного часу, який у даному випадку нас не обходить, та іманентного часу свідомості, дійсно доступного для аналізу.

Втім, Августин не обмежується зведенням часу до душі взагалі, її властивостей пам'яті та очікування, це було б лише варіантом традиційно-буденного розуміння, позбавленого рефлексії. Він виокремлює більш чітко необхідну якість свідомості, яка структурує час. Це увага: “увага, що є у теперішньому, перекидає прийдешність у минувшину” [1, с. 234]. Августин продовжує: “То хіба хтось заперечив би те, що теперішність не має протяжності і що вона ніщо, а тільки летючість? Але те, що триває, – це увага, що через неї поспішає в небуття те, що туди перейде. Отже, прийдешність недовга, бо ж вона не існує; довга прийдешність – це сподівання прийдешності, що розуміє її як довгу; минувшина довга не тому, що вже не існує. Довга минувшина – це спомин минулого, який уявляє її собі довгою” [1, с. 234].

І тут доволі очевидним та прозорим є вплив Августина на гусерлеву концепцію внутрішньої свідомості часу, у якій формальною структурою темпорального потоку свідомості є: ретенція – Тепер – протенція, де Тепер – мить теперішнього, ретенція – первинна пам'ять („вже-не-Тепер”), а протенція – первинне очікування, схоплення на перед („ще-не-Тепер”).

Але ми не торкнулися важливого моменту августинових роздумів, який власне і спонукає його звернутися до питання про час. Августин звертає увагу на неадекватність категоріального апарату, що застосовується при розгляді проблеми вічності та часу, тобто на неможливість описати вічність у часових поняттях. “Вхопити блиск непорушної вічності” можливо лише у особливому стані “непорушності” думки, у якому б остання “зупинилася і зрозуміла, в який спосіб вічність незрушна, не має в собі ні минулого, ні майбутнього і може визначати і майбутнє, і минуле” [1, с. 222]. Але яким чином можливий такий стан у “вічно несталому часі”? (Тут хочеться зупинитися і зробити припущення: такий спосіб постановки питання є дуже феноменологічним і досить співзвучним із ідеєю феноменологічного епохе – ми маємо призупинити цей світ, щоб віднайти його).

Питання, чи є час “співвічним” з вічністю чи виник він “після” неї, як її породження, винятково важливе для Августина, оскільки пов'язане із фундаментальною проблемою християнської онтології – принципом креаціонізму, що проголошує світ незалежним від вищою причини його буття. Але питання це християнська філософія отримує у спадок від античної, зокрема, у роздумах Августина чітко прослідковуються моменти із платонівського діалогу “Тімей”, в яких йдеться про те, що космос мав початок свого виникнення. Стани “було” чи “буде” не притаманні “вічній сутності”, оскільки вона є “тотожною” та “нерухомою”. Що стосується часу, то він, як подоба начала, твориться виключно для буття, а оскільки час є копією вічності – саму ж вічність неможливо “передати будь-чому народженому”, – у процесі творення до буття був доданий час [13, с. 401].

Навряд чи можна твердити, що проблематика часу є однією із центральних у філософії Платона, оскільки поняття “часу” у Платона завжди розглядається не як самоціль, а у зв’язку із поняттями “єдиного”, “вічності” та “буття”. Як наслідок цього, у філософській літературі можемо зустріти вказівки на численні протиріччя платонового бачення поняття “час” [3], [6], [15], прояснити які видається можливим тільки в цьому контексті. Але системність та різнобічність платонових підходів стосовно даної проблеми спонукають все ж вести мову про концепцію часу у філософії Платона [15, с. 78].

Платон, переглядаючи засновки парадоксів Зенона, відкидає розуміння “буття” як “єдиного”, що не має дотичності зі світом множинності та становлення. Не випадково тема “єдине і множинне” є центральною у діалозі Платона “Парменід”, в якому представлена його полеміка з елеатами і таке платонове розуміння “єдиного та множинного”, що передбачає встановлення зв’язку між ними. Платон виходить із того, що як і будь-яка множинність, час не існує і не може бути помисленим безвідносно до „єдиного”, оскільки час є такою реальністю, що співвіднесена з “єдиним”.

У “Парменіді” можемо знайти дві протилежні думки: “єдине не причетне до часу і не існує у часі” та “якщо тільки єдине причетне до буття, воно причетне і до часу” [12, с. 354]. Який із способів опису варто вважати таким, що виражає сутність часу?<sup>1</sup> Для Платона це залежить від того, яким є спосіб опису “єдиного”. Але його міркування стосовно цього питання також містять достатньо суперечностей, які ми спробуємо оминати, оскільки маємо на меті прояснити значення платонового впливу на концепцію Августина Блаженного та подальшу традицію, яка виростає із цієї концепції.

У процесі суперечливих міркувань Платон приходить до висновку, що “єдине” не може бути “більшим” чи “меншим”, “старшим” чи “молодшим”. Такому абсолютному “єдиному” не притаманні ні “частини”, ні “центр”, ні “рух”, нічого з того, що можна назвати атрибутами буття (чи услід за Платоном – “ідеями”), невід’ємними компонентами, що його конституують. Цьому “єдиному” не притаманний і “час”, оскільки йому не притаманні “рівність” і “подоба”, що не тільки виражають зовнішній вигляд “часу”, але і складають, на думку Платона, його внутрішнє життя. Якби “єдине” мало стосунок до “рівності” чи “нерівності”, воно б не було “єдиним”, тому що припускало б у собі деяке розходження. Не допускаючи в собі ніякого розходження, “єдине” тим самим не має нічого спільного з тим, що узагалі відноситься до “буття”.

Платон фактично показує, що те, що розрізняє “єдине” і “час”, тотожне тому, що розрізняє “єдине” і “буття”. Будь-який предмет, що не

є “єдиним”, існує в часі, і, отже, – існує в “бутті”. Де є “час”, там є “буття”: “якщо єдине ніяк не причетне будь-якому часу, то воно не стало, не ставало і не було колись, воно не настало, не настане і не є тепер і, нарешті, воно не буде наставати, не настане і не буде згодом” [12, с. 355]. Якщо щось є, чи було, чи буде – то це щось бутує, що неможливо для абсолютно “єдиного”. Виходить, що “час” супроводжує “буття”, має з ним одну спільну природу. Таким чином, “час” і “буття” є феноменами одного порядку і вторинними стосовно “єдиного” [15, с. 78].

Варто ще згадати відоме місце із діалогу “Кратил”, у якому Платон, згадуючи Геракліта, пише: “Десь говорить Геракліт, що все рухається і ніщо не покоїться і, уподібнюючи суще до течії річки, він говорить, що неможливо двічі увійти в одну й ту ж річку” [11, с. 34]. І тут же Платон критикує твердження, відповідно до якого час є міра руху. Навпроти, рух – оскільки він вже припускає час – є мірою часу (тобто вимірюється у часі, будучи його акциденцією). Спокій існує у часі і якщо рух може перериватися, тобто може бути зупиненим, той час безупинний. Час – відображення, образ Вічності, його рухлива ікона.

Платон, таким чином, “вперше в історії філософської думки намагався дати метафізичне обґрунтування поняття часу, зіставивши його із позачасовою вічністю” [6, с. 120]. Час, таким чином, постав як подоба вічності у емпіричному світі становлення і, відповідно, як дещо відмінне від вічності, але причетне їй.

Прийнято вважати [6], [9], що радикально протилежною у цьому контексті є позиція Плотіна як неоплатоніка, який заперечує думку про виникнення світу у часі. Але така категорична позиція Плотіна не безпідставна і може пояснюватися значною несхожістю космогонії, викладеної в “Тімеї”, із власною плотіноюю [9, с. 36]. До того ж, у своєму тексті Платон пише про неточність звичайного слововживання, що переносить часові визначення на вічну сутність [13, с. 462]. Недосконалість мови спонукає нас говорити про причину як про щось таке, що передує у часі наслідкам. Але стосовно істинно-сущого, а тим більше над-сущого, це є несправедливим, оскільки воно вічне і до нього не можна застосовувати слова “до” та “після”. Тому якщо Платон говорить про Деміурга як причину створення світу у минулому часі, то це не варто розуміти буквально. Хоча в системі Плотіна вічність є началом, безвідносним із часом і таким, що належить іншому онтологічному рівню, але вже те, що їх відношення описується як причинно-наслідковий зв’язок, передбачає можливість зворотної логічної залежності. Поки вічність визнається вічною і незмінною причиною часу, рівновага зберігається і порушується, тільки коли вічне існування світу ставиться під сумнів, оскільки обмеженість часу певним чином переноситься на вічність. Тому Плотін стверджує, що світ був завжди і має початок не у часовому сенсі, а

лише у сенсі позачасової онтологічної каузальності: "...космос не отримував будь-якого часового початку, оскільки <вічно-сущє лише як> причина його буття раніше, ніж воно" [14, с. 146] Те ж саме є справедливим і для часу, який здійснюється у космосі і разом з космосом: він не мав початку, а був завжди. Розмежовуючи ці два види зв'язків, Плотін, окрім того, що намагається довести, що космос був завжди, прагне позбавити поняття вічності від тягаря часових визначень. Та чи не на те саме вказує його попередник Платон і наступник Августин? Але, визнавши, що час існував завжди, чи не підносимо ми таким чином час до ступеня вічності, яка сутнісно визначається цим "завжди"? Розглядаючи це питання, Плотін знов таки вказує на недосконалість мови: "Коли ми говоримо "завжди" – і не стосовно того, що воно інколи існує, а інколи – ні, варто вважати, що ми говоримо так для власної зручності" [14, с. 147]. Тому за для уникнення плутанини краще називати "вічно-сущє" просто "сущим", оскільки останнім вже передбачається, що воно існує завжди [9, с. 38].

Власне і Платон, і Плотін, і Августин пишуть – кожен на свій лад – про одне й те ж. Із цей ланцюжок можна продовжувати аж до Гусерля і Мерло-Понті. Різняться лише історичні обставини та категоріальний апарат. І наприкінці ХХ століття М. Павич пише: "В тому місці хреста, де перетинаються час і вічність, час на мить зупиняється для того, щоб вічність благословила його, і ця мить є теперішнім. Поза теперішнім, і у минулому і у майбутньому часі, життя немає, його ніколи не було і ніколи не буде" [10, с. 83].

Платон вказує нам на надчуттєву смислову складову душевних явищ. Платонова "ідея" – це, за своєю суттю, і є надчуттєвий, позапросторовий, позачасовий смисл, який є безпосередньо присутнім у складі безпосередньо даного, що переживається свідомістю. Августин же, спираючись на Платонову тезу про неспівмірність вічності та часу, розмірковує не стільки про те, що є час сам по собі, оскільки на його думку, це є божественною тайною, прихованою від людини, скільки про те, як нам даний час. Ми знаємо час таким, яким він нам дається – таким є висновок міркувань Августина. І саме такою є позиція Гусерля, коли він пропонує нам "виключити" об'єктивний час, таким чином здійснивши перший крок до аналізу внутрішньої свідомості часу. Тема ж внутрішньої свідомості часу є однією із центральних у феноменології, її вплив відчувається у багатьох напрямках сучасної філософії та психології, починаючи із "Буття і часу" Гайдегера та соціальної феноменології Шюца і закінчуючи працями з психології та психотерапії<sup>2</sup>, в яких наявні не тільки теоретичні розробки, а й суто прикладні психотехніки роботи з розладами пам'яті та іншими порушеннями, пов'язаними з порушеннями сприйняття часу.

### Примітки

1. Детальному аналізу цього питання присвячена стаття А. Тихонова “Время” как причина интерпретационных различий философского текста (Платон и Хайдеггер)” [15].
2. Зокрема, у збірці: [15].
  1. Августин Аврелий. Сповідь.– К.: Основи, 1996.– 319 с.
  2. Аксенов Г. Причина времени.– М.: Эдиториал УРСС, 2000.– 302 с.
  3. Асмус В. Античная философия.– М.: Высшая школа, 1976.– 543 с.
  4. Астапов В. Время и вечность в восточной патристике // Логос.– 2004.– №5 (44).– С. 84–96.
  5. Борхес Х. Л. Думая вслух // Собр. соч. в 4 т.– Т. 3.– СПб.: Амфора, 2001.– С. 467–514.
  6. Гайденок П. П. Время и вечность: парадоксы континуума // Вопросы философии.– 2000.– № 6.– С. 118–126.
  7. Гуссерль Э. Лекции по феноменологии внутреннего сознания времени // Гуссерль Э. Собр. соч.– Т. 1.– М.: Гнозис, 1994.– 192 с.
  8. Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика.– М.: Мысль, 1979.– 440 с.
  9. Нестерова О. Е. Историко-философские предпосылки учения Августина о соотношении времени и вечности // Историко-философский ежегодник.– М., 1986.– С. 35–47.
  10. Павич М. Внутренняя сторона ветра. Роман о Геро и Леандре.– СПб.: Азбука, 1999.– 192 с.
  11. Платон. Кратил // Платон. Собр. соч. в 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1994.– С. 23–78.
  12. Платон. Парменид // Платон. Федон, Пир, Федр, Парменид.– М.: Мысль, 1999.– С. 346–412.
  13. Платон. Тимей // Платон. Филеб; Государство; Тимей; Критий.– М.: Мысль, 1999.– С. 397–476.
  14. Плотин. Эннеады // Плотин. Соч. в 2-х т.– Т. 1.– К.: УЦИММ-ПРЕСС, 1995.– 239 с.
  15. Тихонов А. „Время” как причина интерпретационных различий философского текста (Платон и Хайдеггер) // Логос.– 2004.– №5 (44).– С. 73–83.
  16. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.– 445 с.
  17. Экзистенциальная психология. Экзистенция.– М.: Апрель Пресс, ЭКСМО-Пресс, 2001.– 624 с.

Олег Мухутдинов

ПОНЯТИЯ *ΚΟΙΝΩΝΙΑ* И *MITEINANDERSEIN* У  
АРИСТОТЕЛЯ И ХАЙДЕГГЕРА

*In Heideggers Vorlesungen rückten die Sachen einem derart auf den Leib, daß wir nicht mehr wußten: spricht er in eigener Sache oder in der Sache des Aristoteles? Содержание лекций Хайдеггера захватывало настолько, что мы более не знали: идет ли речь о том, что является сутью дела для Хайдеггера или Аристотеля [1, s. 216]*

Представление, согласно которому философия есть постигающее в понятиях мышление, облекается зачастую в форму утверждения о том, что философия есть дело отвлеченного мышления. Так появляется идея двойкой логики – логики идей и логики вещей; первая имеет дело с миром неизменных сущностей, вторая рассматривает основания изменяющейся действительности. Несмотря на внешнее различие области применения основных понятий возникающих таким образом метафизических построений, эти понятия являются всегда определениями времени – первоначального или производного. Совокупность таких понятий обнаруживает и раскрывает основные феномены подлежащей исследованию области существующего. В таком случае философия, если она стремится иметь дело с «самими вещами», является вовлеченным в суть дела мышлением. Потому философия является не абстрактным, но конкретным познанием действительности. Это познание предполагает особый тип *ἐξίς*, – особый склад человеческой души, обладающей знанием, который включает у Аристотеля двойкое определение: этот склад основывается на *ἐπιστήμη τοῦ πράγματος*, – на знании о том, как обстоит дело с вещами в действительности, – и на *παιδεία*, как определенном способе воспитания навыков научной работы. Отсутствие этих условий приводит к тому, что сами явления упускаются из виду и рассуждение движется *παρὰ τὰ φαινόμενα*.

В этой статье речь пойдет о двух понятиях, относящихся к одному и тому же феномену, – об аристотелевом понятии *κοινωνία* и об экзистенциальном понятии *Miteinandersein* Хайдеггера. Феномен, который описывается этими понятиями – совместное существование или бытие друг с другом. Целью статьи является раскрытие принципиальной взаимосвязи между пониманием существования человека в полисе у Аристотеля и определением сосуществования в фундаментальной

онтологии Хайдеггера. Постановка этой цели обусловлена не столько причинами историко-философского интереса, сколько современным состоянием дел: с тех пор, как в центре внимания философии оказалось историческое существование человека в действительности, вопрос о возможности отношения к другому человеку вышел постепенно на первый план. В противоположность Хайдеггеру Левинас заявил, что совместное существование не может быть описано понятием *Miteinandersein*, но что это существование скорее следует понимать из ситуации *le face-à-face avec autrui*. Критика Левинаса заключается в том, что *Dasein* – центральное понятие экзистенциальной аналитики – есть представление об одиноком существовании. Позиция Левинаса определяется в целом верной тенденцией, но все же оказывается недостаточной, если принять во внимание, что сам Левинас исходит из идеи субъекта, поставленной в фундаментальной онтологии под сомнение. Решающим становится отнюдь не формальное указание факта отсутствия понятия субъекта в греческой философии, но то обстоятельство, что речь идет не о том, «как характеризуется способ восприятия мира, а о бытии в мире» [3, с. 56]. Существование с другими является онтологической возможностью *Dasein*. Тогда можно усилить тезис Хайдеггера о том, что онтология возможна только как феноменология и сказать, что феноменология также возможна лишь как онтология. Понятие *Miteinandersein* возникает у Хайдеггера в ходе интерпретации основных понятий философии Аристотеля и является результатом онтологического истолкования аристотелевского термина *κοινωνία*.

*Κοινωνία* означает: сообщество, соотношение. Это понятие связано с аристотелевским определением человека как *ζῷον πολιτικόν*. Примечательно, что Аристотель подчеркивает, что не только человек, но и другие живые существа являются в определенном смысле *ζῷα πολιτικά*: «человек есть существо общественное в большей степени, нежели пчелы и всякого рода стадные животные» [6, с. 379]. Выражение *ζῷον πολιτικόν* нуждается поэтому в уточнении для того, чтобы отграничить собственное бытие человека от бытия живого существа вообще. Аристотель определяет бытие человека как *ζωὴ πρακτικὴ τις τοῦ λόγου ἔχοντος*, т. е. как деятельную жизнь обладающего речью существа [5, с. 64]. *Κοινωνία* в отношении к человеку определяет его как *ζῷον λόγον ἔχον*. Способность к речи характеризует человека как общественное живое существо, *πόλις* является принадлежащим природе человека определением бытия, что позволяет Хайдеггеру ввести выражение «*das Sein-in-der-πόλις*», где *πόλις* фактически означает *Mitwelt*, мир совместного существования с другими людьми. «В этом определении заключается собственный, фундаментальный способ бытия человека,

который характеризуется как “Miteinandersein”, *κοινωνία*. Это сущее, которое находится в общении с миром, есть бытие-с-другими» [3, с. 46]. Поскольку бытие человека есть бытие, обладающее речью, Miteinandersein есть Miteinandersprechen. Речь является действительным определением человеческого существования.

Именно речь является тем необходимым и существенным условием, которое позволяет отграничить способ существования человека в мире от бытия других высокоорганизованных живых существ. Животное способно «подавать голос» (*φωνή*); эта функция служит для выражения чувства удовольствия и неудовольствия, которое может быть передано другим. Посредством этой функции животное привлекает внимание к приятному или предупреждает о том, что является неприятным и может заключать в себе угрозу для жизни. Человек также обладает голосом, однако для Аристотеля важным оказывается то, что только «речь способна выражать и то, что полезно и что вредно, равно как и то, что справедливо и что несправедливо» [6, с. 379]. В отличие от остальных живых существ, только человек обладает чувством в отношении доброго и злого, справедливого и несправедливого и т. д. Первичная функция речи есть выявление; речь обнаруживает полезное (*συμφέρον*) и приносящее вред, т. е. пагубное (*βλαβερόν*). И *φωνή*, и *λόγος* являются способами отношения к миру, модусами обнаружения действительности для жизни, однако животное не воспринимает мир в качестве предметного. Лишь специфически человеческое существование в мире позволяет говорить о его предметном характере и об отношении к нему как к предмету деятельности человека. Деятельность как способ бытия человека в мире есть стремление к достижению блага. *Λόγος* конституирует особый тип общности – *κοινωνία τοῦ ἀγαθοῦ*, сообщество, целью существования которого является общественное благо, основанное на способности различения справедливого и несправедливого.

Хайдеггер выделяет три момента, определяющих понятие блага у Аристотеля: а) *τὰ πρὸς τὸ τέλος*, то, что указывает на возможное осуществление, доведение замысла до завершения; б) *κατὰ τὰς πράξεις*, – обстоятельства, которые следует иметь в виду в процессе деятельности; в) *σκοπὸς πρόκειται τῷ συμβουλευόντι*, – цель, которую принимает во внимание тот, кто выступает с практическим предложением, советуя, как наилучшим образом достичь желаемого результата. *Πρᾶξις* Хайдеггер понимает как *Besorgen*, эта примечательная интерпретация показывает, что экзистенциальное определение бытия человека как заботы уходит корнями в традицию древнегреческой философии. Бытие человека есть деятельность, но не бесконечная, а имеющая некий предел: «*Πρᾶξις* есть *Besorgen* и означает ничто иное, как доведение чего-либо до завершения

(Etwas-zu-Ende-Bringen)» [3, s. 58].

О благе Аристотель высказывается следующим образом: благо есть «нечто такое, что желательно само по себе, ради чего мы желаем и другого, к чему стремится все или, по крайней мере, все, способное ощущать и одаренное разумом, или если бы было одарено разумом» [7, с. 113]. Стремление к благу как таковому и ради чего-либо иного показывает, что благо понимается как некое завершение: когда благо присутствует в настоящем, когда то, ради чего предпринимались усилия, достигается, тогда действующий *εἰ δὲ δίακεται*, находится в хорошем расположении. *Διάθεσις*, расположение, является одним из главных понятий аристотелевой «Риторики», в фундаментально-онтологической интерпретации Хайдеггера эта категория появляется в виде экзистенциального понятия *Befindlichkeit*.

Если бытие человека характеризуется как совместное существование в полисе, если человек понимается как общественное живое существо, то возникает вопрос: благодаря какому виду искусности достигается благо в этом существовании? Такой искусностью является политика, политическая общность охватывает все прочие виды общностей и является наиболее важной из всех. Во избежание недоразумений следует заметить, что определение человека в качестве *ζῷον πολιτικόν* не связано с современным пониманием термина «политика», но указывает на первоначальное понимание бытия человека как общественного существа. Это определение обладает преимущественно онтологическим статусом, а потому его социально-философское измерение всегда должно предварительно опираться на детально разработанную онтологию существования. Выражение «социальная философия» есть, строго говоря, плеоназм.

Поскольку стремление к общественному благу стоит выше, нежели стремление к благу единичного человека, политика как искусность в отношении бытия человека определяется как этика: в первой книге «Никомаховой этики» Аристотель подчеркивает, что его учение необходимо рассматривать как *πολιτικὴ τις οἰσα*.

Этот небольшой фрагмент подготавливает почву для анализа связанного с понятием *κοινωνία* экзистенциального понятия *Miteinandersein*. Дело отнюдь не обстоит таким образом, что в экзистенциальной аналитике существования осуществляется интерпретация некогда забытого греческого термина, – речь идет о радикальной попытке определения самого феномена бытия друг с другом, в которой принимается во внимание европейская традиция мыслящего исследования человеческого бытия. Хайдеггер проявляет с начала 20-х гг. столь сильный интерес к Аристотелю, что это дает повод говорить о нем как о новом аристотелике [8, с. 186]. Начиная с 1921 г. в течение

нескольких лет тема аристотелевой философии неизменно присутствует в объявляемых Хайдеггером курсах. Штудии греческих авторов – и в первую очередь Платона и Аристотеля – приводят к тому, что Хайдеггер начинает содержательно понимать феноменологию не как первоначальную науку о жизни, но как метод онтологического исследования.

Понятие *Miteinandersein* является основополагающим определением существования. Оно связано с экзистенциальными определениями *Mitsein* (бытие-вместе) и *Mitdasein* (сосуществование). Уже в ранних лекциях Хайдеггер выделяет тройственную структуру существования человека в мире, которая включает в себя мир самого существующего, мир совместного существования и окружающий мир. Мир самого существующего не является миром одинокого субъекта, пытающегося разрушить собственную изоляцию и построить отношения с другими, – существование с другими дано здесь равнозначально. Поэтому феномен одиночества (*das Alleinsein*) не является основанием для опровержения тезиса о совместном характере существования человека, поскольку само представляет собой лишь его несовершенный модус. Одиночество понимается фактически как бытие в отсутствие другого, но это «бытие друг без друга» (*das Ohneinandersein*) возможно лишь в качестве спецификации бытия друг с другом [2, s. 118].

Бытие в мире есть, таким образом, трансценденция, преодоление границ единичного существования. Как обнаруживается благодаря этой трансценденции существование других в рамках фундаментальной онтологии? Уже описание окружающего мира демонстрирует постоянное присутствие других в поле зрения, – даже в том случае, когда другие не находятся рядом. Необходимый для работы инструмент изготовлен не нами, но кем-то другим, книга, которую мы читаем, является чьим-то подарком: «другие – это те, от кого по большей части себя не различают и среди которых существуют» [4, s. 118]. Отношение к другому человеку отличается от отношения к окружающим предметам. Предмет есть то, что так или иначе находится в нашем распоряжении, – вещь не существует, вещь просто есть. Существование других есть рассудительно-практическое отношение к действительности. В этом смысле другие всегда существуют вместе с нами. Существование с другими является сосуществованием.

Но насколько правомерным оказывается последнее определение? Двое путников, любующихся внезапно открывшимся видом, могут быть настолько захвачены предметом созерцания, что способны забыть о присутствии друг друга. Тем не менее их бытие сохраняет фундаментальный характер *Miteinandersein*. В этой захваченности неизменным остается отношение к самому сущему. Явленность сущего,

как оно есть, есть истина. Бытие друг с другом проявляется в отношении к самому сущему. Поэтому бытие друг с другом есть способность разделять истину (Sichteilen in Unverborgenheit).

Но у Левинаса, являющегося одним из наиболее принципиальных критиков Хайдеггера, можно обнаружить следующее замечание: «Другие у Хайдеггера появляются в экзистенциальной ситуации Miteinandersein, то есть взаимного бытия друг с другом». Левинас понимает эту ситуацию как «рядоположенность при общем термине, вокруг него, то есть точно следуя Хайдеггеру – вокруг истины» и продолжает: «Но тогда это не непосредственное отношение лицом к лицу». Отсюда возникает намерение «показать, что изначальная связь с другим не описывается предлогом mit» [9, с. 24–25].

Левинас предпринимает попытку заменить онтологию этикой, однако при этом упускает из виду, что практическое отношение к действительности предполагает не абстрактное понятие истины, но совершенно особый способ ее раскрытия, а именно такое понимание, которое Аристотель в шестой книге «Никомаховой этики» именуется рассудительностью (*φρόνησις*). Рассудительность есть способность принимать решения о том, что касается собственного блага в отношении подверженной изменениям действительности. Дело отнюдь не обстоит таким образом, как если бы можно было произвольно выхватить существование человека в его отношении к другим людям в качестве фрагмента этой действительности и показать, как возможно этическое понимание этого отношения. Аналитика существования человека в мире требует видения феномена в его целостности. Бытие друг с другом как бытие в мире всегда определяется как бытие при внутримировом сущем, что означает: само бытие этого сущего дано так же изначальное, как и бытие человека. Поэтому понятие сосуществования не случайно связывается со способностью разделять истину. Сущее, поскольку оно есть, поскольку оно является сущим, раскрывается как истинное. Но так же и бытие человека, как «бытие подле [сущего] является открывающе-открытым [бытием]» [2, с. 137].

Если совместное существование обнаруживается благодаря повседневной деятельности, то это означает, что отношение к другим людям определяется самим характером этой деятельности, особым типом «заботы», который Хайдеггер называет Fürsorge. Существование другого человека всегда связано с тем, чем он занимается. В повседневности осуществляется борьба за признание ценности определенного рода деятельности, а по сути – ценности конкретного существования. Стремление сохранить отличие от других приводит к необходимости дистанцирования. Но это означает, что «существование как повседневное бытие друг с другом подчинено другим» [4, с. 126]. Существует не само

единичное существование, этим существованием владеют другие. Поэтому на вопрос «Кто существует таким образом, чье существование терминологически определяется как Dasein?» Хайдеггер отвечает: das Man.

Этот ответ так же является следствием феноменологической интерпретации понятия *κοινωνία*. Бытие друг с другом означает способ бытия вообще: не существует одинокого субъекта, поэтому утверждение «я есмь» оказывается в действительности ложным. Следует говорить: «ich bin man» [3, s. 64]. Определению das Man лучше всего соответствует представление о безличном субъекте в предложениях «Говорят, что...». Das Man является безличным существованием, однако речь не идет о безличности в негативном смысле. Сама эта безличность принадлежит в качестве первоначального феномена онтологической структуре существования. Безличное существование не обладает ни подлинностью, ни самостоятельностью, тем не менее любое экзистенциально-подлинное определение может возникнуть лишь в качестве модификации самого das Man.

Поэтому ситуация «лицом к лицу» не исключает, но предполагает совместное бытие. Речь идет не о том, чтобы показать, как в одиноком субъекте осуществляется переход к другому, – следует поставить радикальный вопрос: каким должно быть бытие друг с другом, чтобы стало возможным бытие лицом к лицу?

1. Gadamer H.-G. Philosophische Lehrjahre.– Frankfurt a. M., 1995.
2. Heidegger M. Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928/29). // GA, Bd. 27 Hrsg. von Otto Saame und Ina Saame-Speidel.– Frankfurt a. M., 1996.
3. Heidegger M. Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924). // GA, Bd. 18. Hrsg. von Mark Michalski.– Frankfurt a. M., 2002.
4. Heidegger M. Sein und Zeit.– Tübingen, 1979.
5. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения в 4-х тт.– Т. 4.– М., 1984.
6. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4-х тт.– Т. 4.– М., 1984.
7. Аристотель. Поэтика. Риторика. – СПб., 2000.
8. Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества.– Мн., 2005.
9. Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека.– СПб., 1998.

*Светлана Коначева*

**«НИГИЛИЗМ» ФИЛОСОФСКОГО И  
БОГОСЛОВСКОГО АПОФАТИЗМА:  
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ФИЛОСОФИИ ХАЙДЕГГЕРА  
В РАБОТАХ Х. ЯННАРАСА<sup>1</sup>**

Философская и богословская мысль XX века при всем различии путей и интересов находит все же одну общую тему – преодоление метафизики. Для философии это означает преодоление затерянности бытия в сущем, возвращение к забытой истине бытия. Теология же осознает нужду в более адекватных понятиях, чем понятия метафизические, поскольку невозможно серьезно и строго поставить вопрос о том, присутствует ли Бог или он ушел в свою даль, если человек не хочет прежде всего помыслить о пути, выводящем его в то единственное измерение, в котором такой вопрос только и может быть поставлен. Но это есть измерение священного, остающееся полностью скрытым, если открытость бытия не начинает проясняться и в своем прояснении не становится близкой человеку. Одной из попыток построения новой теологии, которая бы перешла от молчания в отношении Бога к открытой неметафизической речи о нем, стали работы православного богослова Х. Яннараса, чей диалог с философией Хайдеггера и будет в центре нашего внимания.

В философии М. Хайдеггера критика метафизики обусловлена поиском нового языка, на котором может быть выговорена истина бытия. Хайдеггер считает, что в прошлой метафизике существовал общий радиус смысла истолкования вопроса о бытии: «опыт бытия как присутствия или даже как присутствующего присутствия» [15, с. 141], бросание сущего в его сущность, будь это присутствие присутствующего, предметность предметного, действительность действительного, или будь это связано с субъективным выражением истины как воли и ценности. Метафизика, хотя и обдумывает «сущее как таковое», но само это «как таковое» не обдумывает. В метафизическом признании преимущества сущего и самоочевидности бытия истина бытия лишается возможности стать собственно философским вопросом. Сущностью метафизического вопроса о бытии оказывается для Хайдеггера «нигилизм», поскольку он показывает, что «в явлении сущего как такового в целом ничто же несть с самим бытием и его истиной, притом так, что истина сущего как такового признается за бытием – ибо ведь отсутствует и в нетях пребывает истина бытия» [5, с. 214]. Этот нигилизм есть внутреннее ядро метафизической философии, и он непреодолим до тех пор, пока о бытии думают как о сущем.

Для Хайдеггера совершенно ясно, что в значительной мере забвение

бытия в метафизике основано на сопряжении философии с теологией, которая во многом определяла философские вопросы. В высказываниях о Боге философия находила те ответы, которые принимались как сущность бытия, как логос сущего. Бог, точнее, теологическое понимание Бога, хотя и явно воспринимается в метафизической философии как ее недостающая основа, но само трактуется в суженном смысле: как высшее сущее, являющееся причиной всего существующего. В таком рассмотрении сущего как такового, сущее понимается не в «свете бытия», а через высшее сущее. Истина бытия становится в таком подходе самоочевидной и остается непродуманной, особенно когда в Новое время высшее сущее определяется как абсолют, как безусловная субъективность. В контексте критики метафизического мышления как нигилизма оказывается, что открытость философии для теологических вопросов стали роковыми, и это стало основой для хайдеггеровского требования «преодоления метафизики».

После такого исторического обзора Хайдеггеру становится ясно, что теологический характер онтологии не случаен. В работе «Онто-теологическая природа метафизики» Хайдеггер говорит о том, что в философии *causa sui* стала тайным именем Бога. Такому Богу человек не может ни молиться, ни приносить жертвы. Перед *causa sui* человек не падает в страхе, не поет и не танцует. Хайдеггер полагает, что безбожное мышление, отбрасывающее философского Бога, может оказаться гораздо ближе к Богу подлинной теологии, чем онто-теологическое мышление. Отсюда необходимость новой тропы мышления – назад от метафизики в сущность метафизики.

Эти выводы Хайдеггер еще раз подтверждает в своих исследованиях философии Ницше, ибо ницшевская критика платонизма и исторического христианства – это тот исторический топос, где проявляется взаимное бессилие философии и теологии в их метафизическом единстве на основе метафизического забвения бытия. Ницшевская критика метафизического ценностного порядка лишает христианское понимание той недостоверной системы, на которой оно основывается, где оно оказывается волей к сверхчувственному, самому по себе истинному, в своей истине говорящему «нет» здешнему миру. Вместе с Ницше Хайдеггер обращает внимание на то, что платонически-христианская идея бытия ведет к саморазрушению. Но, идя дальше Ницше в осознании сущности метафизического опыта бытия, он формулирует требование радикального переосмысления вопроса о смысле бытия и возможности представленного в нигилизме опыта Бога. В своей критической переоценке всех ценностей Ницше выступает против понимания Бога как Абсолюта, гаранта истины и Творца ценностей и воздвигает ценностный порядок, противоположный

платоническому, разрушая тем самым моральные основы Бога метафизики. Ницшевская критика разрушает не только метафизический проект бытия, но и связанную с этим метафизическим определением Бога теологию. Именно потому, что метафизика имеет теологический отпечаток, ее конец, обесценивание высших ценностей должны иметь теологические последствия. Вместе с истинным, потусторонним миром метафизики уходит и его причина: Бог, вся действенная сила. «Слова “Бог мертв” означают: сверхчувственный мир лишился своей действенной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизики – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм» [5, с. 174].

Хайдеггер показывает, ориентируясь на ницшевские слова о смерти Бога, как метафизическая идентификация бытия и Бога сделала невозможной и онтологию как вопрос о бытии, и теологические вопросы. Метафизика, выступавшая как христианская философия, была систематически приведена к абсурду в объединении теологии, забывшей бытие, и философии, утвердившей в этом единении свою исполненную предрассудков убежденность. Также свелись к абсурду и отдельные проявления ее системных построений – вопросы о мире, человеке и Боге. Онтологическая же проблематика была забыта благодаря онтическим, догматическим объяснениям. Такая христианская метафизика оказывается для Хайдеггера «деревянным железом», а для теологии, исходящей из веры, – бессмыслицей и «глупостью» [6, с. 34].

При этом хайдеггеровская критика метафизики как отвержение метафизического опыта Бога остается критикой замещающей опыт понятности, а не самого опыта. Поворот к вопросу об истине бытия в истории, ее открытости для опыта вот-бытия и через этот опыт, несомненно, начисто отрицает традиционную артикуляцию этого опыта: исторически явленный опыт бытия предстает в вопросе о метафизике как сокрытие; и этот вопрос определяет возможный опыт Бога в его теологической интерпретации как потерю Бога. Возможность применения философской критики и философских конструкций в теологической проблематике предстает как убеждение в том, что в прежней богословски ориентированной философии и в обслуживаемой ею теологии сущностные вопросы были невозможны. Исторический смысл христианства, который вынудил философию как трансцендентальную онтологию поставить вопрос об историчности, а теологию – проблематизировать понимание и обоснование человеческого устремления к Богу, в прежней метафизике оказался забытым. Метафизическое объединение философии и теологии привели в конечном итоге к забвению, утрате бытия, смерти и отсутствию Бога. Но не только такие отношения могут быть между философией и

теологией, возможно систематическое обоснование теологии в обновленной концепции философского вопроса о смысле истории. Говоря словами Хайдеггера: «Из серьезного принятия события “Бог мертв” следует такой поворот, который не провозглашает нового Бога и не проповедует старого Бога по-новому, но раскрывает возможность нового опыта Бога» [10, с. 442].

Хайдеггер полагал близким к ницшевскому ощущению «смерти Бога» опыт «отсутствия Бога», запечатленный в поэзии Гельдерлина. Поэтический опыт последнего был особенно важен для Хайдеггера, ибо Гельдерлин, ощущая ситуацию метафизического забвения бытия, выразил в своей поэзии стремление к новому пути, который ведет к аутентичному опыту бытия и тем самым открывает доступ к священному и Богу. Испытанный Гельдерлином опыт «отсутствия Бога» отвергает продолжающее существовать в церкви и у отдельных христиан отношение к Богу. Из человеческого опыта мира невозможно выявить никакого общего и всеобщего опыта Бога, поскольку никакой Бог больше не соединяет ясно и отчетливо людей и вещи, и из такого собирания не складывается мировая история и человеческое пребывание в ней. В конечном итоге, опыт Гельдерлина означает, что изначально возвещенный в библейских свидетельствах Бог отказывает человеку, лишает человека своего присутствия, ибо прошлая возможность связи с ним (метафизическое мышление) оказалась негодной, а новое отношение к бытию и Богу, которое возможно в возвращении человека к своей сути перед лицом несомненности и самоочевидности первоначального метафизического проекта еще не открылось. Поэтический опыт, независимо от того, метафизический он или нет, становится для Хайдеггера начальным шагом к тому, чтобы исторически поставить вопрос о соответствующем вот-бытию опыте бытия, и тем самым раскрыть возможность опыта Бога, потому что только «слова певца удерживают еще след священного» [14, с. 43].

Таким образом, позитивная возможность критики метафизики лежит в аналитике опыта, которая преодолевает метафизические категории и выступает мерилем для опыта, эксплицированного метафизически. Именно в этом заключается конструктивный момент деструкции метафизики. Кроме того, надо добавить, что хайдеггеровский вопрос об истине бытия не остается только разрушающим отрицанием. Он открывает возможность для вопроса о Боге: там, где в фундаментально-онтологическом вопрошании возвращаются назад, пытаясь преодолеть первоначальный метафизический проект и его онто-теологическую реализацию, открывается возможность рефлексии метафизической границы опыта Бога. Закрытое измерение священного, из которого может быть помыслена сущность божественности, открывается только в

мышлении, спрашивающем об истине бытия, и «лишь в свете существа божественности можно помыслить и сказать, что должно называться словом “Бог”» [3, с. 213].

Хайдеггер ищет тот исторический опыт, который делает возможным вопрос об истине бытия, об узнаваемости Бога – опыт поэзии и ранних греческих мыслителей. Так, например, он считает, что слова Гераклита о логосе выражают и изначальную истину бытия, и опыт отношения целого к божеству и Богу. И в поэзии, особенно в стихах Гельдерлина, которые есть «поистине топология бытия» [14, с. 33], Хайдеггер находит топоры подлинного мышления, в котором передается узнаваемость бытия и Бога. Поэтическая речь не занимается тем, чтобы представить нечто как предмет или объект. Поэт не изучает. Он пребывает между Богами и людьми. Измерение священного может остаться закрытым, ведь святые и божество обладают бытием, если они названы. Бога и вещь именует поэт, ибо только поэт владеет словом, творящим открытость бытия. Поэтическая речь – это присутствие при Боге и для Бога. Присутствие означает для Хайдеггера простую готовность, которой ничего не нужно, которая не рассчитывает ни на какой успех. Присутствие при Боге означает: дать актуальности Бога сказаться в чистом виде. В поэзии и раннем греческом мышлении вопрос об отношении бытия к сущности человека, о связи бытия и времени и о бытии как таковом раскрывается в своей удивительной близости к вопросу об отношении человека к божественному и Богу. Поэзия как топология бытия оказывается одновременно именованьем божественного, и новым опытом узнавания Бога в пост-метафизическом времени, в котором отброшено отождествление Бога философов и Бога морали с Богом подлинного христианства и появилась возможность обновленного опыта Откровения Бога и его понимающего истолкования в теологии.

Для многих христианских богословов XX века метафизические ответы на вопрос «Что значит говорить о Боге?» означали превращение Бога Авраама, Исаака и Иакова в предмет познания, объект среди объектов. Поиск нового языка теологии, который был бы языком необъективирующим, приводит ряд богословов к попыткам найти в работах Хайдеггера обновленные основы экзистенциальной теологии (Р. Бультман), новые пути теологической герменевтики (Х. Отт). В православной религиозно-философской мысли путь преодоления метафизики шел через обращение к апофатическому языку восточной патристики, который может оказаться тем самым топосом мысли, незамеченным Хайдеггером в его поиске языка сущего, «достигшего благороднейшей простоты» и способного «сказывать истину бытия» [8, с. 65].

С начала 1960-х годов в Греции начинается движение православного

обновления. Одним из самых ярких представителей этого движения был философ и богослов Х. Яннарас. Он участвовал в движении возрождения православных братств, которые действовали параллельно с официальной церковью, считая ее неспособной к исполнению пасторского служения, преследовали цель «христианизации общества». Затем, покинув братство вместе с другими молодыми богословами, он принимал участие в издании журнала «Синаро» (Граница), который выходил с 1964 по 1967 год и наметил пути обновления теологической мысли. Каждый номер журнала был посвящен определенной теме: «Православие и политика», «Православие и современное искусство» и т. д. Это движение обновления журналисты называли «неоортодоксией», но это название оправдано в той же степени, в какой «неоортодоксией» иногда называли диалектическую теологию Барта и Бультмана. Речь шла не просто о возвращении к патристическим истокам, но о прочтении наследия восточных отцов церкви в контексте философской мысли XX века. И не случайно в 1964 году Яннарас уезжает для завершения образования на Запад, где сближается с Ж. П. Сартром, который стал его учителем в экзистенциальной философии. В 1964–67 гг. он изучает философию в Бонне, слушает лекции М. Хайдеггера, из сопоставления интуиций которого с апофатическим богословием греческих отцов церкви родилось философски-богословское эссе Яннараса «Хайдеггер и Ареопагит или об отсутствии и непознаваемости Бога».

В этом эссе Яннарас обращается к хайдеггеровскому анализу феномена нигилизма и, вслед за Хайдеггером, определяет нигилизм как «безграничную границу удивляющейся мысли» [7, с. 39], тем самым находя возможность сблизить позицию Хайдеггера с исходно христианским, многократно искаженным впоследствии, апофатическим познанием Бога. Чистый апофатизм Ареопагитик и Максима Исповедника стоит на опыте «абсолютной инаковости» Бога всему существующему, его абсолютного «отсутствия» среди сущего. Сравнивая метод аналогии, присущий западному богословию, с апофатической позицией, Яннарас утверждает, что апофатике присуще «отречение от любых претензий удостоверить и опредметить истину в интеллектуальных определениях» [7, с. 51].

Подобно этому и Хайдеггер в своих исследованиях Ницше показывает, что нигилизм есть отказ связывать сущее с его Первопричиной или с Высшей ценностью путем логических операций. Нигилизм разбивает многочисленные рациональные идола, заменившие европейской метафизике опыт живого Бога: представления о Боге как о разумной причине, Боге как нравственном первопринципе, Боге как сущности вещей, представления, делавшие Бога двигателем в так или иначе понятой «машине мира». «Смерть Бога» оказалась историческим

завершением эволюции метафизики, подчинившей религиозный опыт рационалистической достоверности. При этом, по мнению Яннараса, смерть рассудочного, схематизированного Бога открывает пространство божественного отсутствия, что является «более божественным пониманием Бога» [8, с. 235]. В хайдеггеровском истолковании понятия Ничто Яннарас подчеркивает важность фундаментального различия между сущим и бытием, при котором Ничто, не отождествляемое с небытием, оказывается необходимой предпосылкой для того, чтобы вопрос о бытии остался открытым. Но в соотношении Ничто с самой сущностью вещей мы освобождаемся и от понятия Бога как первопричины бытия, оставляем Его «место» пустым. Тем самым, нигилизм не обязательно ведет к отказу от поисков Бога. «Опровергая чисто интеллектуальное принятие и практическую необходимость Бога, нигилизм оказывается радикальным отречением от “умственных идолов” Бога; но будучи безграничной границей удивляющейся мысли, он дает больше возможностей для сохранения Его божественности» [7, с. 39]. Яннарас утверждает даже, что, по Хайдеггеру, нигилизм может иметь следствием как неверие в смысле утраты христианской веры, так и само христианство. Следствием нигилизма может быть принятие отсутствия Бога или признание непознаваемости Бога. Хайдеггер освобождает мысль от самоочевидности метафизически определенных категорий, поскольку представляет забвение бытия как отсутствие, как обнищание, приведшее в Новое время к «мировой ночи», в которой вместе с забвением бытия и человека в его сущности исчезает и связь с Богом. И это, по мнению Яннараса, указывает на близость Хайдеггера к восточной апофатической теологии, где Бог познается как «изъятый из всего сущего», «ничто из несуществующего и ничто из существующего». Сближение Бога с Ничто в Ареопагитиках позволяет избавиться от всяких опредмечивающих определений через какое бы то ни было отдельное и определенное нечто, позволяет вырваться из погруженности в мир сущего к опыту Бога, названного Ареопагитом – θεοῦ ἀνομιότου (Бог безымянный). Опираясь на слова преп. Максима Исповедника: «Не думай, что божество есть и что оно не может быть познано, но думай, что оно не есть. Поистине таково знание в незнании... Надо понять также, что Бог – ничто: Он не есть ничто из того, что есть сущее», Яннарас утверждает, что антиметафизический атеизм больше занимается Богом, чем метафизический теизм.

Восточное богословие, по мнению Яннараса, за много столетий до Хайдеггера и Ницше отказалось приписывать Богу определения сущего, радикально отрелось от любых онтических понятий и символов. Он проводит строгое различие между *analogia entis* как базисном методе богопознания в западной метафизике, основанном на различении

сущности и существования, и восточным апофатизмом, различающим Божественную сущность, совершенно скрытую, недоступную ни чувственному, ни умственному восприятию, и божественными энергиями, проявлениями божественного бытия в действии. Апофатизм православного Востока не сравним и с западной отрицательной теологией. Апофатическое отрицание есть одновременно и отречение как умолкание мысли, и освобождение ее из категориального строя дискурсивного познания. Энергии рассматриваются как божественные «образцы», «отображение инаковости личностных свойств Бога» [7, с. 46]. По мнению Яннараса, существует исключительная близость между так понятой энергией и хайдеггеровской истиной как выходом к «непогаенности», проявленности явленного. Вещи как феномены являют только самих себя, бытие остается сокрытым за их пределами. Мы не знаем бытия самого по себе, познаем только способ, которым бытийствует то, что есть. Точно также и текст Ареопагитик указывает на бессилие мысли выразить запредельную сущему действительность, когда остается только удостовериться в совершенном несходстве этой действительности с сущим.

Таким образом, Яннарас полагает, что для апофатической теологии значение М. Хайдеггера и современной «нигилистической» философии заключается именно в формулировании антропологических оснований апофатического познания Бога. Апофатическое отречение от познавательных определений Бога, «нигилизм в отношении к Богу как умопостигаемому сущему» [7, с. 58] означает непреодолимую бытийную пропасть между Богом и миром. Но при этом богословие настаивает на личном способе божественного бытия, что дает возможность непосредственного богопознания в причастности личностных энергий человека личностным энергиям Бога как опыту причастности к проявляющейся в действии инаковости другой личности. Это опыт экстатический, возможный через выход за все пределы в область таинственного молчания и безмолвия. Тем самым апофатическое богопознание оказывается не научением, но переживанием, страстью, эротическим самопреодолением и самоотдачей человека, в которой Бог познается как «безумно любящий» все творение в целом и человеческую личность в отдельности. Здесь Яннарас снова находит параллели с «экстатическим характером экзистенции Dasein» у Хайдеггера, замечая, правда, что в экзистенциальной философии человеческое существование остается «личностным экстазом вне связи с обращенной к нему Личности» [7, с. 83]. Поэтому, в конечном итоге, для Яннараса хайдеггеровская философия акцентирует сознание бытийной пустоты падшего человека, отрицая любые утешения богословского релятивизма, оставаясь порогом, за которым только и возможна полнота

экстатического ответа человека на божественное эротическое исхождение.

Эта интерпретация Яннараса показывает, как легко мысль Хайдеггера провоцирует втянутых в ее орбиту философов и теологов на далеко идущие толкования. Соответствие толкования Яннараса хайдеггеровскому замыслу не может быть только кажущимся, но параллели, проводимые им между хайдеггеровским описанием бытия в его различии с сущим и апофатическим познанием Бога как не являющегося ничем из существующего, приводят к рискованному сближению понятий Бога и бытия, против которого Хайдеггер настойчиво возражал, говоря, что, если бы он занимался теологией, то вообще обошелся бы без термина бытие. Ничто, которое у Хайдеггера открывается в опыте ужаса, оказывается у Яннараса маской любящего Бога, «заброшенность» вот-бытия, не предполагающая «бросающего», оборачивается возможностью для падшего человека преодолеть бытийную пустоту и приобщиться к способу существования божественного эроса. Позднее в работе «Эрос и личность» Яннарас предпримет попытку изложить на языке Хайдеггера святоотеческое учение о личности, вложив в него при этом содержание, противоположное хайдеггеровскому, которого он назовет «последним великим мистиком сущности». И здесь конечно встает вопрос о правомерности подобного использования хайдеггеровского языка.

Тем не менее, даже некоторые неудачи диалога оставляют задачу философского истолкования восточной патристики с опорой на возможности, открываемые экзистенциальной аналитикой. Хайдеггер дает возможность герменевтического обновления теологии, состоящего в возвращении к истокам веры и языку молитв. Вера не должна стремиться к отождествлению своего предмета с бытием. Она ставит человека в иной контекст, и цель теологии – адекватно мыслить этот контекст. Теология – это мысль, которая живет в доме веры. Нет никакой христианской теории бытия и никакой возможности мыслить феномены Откровения с точки зрения события. Ни это последнее, ни Бог Откровения не оставляют возможности интегрироваться один в другой. Теология и философия должны восходить к своей сущности в своей гетерогенности. Но человек призван жить в доме со-бытия так же, как и в доме Духа, во взаимной любви. Мы вынуждены оставаться в диалоге между ними.

#### Примечания

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках исследований по проекту РГНФ 04-03-150а.

1. Хайдеггер М. Введение к «Что такое метафизика» // Хайдеггер М. Время и бытие.– М.: Республика, 1993.– С. 27–36.

2. Хайдеггер М. Некоторые указания к коллоквиуму «Проблема необъективирующего мышления и словесного выражения в современной теологии» // Хайдеггер и теология.– М: Ин-т философии, 1974.– С. 23–35.

3. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие.– С. 192–221.
4. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Хайдеггер М. Время и бытие.– С. 327–345.
5. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет.– М.: Гнозис, 1993.– С. 168–218.
6. Хайдеггер М. Феноменология и теология // Хайдеггер и теология.– М: Ин-т философии, 1974.– С. 1–22.
7. Яннарас Хр. Избранное: Личность и Эрос.– Москва: Росспэн, 2005.
8. Heidegger M. Beitrage Philosophie (vom Ereignis) // Gesamtausgabe. Bd.65. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989.
9. Heidegger M. Der Wille zur Macht als Kunst: Nietzsche . Erster Band, Pfullingen, 1961.– S.11–154.
10. Heidegger M. Die ewige Wiederkehr des Gleichen: Nietzsche. Erster Band.– S. 255–472.
11. Heidegger M. Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht: Nietzsche. Zweiter Band, Pfullingen, 1961.– S.7–30.
12. Heidegger M. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik: Identitat und Differenz. Pfullingen, 1957.– S. 35–73.
13. Heidegger M. Einfuhrung in die Metaphysik, Tübingen, 1958.
14. Heidegger M. Hoelderlin und das Wesen der Dichtung: Erlauterungen zu Hoelderlins Dichtung. Frankfurt a.M., 1963.– S. 31–45.
15. Heidegger M. Was ist das – die Philosophie? Pfullingen, 1966.

*Виктор Левченко*

## **ТЕЛО И ЭРОС: АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ ФИЛОСОФИИ ХРИСТОСА ЯННАРАСА**

Греческий мыслитель Христос Яннарас, представляя в своем творчестве современные тенденции развития православной философии («неортодоксии»), разрабатывает те темы, с которыми работали в XX веке, в частности, и фундаментальная онтология М. Хайдеггера, и феноменология (Э. Гуссерль, М. Шелер, особенно М. Мерло-Понти и Ж.-Л. Марион), и философская антропология Х. Плеснера. Прозванный современниками «православным Гегелем», Яннарас постулировал целостность бытия, принадлежность человека и к сфере духовного, и к сфере природного, попытался соединить дух и телесность в органическом синтезе. При этом в его сочинениях наблюдается своеобразный «концептуальный Ренессанс» святоотеческой мысли, которая демонстрирует свою продуктивность и актуальность в приложении к исследованию духовных проблем нашего времени.

Но кроме этого, безусловно важного для Яннараса, источника философствования обнаруживается сильное влияние, как тематическое, так и собственно в выстраивании отношения между концептами, древнегреческой философской традиции (прежде всего Платона). Рассмотрение этой связи и является задачей данной статьи.

Яннарас обращается к теме телесности во многих своих работах – таких, например, как «Метафизика тела», «Личность и эрос», «Вариации на тему Песни Песней» и других. Тело является существенной онтологической константой, задающей статус человека как соотносящего себя с Богом-личностью и вообще делающей возможной межличностную коммуникацию как с другим человеком, так и собственно с Богом (см: [14, с. 169–192]). Действительное бытие человека, согласно Яннарасу, представляет собой единство формально-выразительного и чувственно-достоверного принципов в жизни. По сути, это было возможностью реализовать свое бытие как порядок и красоту «в соответствии с логосом» [11, с. 10–13] в платоновском его понимании.

Для человека, согласно Яннарасу, характерны жажда бытия и жизни, при этом всякая личность выступает и познается из отношения к ней как к уникальному бытийному факту, единственному и неповторимому. «Это отношение осуществляется посредством личностных энергий; в случае человека – посредством энергий тела и души: внешнего облика, речи, жестов, творческой деятельности, любви; волевых, интеллектуальных, критических, эмоциональных проявлений и т. д.» [15, с. 59]. Человеку не дано его сущностное бытие ни в душевном, ни в телесном выражении как автономное и самодостаточное. Ведь даже мое

тело как таковое не было бы дано мне в собственном чувственном опыте, если бы я не мог воспринимать другое тело и осуществлять перенос моего видения Другого на самого себя, видеть (и вообще, воспринимать) себя как бы глазами этого Другого.

При этом, согласно Яннарасу, Другой открывается нам только в случае нашей причастности его жизненным энергиям (энергиям речи, мышления, воображения, способности к творчеству, воли, любви, власти и т. п.), *отнесения* к ним. Именно в них мне открывается его бытийная инаковость. «Мы жаждем жизни, и возможность жизни заключается только в связи с Другим. В личности Другого мы спрашиваем возможность жизни – взаимность в отношении. Другой становится “признаком” жизни, видимым ответом на наиболее глубокое и господствующее желание нашей природы» [13, с. 403]. Несмотря на то, что в этих актах встречи раскрывается, что есть человек в целом, он осуществляет их уникальным образом. Яннарас демонстрирует это на примере нашего восприятия музыки. «Слушая музыку, мы познаем творческую, созидательную способность, или энергию, человеческой сущности, или природы. Но только слушая музыку Моцарта (участвуя в его музыкальном творчестве), мы можем отличить его личностное проявление (инаковость его личностной энергии) от музыки Баха или Бетховена. Мы познаем инаковость конкретного человеческого существа – Моцарта – только через причастность его творческо-созидательной энергии. Никакого предметно-словесного определения не было бы достаточно для познания уникальности моцартовской музыки в сравнении с любой другой музыкой. И это уникальное своеобразие познается целиком (а не частично) всеми, кто участвует через слушание в музыке Моцарта» [15, с. 64]. В определенной степени, подобная позиция близка пифагорейско-платоновскому подходу в понимании музыки как гармонической связи души и тела, задающей уникальное соответствие индивидуального и универсально-космического. Напомним, что, согласно пифагорейцам, душа – это настройка тела и функция хорошо организованного состояния тела. Когда организация тела нарушается, оно разрушается и то же самое происходит с душой. Душа – это натянутая струна музыкального инструмента, а тело, в свою очередь, является конструкцией, в пределах которой струна натянута. Поэтому и возможно было «музыкальное врачевание» с его практикой индивидуального подхода к излечению людей (см., напр.: [2, с. 248–258]).

Таким образом, *отнесение* лежит в основе бытия человека, задает человеческий мир как таковой и самого человека, в единстве его телесного, душевного, социального, культурного, личностного и даже божественного. При этом такой способ бытия универсален для всех проявлений существования человека, даже в случае, когда оно проявляется как мир без Другого (в данном случае мы имеем дело со случаем отказа,

тоже предполагающем Другого и отличие от него). «Наше тело – биологический продукт динамики связей, природная уникальность в действенном общении» [12, с. 26].

Подключенность человека к миру во многом обусловлена его телесностью как вводящей в телесное понимание связь с Природой-телом, с Космосом как телом. Собственно благодаря активистской (экстатической, т. е. действенной) позиции человека тело задает личности измерение универсальности. Как справедливо по этому же поводу заметил В. В. Бибихин, «границу тела провести трудно. Оно плавно переходит в космос. <...> Наше тело вплетено в окружение, в тело мира способами, о которых мы еще очень мало знаем» [1, с. 302, 306]. В античности мы неоднократно встречаем различные версии онтологии общекосмического тела, интегрирующего в себя и человеческое тело, и душу («энтелехию» этого тела, если воспользоваться известным понятием Аристотеля)<sup>1</sup>. Соответствие человеческого тела космосу выражено в знаменитой платоновской метафоре тела человека как «колесницы души» – образе, безусловно, заключающем в себе небесную символику (Тимей 44d–45b) [9, с. 475]. Эта интуиция, характерная для древнегреческих мыслителей, основывалась на представлении о неустойчивости и подвижности тела, понимаемого как индивидуальность некоего рода. А. Ф. Лосев, отмечая эту особенность, говорил, что «тело как порождение материальной потенции всегда является определенного рода носителем тех или иных свойств и качеств. Однако эти свойства и качества вещей, с античной точки зрения, тоже находятся в постоянном становлении, сплошно и текуче переходят одно в другое, поскольку этого как раз и требует телесная интуиция, сразу отражающая собою и то, что становится, и самый процесс этого становления. А иначе это была бы не интуиция живого тела, а интуиция мертвого материального обрубка» [5, с. 622]. Такая позиция позволяла демонстрировать постоянное движение от тела к идее и обратно, ради чего стойками было даже предложено специальное понятие «напряженность» (tonos) бытия, делающее возможным объяснить разнотипность субстанции тела и телесное единство жизненно размытого (расплывающегося и приобретающего конкретные очертания) мира. Исходя из этого, следует не согласиться с Ольгой Гомилко, противопоставляющей в своей книге «Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі» телесность и умозрение у древних греков [см.: 3, с. 13–16]. Древние греки создали учения и о физическом теле, и о душевном теле, и о ментальном теле. Даже олимпийские боги обладали своим эфирным телом, как раз и относимым, например, Аристотелем к умопостигаемой сфере бытия. По большому счету умозрение древних греков – это специфическая

форма видения.

В платоновском «Тимее» (44d–45b) содержатся рассуждения о подобии очертаний тела человека очертаниям Вселенной. Человеческое тело слагается как тело космоса не из физических элементов, а из первоначал бытия, поэтому и тело человека устроено так, чтобы быть причастным «всем движениям, сколько их ни есть» [9, с. 447], и соматико-витальные особенности и части человека выражают соответствие первоосновам бытия. И хотя тело является темницей души, но «плоть служит ей оплотом, чтобы она могла уцелеть, находясь в теле, как в застенке» (Кратил 400c) [7, с. 634].

В единстве этих форм телесности, задающем целостность и полноту мира, возможно, и обнаруживается такая особенность античного мировоззрения как каллокагатия, постулирующая тождество красоты и добродетели. Примеров каллокагатии, связанных с темой телесности, в древнегреческой культуре бесчисленное множество. Так, уже у Гомера в «Илиаде» внешнее уродство Терсита и его порочность и душевная низость тесно связываются. В греческом театре, выступавшем своеобразной сакральной самодемонстрацией полиса, запрещалось присутствовать калекам, даже ставшим таковыми, защищая отечество, с целью не допускать уродства при совершении священных драматических состязаний. Каллокагатия лежит в основе и античной физиогномики. И серьезное отношение к ней продемонстрировано в знаменитом анекдоте об ее основателе Зопире, рассказанном Цицероном в «Тускуланских беседах». Зофир, утверждавший, будто он умеет распознавать нрав по облику, стал говорить перед многолюдной толпой о Сократе, исходя из его внешности, как о порочном человеке, чем вызвал смех окружающих, знающих добродетельную жизнь Сократа. Но последний заступился за Зофира, рассказав, что в детстве действительно был склонен к отмеченным физиогномиком порокам, но в результате работы над собой победил их в себе.

В «Пире» (210e–212a) Платона обосновывается, что постижение прекрасного самого по себе возможно только благодаря экстатическому восхождению от созерцания прекрасных тел как отдельных проявлений прекрасного к созерцанию единообразного божественного прекрасного, являющегося и истинной добродетелью. «Кто <...> будет в правильном порядке созерцать прекрасное, тот, достигнув конца этого пути, вдруг увидит нечто удивительно прекрасное по природе, то самое, Сократ, ради чего и были предприняты все предшествующие труды, – нечто, во-первых, вечное, то есть не знающее ни рождения, ни гибели, ни роста, ни оскудения, а во-вторых, не в чем-то прекрасное, а в чем-то безобразное, не когда-то, где-то, для кого-то и сравнительно с чем-то прекрасное, а в другое время, в другом месте, для другого и сравнительно

с другим безобразное. Прекрасное это предстанет ему *не в виде какого-то лица, рук или иной части тела* (курсив мой – В. Л.), не в виде какой-то речи или знания, не в чем-то другом, будь то животное, Земля, небо или еще что-нибудь, а само по себе, всегда в самом себе единообразное; все же другие разновидности прекрасного причастны к нему таким образом. <...> Вот каким путем нужно идти в любви – самому или под чьим-либо руководством: начав с отдельных проявлений прекрасного, надо все время, словно бы по ступенькам, подниматься ради самого прекрасного вверх – *от одного прекрасного тела к двум, от двух – ко всем* (курсив мой – В. Л.), а затем от прекрасных тел к прекрасным нравам, а от прекрасных нравов к прекрасным учениям, пока не поднимешься от этих учений к тому, которое и есть учение о самом прекрасном, и не познаешь, наконец, что же это – прекрасное. И в созерцании прекрасного самого по себе... только и может жить человек, его увидевший» [8, с. 121–122].

Подобное «восходящее» (если можно так выразиться) понимание красоты содержится и в работах Яннараса. Он подчеркивает, ссылаясь в качестве источника такого подхода на апофатические тексты, в частности на «Ареопагитики», что «красота есть эмпирическая категория, обладающая “призывным” характером. Она представляет собой зов эротического желания, жажды личного отношения, общения и единения» [15, с. 84]. Это призывное стремление к полноте жизни, присутствие ее Яннарас и называет красотой. Подобное осязаемое начало стремления к красоте является признаком полноты бытия. «Поскольку она все в себе зовет, постольку и называется красотой. Красота есть зов, призыв к такому отношению и со-бытию, которое сулит принести нам “избыток” жизни. Красота зовет к вожденной причастности жизни, к преодолению смерти» [13, с. 411]. Исходная точка такого понимания этой проблемы как у Яннараса обнаруживается в философии Платона, который также стремился сообщить телесному действительную жизнь в красоте и бессмертии. Это рождение в красоте и есть, по Платону, задача Эроса<sup>2</sup>.

В отечественной традиции мы встречаем две работы, достаточно подробно проанализировавшие эту тему, – В. С. Соловьева «Жизненная драма Платона» [10] и А. Ф. Лосева «Эрос у Платона» [6]. Оба мыслителя выражают в качестве основного достижения Платона обнаружение религиозного смысла Эроса, преображения прекрасного тела, одухотворения его в процессе любви. Две идеи, изложенные в речах знаменитого диалога «Пир», наиболее значимы для Платона в данном контексте – идея космичности и идея андрогинизма. Первая идея позволила Платону обосновать через Эрос возможность достижения прекрасного. Эту идею он реализует в речи Эриксимаха (Пир 186a–188e),

который с натурфилософских позиций говорит об универсальности Эроса: «...живет он не только в человеческой душе и не только в ее стремлении к прекрасным людям, но и во многих ее порывах, да и вообще во многом другом на свете – в телах любых животных, в растениях, во всем, можно сказать, сущем» [8, с. 94] (курсив мой – В. Л.). В речи же самого Сократа дается развитие этой темы, через создание мифа о двойной природе Эроса, вытекающей из тайны его рождения. Он сын божественного Обилия (Пороса) от человеческой Бедности (Пении). Согласно Платону, Эрос только еще стремится к красоте, потому что он не обладает ею. Он – сила, приводящая людей к богам, а богов к людям. Эти медиаторские, посреднические функции связаны с вышеуказанной двойственностью его природы. Любовь – это рождение «в прекрасном как телесно, так и духовно» [8, с. 116], что и является залогом бессмертия для смертного существа («приобщается к бессмертию смертное – и тело, и все остальное» [8, с. 118]). Таким образом, любовь – это преображающая мир всеобщая и одухотворяющая сила.

Яннарас в своей концепции эроса говорит об укорененности силы любви в самой природе человека и что каждая отдельная личность выстраивается именно этой силой. И в личные отношения с Богом мы вступаем только благодаря ей. «Эта объединяющая мощь эроса, в противоположность стремлению падшей природы к бытийной самодостаточности отдельных индивидуумов, служит проявлением динамики жизни. <...> Эта мощь эроса – тот самый порыв, благодаря которому сохраняется как биологическая жизнь, так и возможность отношения человека с Богом» [15, с. 78]. И поэтому, как это ни парадоксально, для Яннараса распутство, неразумная похоть как чисто эгоистическое вождление сохраняет неясное стремление к единению с другим человеком, соотнесенность с трансцендентным по отношению к его природе [см.: 15, с. 79]. Поэтому обнаруживается здесь и близость другой знаменитой формулировки сути любви, а именно Владимира Соловьева – победа эгоизма при сохранении индивидуальности.

Идея андрогинизма раскрывается Платоном в речи Аристофана в «Пире» (190d–193d) и развита в теории «лирического эроса» (как ее назвал А. Ф. Лосев [6, с. 207]) диалога «Федр». Андрогинины – это существа, совмещавшие в себе особенности обоих полов. Предупреждая их замыслы против богов, Зевс разделил их на половинки и обрек эти половинки на поиск друг друга в стремлении (которое и есть Эрос) слиться снова. Благодаря любви мы удовлетворяем страсть к утерянной цельности. В результате цельная личность предается эротическому восторгу, отдает себя Другому, жертвует собой ради Другого.

Для Яннараса требование любви несовместимо с вымериванием, с частичностью и отрывочностью, направлено к жизни, т. е. к полноте

связи с Другим. В любви, избегая своей собственной ограниченности, мы жаждем и достигаем жизни своими телом и душой. Идея андрогинизма звучит у Яннараса буквально по-платоновски. «Стремление к жизни, посеянное в нашей природе, оплодотворяет каждую частицу нашего бытия: неудержимое стремление к отношению, к со-бытию, стремление стать одним с пред-метной сущностью мира – с красотой земли, безбрежностью моря, сладостью плодов, благоуханием цветов. Одним телом с Другим. Другой есть единственная возможность обрести взаимность в нашем отношении с миром. Другой – это лик мира, слово каждой пред-метной сущности. Слово, обращенное ко мне, зовет меня к универсальности со-бытия» [13, с. 404].

В заключение хотелось бы отметить, что сопоставление современных моделей философствования, в нашем случае Х. Яннараса, с античными демонстрирует отсутствие так называемого «прогресса», столь характерного для науки, если проследить историю ее становления. Общность тематическая вокруг рассмотрения проблемы «человек и его бытие» просматривается и в выборе концептов, таких, например, как тело, эрос, жизнь, отнесение, и в предлагаемых идеях и принципах исследования вышеназванной проблемы. Скорее можно предположить, что разные философы дают ответы на вызовы бытия, и в случае Христа Яннараса мы наблюдаем реабилитацию этого «проблемного» прошлого, заявленного и в античности, и в апофатике.

### Примечания

<sup>1</sup> Более подробное рассмотрение мною этой связи космической и человеческой телесности см. в моей статье «Становление рациональности в греческой философии» [4].

<sup>2</sup> В своей беседе с Константином Сиговым (1991 г.) Христос Яннарас указывает, что корни его теории экстатичного и трансцендентного характера эроса, развиваемые им на основе святоотеческих православных текстов (Григорий Палама, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник и др.), обнаруживаются уже у Платона [12, с. 7].

1. Бибихин В. В. Язык философии.– М.: Языки славянской культуры, 2002.– 416 с.
2. Бозций. Наставления к музыке // История эстетики. Памятники мировой эстетической мысли.– Т. 1.– М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962.– С. 248–258.
3. Гомілко О. Метафізика тілесності: концепт тіла у філософському дискурсі.– К.: Наукова думка, 2001.– 340 с.
4. Левченко В. Л. Становление рациональности в греческой философии // Δόξα / Докса. Збірник наук. праць з філософії та філології.– Вип. 4.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003.– С. 61–75.

5. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х книгах. Книга 1.– М.: Искусство, 1992.– 656 с.
6. Лосев А. Ф. Эрос у Платона // Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура.– М.: Политиздат, 1991.– С. 188–208.
7. Платон. Кратил // Платон. Собрание сочинений в 4 т.– Т. 1.– М.: Мысль, 1990.– С. 613–681.
8. Платон. Пир // Платон. Собрание сочинений в 4 т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1993.– С. 81–134.
9. Платон. Тимей // Платон. Собрание сочинений в 4 т.– Т. 3.– М.: Мысль, 1994.– С. 421–500.
10. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Русский эрос или философия любви в России.– М.: Прогресс, 1991.– С. 77–91.
11. Яннарас Х. Нерозривна філософія: Нариси вступу до філософії.– К.: Основи, 2000.– 314 с.
12. Яннарас Х. Варіації на тему Пісні Пісень.– К.: Дух і Літера, 1999.– 128 с.
13. Яннарас Х. Вариации на тему Песни Песней // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос.– М.: РОССПЭН, 2005.– С. 401–467.
14. Яннарас Х. Личность и Эрос // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос.– М.: РОССПЭН, 2005.– С. 89–400.
15. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога // Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос.– М.: РОССПЭН, 2005.– С. 7–88.

*Майя Плющева*

**ТРАНСФОРМАЦІЯ ПОНЯТТЯ ГРИ ВІД  
АНТИЧНОСТІ ДО СУЧАСНОСТІ.  
ОБУМОВЛЕНІСТЬ ГРИ ТІЛЕСНІСТЮ ТА МОВОЮ**

Феномен гри, який найчастіше розуміють у повсякденному слововжитку як вияв особливого способу дій дитини, із зацікавленістю досліджують представники гуманітарних наук. Адже, по-перше, будь-яка доросла людина пройшла етап формування своєї особистості через залучення до гри в дитинстві, а, по-друге, ми постійно стикаємося в нашому житті із ситуаціями, яким, інтуїтивно або усвідомлено, надаємо статус ігрових. Це, наприклад, спортивні змагання, театральні чи ритуальні дії, навіть деякі ситуації в щоденному житті. Що стоїть за такою пильною увагою до гри?

Давньогрецька філософська традиція подає нам гру як священнодійство, певний необхідний компонент соціального та індивідуального життя. Яскраві приклади Ігри – театр та спортивні змагання (Олімпійські Ігри) – походять з давньогрецької культури. Але цікавим є той факт, що самі греки не вживали поняття гри для позначення театральної вистави чи видовища. Це можна пояснити тим, що життя грека було настільки глибоко налаштоване на ігровий стан, що сама по собі гра не входила у свідомість як певний специфічний, відокремлений компонент, адже і театральні вистави, і спортивні змагання виконували не просто розважальну функцію, вони мали життєво важливе значення для існування суспільства. Той чи той священний акт, ритуал, постановка трагедії переживається як диво, як святкове сп'яніння, як екстаз, гра тут вища за життя, бо вона сповнена святістю, вона належить Богам, які сподобились дарувати часточку цього чарівного стану, у якому перебувають постійно, земній людині.

Але той статус сакрального буття, який мала гра в Давній Греції, втрачається разом із дедалі більшим розмежуванням життя та мистецтва, переорієнтацією з полісного існування на індивідуальне. З одного боку, гра володіє життєво важливими функціями, що організують усе буття полісу, але, разом із тим, коли гра перестає бути священною, десакралізується, вона майже повністю втрачає свій високий онтологічний статус, який переходить у мистецтво. Онтологічність гри, яка пізніше стає онтологічністю художньої творчості, проявляє себе в тому, що обидва вони хочуть увібрати в себе повноту життя і залишити його слід у вічності. Мистецтво наслідує сакральні функції гри, які, якщо узагальнити, полягають у змаганні з тим, що може перервати життя, зупинити його.

Гра, як ми розуміємо її зараз, дуже відрізняється від давньогрецьких

уявлень про це явище, але цікаво дослідити, що саме стало іншим, а що залишилось незмінним у розумінні Гри.

Щоб викласти свої ідеї стосовно цього явища, безумовно необхідно обмежити та визначити саме поняття гри, до якого я звертатимусь в даній роботі і яке, власне, і стане основою аналізу.

Одразу слід зауважити, що феномен гри вивчався різноманітними дослідниками, тому вже існують певні розробки стосовно цього явища. В своїй відомій праці “Homo ludens” Йонас Гейзінга виокремлює істотні характеристики гри. Найпершою ознакою постає свобода гри, звідси випливає, що гра не є звичайним життям, і взагалі не є життям. Скоріше вона – вихід за межі цього життя у термінову сферу діяльності, яка має власну спрямованість. До суті гри також належить й її ізольованість. Її «розігрують» в певних рамках простору та часу. Сутність гри полягає в самій грі, в ігровому процесі. Це веде до ще однієї ознаки гри – її скінченності. Гра починається і в певний момент закінчується. Доки вона триває, в ній спостерігається рух, прямий та зворотній, підйом та занепад, черговість подій, зав’язка та розв’язка. Із цією часовою обмеженістю безпосередньо пов’язана цікава властивість. Гра одразу ж фіксується як культурна форма. Зіграна одного разу, вона залишається в пам’яті як певний духовний витвір або цінність, передається далі як традиція і може бути відтвореною в будь-який час. Простір гри наповнений сакральністю. Священнодійство відбувається в тих самих формах, що і сама гра, таким чином, освячене місце не відрізняється від ігрового простору. В платонівському ототожненні гри та сакральності священне не принижується тим, що його називають грою, але підноситься сама гра, оскільки це поняття наповнюється значенням і змістом аж до найвищих сфер духу. Однією з ознак гри є наявність правил. Вони вказують, що буде мати силу в сфері відмежованого грою часового світу. Правила гри є безумовними та безсумнівними. Невід’ємною ознакою гри Гейзінга вважає напруження. Елемент напруження займає в грі особливе й важливе місце. Напруження означає невпевненість, нестійкість, певний шанс чи можливість. В ньому є потяг до розрядки, розслаблення. Аби щось “вдалося”, потрібні зусилля.

Останні слова перетинаються із уявленнями Р. Дж. Колінгвуда. Він наголошує, що потяг до гри безумовно пов’язаний з емоційною сферою людського буття. “Будь-яка емоція... містить в своєму існуванні дві фази – заряд, або збудження, та розряд” [3, с. 83]. Виконуючи певну дію, ми звільняємо емоцію та звільняємося від напруження, яке тримає нас доти, доки не буде розряджено емоцію. Тоді, за його уявленнями, ігровою слід вважати ту ситуацію, в якій розряд емоції не впливає на практичне життя, тобто не викликає тих наслідків, які б виникли в умовах практичного життя поза грою.

На відміну від нього, Гадамер убачає в грі (як дитячій, так і будь-

якій іншій) абсолютну серйозність, яка виражається не у ставленні гравців до процесу, але є суттю самого процесу, оскільки “спосіб буття гри не такий, що має на увазі присутність суб’єкта з ігровою поведінкою.., [але такий, де] суб’єкт гри – це лише сама гра” [2, с. 148]. На думку Гадамера, гру не можна, не втрачаючи суті процесу, сприймати як предмет, відсторонено. Він згодний із Колінгвудом, що “легкість гри суб’єктивно пізнається як розрядка”, але тут же зазначає, що для здійснення процесу гри обов’язково потрібен “Інший”, який, у свою чергу, не обов’язково повинен брати участь у грі, але “повинно бути щось, із чим гравець веде гру й що відповідає зустрічним ходом на хід гравця” [2, с. 151]. “Іншим” у грі може бути, наприклад, м’яч. Але обов’язкова умова гри – зануреність в неї гравця, тобто “гру робить грою серйозність при самій грі” [2, с. 148].

Схожу позицію стосовно питання гри має Ерік Берн. Він зазначає, що “гра – це черга ходів, які містять в собі пастку чи підступ” [1, с. 35]. І хоча Берн розробляю свою теорію ігор у людських стосунках, спираючись на уявлення гри як несвідомих дій – тобто таких, ступінь серйозності яких не завжди можна визначити, – він усе ж не відкидає думки, що існують дуже серйозні ігри, і навіть зазначає, що “найбільш зловісною грою є, безумовно, війна” [1, с. 36].

Але треба зазначити, що поняття гри, виокремлене вище, не замикається на суб’єктивному значенні, як, наприклад, у Канта, коли суб’єктом гри є той, що грає, гравець. З таким станом речей не може погодитися Гадамер. Для нього “суб’єкт” мистецького досвіду, – це не суб’єктивність того, кому належить досвід, а сам витвір мистецтва. Навіть більше, Гадамер суворо виступає проти будь-яких намагань звести сутність гри до того, хто грає. Він наполягає на тому, що гра, власне, є там, де “тематичні горизонти не звужуються для-себе-буттям суб’єктивності і де нема суб’єктів, що поводяться ігровим чином” [2, с. 148]. Кант намагається виправдати гру через поняття “доцільності”. Доцільність для нього – універсальний принцип. В мистецтві доцільність виявляє себе через прекрасне. Доцільність в естетиці виражається через вільну гру здатностей людини. Мистецтво описується як гра, гра почуттів, думок, відчуттів, здатностей. Гра виступає тим, що дозволяє споглядаючому зрозуміти значення твору мистецтва. Сам витвір для Канта є неживою річчю, смисл якій надає вільна гра фантазії того, хто сприймає цей витвір. Проти такого уявлення й постає Гадамер, наголошуючи на самобутньому способі буття самого твору мистецтва. І хоча для вираження цього способу він теж використовує поняття гри, але тут гра зумовлена не настроями гравця, а самою грою. Гадамер об’єктивізує гру, надає їй сили не лише самоіснування, але й влади над гравцями. Адже спосіб буття гри не є таким, що визначається наявністю суб’єкта з ігровою поведінкою, завдяки

якому й грається гра. Якщо звернутися до прикладів використання поняття гри, де взагалі відсутній суб'єкт, то завдяки “духу мови”, як називає його Гадамер, ми побачимо, що гра по суті – це виконання певного руху (наприклад, коли йдеться про гру фарб на картині). Для Гадамера принцип виконання руху як сутнісне вираження гри є настільки очевидним, що стає центральною тезою. “Рух, який є грою, позбавлений цілі” [2, с. 149]. Ігровий рух, з такої точки зору, виявляється взагалі позбавленим суб'єкта. Питання, хто здійснює рух, не постає, бо тут не фіксується граючий суб'єкт. І недарма Гадамер зазначає, що “проблема сутності гри не може бути розв'язаною, якщо ми будемо чекати відповіді від суб'єктивної рефлексії гравця”. Розмірковуючи про спосіб буття гри, Гадамер приходять до поняття розрядки. Він зазначає, що “легкість гри, яка, звичайно, зовсім не має бути справжньою відсутністю зусиль, але феноменологічно припускає таку відсутність, суб'єктивно пізнається в досвіді як розрядка” [2, с. 150]. У звичайних ситуаціях повсякдення гравець повинен мати власну ініціативу, яка разом із притаманним для цього напруженням знімається завдяки структурованості та впорядкованості гри.

Але що ж постає для людини як можливість здійснювати гру? Виходячи із зазначеного вище, можна сказати, що це – тілесність. Оперування термінами “напруження” та “розрядка” не є випадковим для зазначених вище авторів. Спосіб буття гри є об'єктивним і таким, що сам включає в себе гравця, який має перебувати в певному, специфічно ігровому напруженні, а потім знайти йому розрядку. Треба зауважити, що розрядка не є остаточним результатом гри, не є її метою, оскільки справжня гра, як спосіб буття твору мистецтва, наприклад, або спортивне змагання, або театральна постановка взагалі не має певної визначеної доцільності. Сутність гри полягає радше в можливості певної повторюваності, в самому процесі. Власне, процесуальність гри, її часова обмеженість і надає можливості людині (теж обмеженій в часі істоті) насолоджуватися грою. Черговість напруження та розрядки під час гри є її вираженням. Відчувати ж напруження та розрядку людина може завдяки наявності тілесності та відчуттів. Це виявляється в тому, що наші відчуття завжди є наповненими “емоційним зарядом”. Саме наше тіло є продуцентом емоцій, розрядку яких ми отримуємо в грі.

Кожне відчуття має свій емоційний заряд. Але, як зауважує Колінгвуд, набагато пильніше ми спостерігаємо за власними відчуттями, аніж за тими емоціями, що їх наповнюють. Треба визнати, що за автор “Принципів мистецтва” правий у тому, що ігнорування емоційного заряду відчуттів не однаково притаманне всім людям. Здається, що найбільшою мірою воно поглинуло так званих “освічених представників європейської цивілізації”. А серед них ця емоційна спустошеність спостерігається

більше у чоловіків, ніж у жінок, а також вона менше торкається митців. Виходячи з цього, те, що зазвичай називають почуттям у сучасній філософії,— це як раз і є результат такого ігнорування змістовного наповнення відчуттів.

Колінгвуд пропонує дещо інше бачення співвідношення мислення та почуттів. Спочатку він виокремлює три особливості, які відрізняють відчуття від мислення. По-перше, це деяка особлива простота, притаманна нашим відчуттям, на відміну від біполярності думки. Мається на увазі вимірюваність думок в категоріях істина/хиба, які навряд чи можна застосувати до відчуттів. Це пов'язано із другою особливістю: відчуття носять інтимний характер у порівнянні з публічністю думки. Відчуття холоду сотнею людей буде індивідуальним для кожного з них, але “факт”, чи “ствердження”, чи “думка” про те, що зараз десять градусів нижче нуля буде єдиною та однаковою для всіх саме у вимірі істинності та хиби. По-третє, можна зазначити, що думки можуть бути у протиріччі одна з одною, а з відчуттями такого трапитися не може. “Існування того, що ми відчуваємо, безумовно обмежено рамками місця та часу, в яких ми це переживаємо. Досвід відчуттів – це споконвічний потік, в якому ніщо не залишається незмінним, який ми можемо назвати зупинившимся або повернутим назад, маючи на увазі не ідентичність відчуттів в різні моменти часу, а лише більшу чи меншу подібність між різними відчуттями. Будь-які спроби заперечення цієї тези, спроби викликати із забуття метафізичну казку про темні льохи, де зберігаються всі відчуття, які зараз ніхто не відчуває, можна виправдати лише жахом перед витонченими намаганнями звести весь світ досвіду лише до відчуттів... Вірна відповідь на ці софізми не “в такому випадку ми повинні надати почуттям властивості, притаманні думкам”, а “в нашому досвіді більше, ніж просто почуття – там наявна також і думка”[3, с. 170]. Найголовніша ж різниця полягає в тому, що “зв'язок між актом мислення і тим, що ми думаємо, принципово відрізняється від зв'язку між актом відчуття і тим, що ми відчуваємо”[3, с. 170].

Принципово різними є також і рівні досвіду. До психічного рівня належать переживання відчуттів разом із закладеним в них емоційним зарядом. На іншому рівні, який Колінгвуд традиційно називає духовним, вже панує думка, яка в свою чергу привносить із собою емоції нового порядку, такі емоції, які можуть виникнути лише в мислителя. Проблема полягає в тому, що такі емоції у звичайному слововжитку ми також називаємо відчуттями та почуттями, але вони не мають прямого ототожнення із відчуттями, що переживаються на психічному рівні. Таке ототожнення відбувається через те, що наші уявлення про світ не є суто емпіричними. “Уявлення про простір та час, про “світ природи”, або про “зовнішній світ”, що є не світом, зовнішнім стосовно нас самих (оскільки

ми самі є його частиною; якщо ж “ми” – це наш розсудок, то взагалі безглуздо говорити про щось як про зовнішнє стосовно нього), а світом речей, зовнішніх стосовно одна до одної, світом речей, розсіяних в просторі та часі, – це уявлення почасти чуттєве (строго кажучи, чуттєво-емоційне) і почасти інтелектуальне: відчуття в ньому співвідносяться з кольорами, які ми бачимо, звуками, які ми чуємо тощо, а думка – із співвідношенням між цими відчуттями” [3, с. 189].

Щоб не вдаватися до детального розгляду всіх попередніх теорій сприйняття, яких торкається Колінгвуд в своїй праці “Принципи мистецтва”, зауважимо, що аналіз уяви, проведений ним, нашоюхує на декілька висновків щодо природи почуттів, мислення, та їх співвідношення. За допомогою певних тестів ми не зможемо розділити почуття на реальні та уявні, так само, як і відчуття. Той досвід, який в історії філософії зазвичай називають відчуттями, складає єдиний клас і не підлягає розділенню на реальний та нереальний, істинний чи хибний, відповідний дійсності чи ілюзорний. Таких характеристик може набувати лише думка, а почуття ми називаємо реальними чи ілюзорними лише в залежності від того, істинно чи хибно ми міркуємо про них. Міркування відносно наших почуттів – це певна інтерпретація, тобто реальним тут буде почуття, яке було інтерпретоване правильно, а ілюзорним – те, що пройшло крізь хибну інтерпретацію. Уявне відчуття тоді, за Колінгвудом, – це таке відчуття, яке взагалі не було інтерпретоване жодним чином. Таким чином, в світі не існує трьох типів почуттів. Ці почуття існують не таким чином, що, проінтерпретували їх, ми побачимо, що вони пов’язані з іншими почуттями трьома різними типами актів відчуттів. Це такі почуття, щодо яких інтерпретаційну роботу було проведено правильно чи неправильно, або взагалі не було проведено. Може видатися дивною така заява стосовно відсутності різниці між почуттями, адже здоровий глузд говорить нам, що така різниця є. І вона дійсно є. Але не між почуттями, а між тими зв’язками, які існують між почуттями та інтерпретаційною роботою думки. Різниця між відчуттями, що були проінтерпретовані та тими, що не зазнали такої інтерпретації, еквівалентна різниці між ідеями та враженнями, так само ця різниця еквівалентна різниці між простими, чистими відчуттями та такими відчуттями, які зазнали впливу свідомості, змінилися під цим впливом.

Почуття можуть існувати таким чином: 1) як чисте відчуття, що перебуває нижче рівня нашої свідомості; 2) відчуття, яке ми усвідомили; 3) відчуття, яке ми не лише усвідомили, але й поставили в певні відносини з іншими відчуттями.

Перехідною ланкою між відчуттями та інтелектом, як ієрархічно різними типами досвіду, є уява. Це та нова форма, яку придбають відчуття під впливом свідомості. Колінгвуд ототожнює свідомість та думку.

“Свідомість є думкою в своїй абсолютно фундаментальній та початковій формі” [3, с. 208]. Свідомість сама по собі не робить певних інтерпретаційних дій. Вона не робить нічого в собі, а лише спрямовує увагу на певне відчуття, яке є тут і зараз. Звертаючи увагу на наявне відчуття, свідомість продовжує в часі його існування, але ціною того, що воно вже перетворюється на щось нове, не просто вже сире відчуття (або враження), а на приборкане відчуття або уяву (ідею). Але свідомість є нижчим рівнем роботи думки, це, власне, є роздуми. Найвищим рівнем думки є інтелект, до властивостей якого належать розуміння та створення взаємозв'язків. Інтелект не працює безпосередньо із сирими відчуттями, до нього потрапляють вже такі, що отримали певну інтерпретацію у свідомості.

Вже на рівні уяви зароджується мова, друга складова, що дозволяє людині брати участь у Грі. У своєму вихідному становищі мова є засобом уяви (те, що собою являє мова) або вираження (та функція, яку мова виконує). Саме діяльність уяви відповідає за вираження емоцій, які є неодмінною складовою відчуттів, про що йшлося вище. Мова інтелекту є тією ж самою за структурою, але відозміненою задля вираження думки.

Мова зароджується разом із уявою як певна риса досвіду на рівні свідомості. У вихідному або природному стані мова є засобом уяви або вираження: називаючи її засобом уяви, ми говоримо, що вона собою являє; називаючи її засобом вираження, ми говоримо про те, що вона виконує. Саме діяльність уяви відповідає за вираження емоцій. Інтелектуальна мова являє собою те ж саме, але вже інтелектуалізоване, тобто видозмінене задля вираження думки.

Мова не є лише символом, тобто не є лише логічним вираженням певного сенсу, який надала думка. Як зазначає Колінгвуд, “сьогодні вже майже загальним місцем стало твердження, що мова як така має символічну природу. Якщо це вірно, то ми повинні спостерігати певні результати Будь-який символ, заради точності його використання, повинен застосовуватися в одному незмінному сенсі і бути визначеним із абсолютною акуратністю. Отже, якщо ми хочемо правильно використовувати мову, кожне слово слід якось визначити і лише так використовувати. Якщо ж це виявиться нереальним (а це завжди буде нереальним), наслідком буде те, що “звичайні” мови погано прилаштовані для виконання своїх функцій і що їх, заради вираження точного мислення, слід замінити науково спланованою “філософською мовою”[3, с. 241].

Безумовно, до подібних намагань зверталися більшість філософів, аналітична традиція філософії навіть вважає, що ця проблема, власне, є найголовнішою, але це занадто довгий та кропіткий аналіз, який не може бути зроблений в рамках даного доробку. Хочеться зазначити одне: мова є з одного боку обмеженою, з іншого – обмеженням. Обмеженість мови

очевидна, коли ми намагаємося вербалізувати певні відчуття, враження, якимось чином передати перцептивні дані тощо. Мова допомагає у спілкуванні, але вона постає нашим обмеженням у часі, адже швидкість думки, яка не випадково наводиться як приклад найбільшої швидкості (для певних порівнянь) навряд чи можна порівняти із швидкістю мовлення. Наша здатність до мови є здатністю до вираження емоційного заряду відчуття. Саме це є, на думку Колінгвуда, найвищим покликанням людської мови.

Ми можемо жалкувати з приводу того, що ми обмежені нашою тілесністю та мовою, оскільки наше тіло являє собою певне просторове обмеження, а мова як мовлення завжди є обмеженою в часі. Але насправді саме ця “недосконалість” наявності просторово-часових меж нашого існування стає для людини вхідним квитком у світ гри. Гра завжди перевищує гравця, оскільки лише вона є суб’єктом, що не дозволяє нам ставитися до неї як до предмета. Звісно, річ тут іде про таку гру, яку Гадамер визначає як справжню гру, про що йшлося вище. Бог, наприклад, як творець цього світу, вже ніколи не зможе грати в ньому, бо він, як досконала істота, не має просторово-часових обмежень, що дозволяло б йому сприймати гру не як предмет, із повним зануренням у неї. Бог (якщо говорити про нього як про Творця усього суцього) не має тих самих просторових обмежень, якими наділив людську істоту, в силу того, що створити щось можна лише протиставивши своє творіння собі. Істота, що творить обов’язково має володіти більшим набором можливостей та розширеними умовами, ніж буде мати те, що вона створить. Тому можна зробити висновок, що напевне Бог існує в іншому просторі (якщо взагалі можна говорити про “простір” в даному випадку) та часі. З іншого боку, Бог напевне без проблем може досягнути всі існуючі мови людського світу (вже створені та ті, що можуть бути створеними), Він існує в іншому мовному вимірі. Логічно припустити, що мова Бога буде збігатися із його мисленням (і за змістом, і за формою, і за швидкістю тощо), тобто, навіть якщо в Нього є мова, то це явище навряд чи збігається з нашими уявленнями про неї. Найдосконаліша істота не має просторово-часових обмежень, які є основною умовою для участі у Грі. Людина в своїй обмеженості знаходить екзистенційний вихід: можливість віддатися Грі, мистецтву, спорту, цим самим завдавши нищівного удару думкам про надлишок вад над перевагами при розгляді людських істот. Можливість грати та, найголовніше, віддаватися Грі повністю та абсолютно дозволяє людям сприймати себе як гідних та майже завершених істот, перевертаючи вади на переваги. Гра, як об’єктивний самодостатній, досконалий процес сама ставить умови, виконати які і залучитися до неї може лише така “обмежена” істота, як людина.

Найцікавішим є те, що для давніх греків гра не була відокремленою цариною, протилежною серйозності життя, бо взагалі, про що вже йшлося

вище, вони не вживали поняття гри. Тим більше, у тому сенсі, у якому вживає його сучасна західноєвропейська людина. Говорячи про трансформацію поняття гри, треба зауважити, що для представника полісного суспільства гра мала зовсім інший онтологічний статус: у неї не грали; тим, що ми зараз кличемо грою, жили, а те, що наразі здається нам найсерйознішою справою, було для давнього грека забавлянкою. Принаймні так може здаватися, коли ми замислимося, а чим же ж насправді були багаточисельні експерименти із державними режимами, адже давні греки вигадали й випробували на собі абсолютно всі можливі форми державного правління.

Західна філософія створила безтілесного трансцендентального суб'єкта, для якого гра постала вже виокремленою цариною життя, певним чином втаємниченою, такою, що потребує окремого розгляду та аналізу. Випадіння цього суб'єкта з живого плину мовного середовища, нівеляція власної тілесності, власне, й призвела до абсолютно нового ставлення до феномену Гри. Саме тому новий лінгвістичний та онтологічний повороти, здійснені герменевтикою та феноменологією, надали можливість заново розглянути ті перспективи, які надаються людині Грою, побачити, що саме зазнало трансформації у цьому понятті, які зміни сталися протягом тисячоліть, повернути людині гордість бути собою, залишаючи за нею привілей бути “людиною, що грає”.

1. Берн, Ерик. Игры, в которые играют люди. Люди, которые играют в игры.– Минск.: Прамеб, 1992.
2. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод.– М, 1988.
3. Коллингвуд, Р. Дж. Принципы искусства.– М., 1999.
4. Хейзинга Й. «Homo ludens». Статьи по истории культуры.– М., 1992.
5. Кант И. Критика способности суждения.– М.: Искусство, 1994.

*Евгений Малышкин*

**ПРАВ КАК ПАМЯТЬ И КАК МАШИНА:  
АРИСТОТЕЛЬ И ГВАТТАРИ**

В «Большой этике» Аристотель пишет о произошедшем сближении смыслов слов  $\eta\theta\omicron\varsigma$  и  $\epsilon\theta\omicron\varsigma$ , первое из которых означает обычное местопребывание, жилище, место обитания, второе – нрав. Это высказывание Аристотеля обычно прочитывается как экспликация одного из предубеждений Стагирита, которое он разделяет с принятым в до сих пор живой традиции мнением, что характер человека в существенных своих чертах так или иначе определяется местом, где он родился и вырос [3]<sup>1</sup>. И хотя в метафизике Нового времени, которому мы всё еще принадлежим, такое сближение оказывается невозможным, поскольку места здесь понимаются как нечто принципиально однородное и различимое лишь благодаря динамике систем отсчета, все же упомянутое сближение востребовано и в социально-политических практиках (институт прописки, иммиграционная политика) и в формах повседневного восприятия: мы легко отличаем северян от южан, лиц кавказских национальностей от иностранцев, нам лучше думается там, а не здесь, и дышится легче на природе. Но каким образом мы связываем места и нравы?

Среди многих мест, что определяются этосом и сами определяют его, есть такое, в котором объявленное совпадение является не желательной случайностью, но обязательной законсоразмерностью, требованием к самому этому месту – дому. Дом – это где ты не цепляешься за углы, где каждая вещь уже на своем месте, дышит тебе. Так описывают дом в добрых книжках. И все же из дому нельзя выйти, не изменившись. А, изменившись, невозможно вернуться. Описывая обмен дома на свободу самостоятельного преобразования, Пико делла Мирандола говорит: «Не даем мы тебе, о Адам, – пишет он от имени Бога, – ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место и лицо и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению» [4, с. 249]. Это проективное высказывание Пико сообщает о возможности обживать любое свободно выбранное место. Дом, другими словами – это место, которое достанет сил и решимости обжить, представить как свое и сделать своим. Дом строят, как завоевывают землю и женщину. Метафизика Нового времени – это прежде всего метафизика экспансивной силы, в которой рационально сущее разворачивается в динамическом универсуме. Что есть сама эта сила, остается смутным, поскольку динамический универсум, сформированный этим концептом, до сих пор не нашел своего завершения ни в чем, от него отличном. Если же мы обратимся к новоевропейской традиции, то

столкнемся со школьным уже противоречием: с одной стороны, сила есть сила восприятия, с другой – силы присутствуют в вещах (или, как об этом сказано у Гоббса, в телах) самих по себе, а сила восприятия суть лишь след телесной силы. Но, во всяком случае, понятие силы раскрывается через понятие автономии. Казалось бы, идея автономии плохо согласуется с представлением о доме, к которому тебя влечет и которое, в свою очередь, наделяет тебя привычками, привязанностями, диванопригодностью, словом, всем тем, что только понижает градус автономного самостояния, лишает заявленной Пико возможности выбирать планы существования.

Идея дома, где все вещи открыты внимающему уму, представлена в наследующей указанному обмену классической метафизике в понятии субстанции: быть ни от чего независимым – это и значит чувствовать себя хозяином, уметь с умом распорядиться собственным имуществом. Напомним, что слово *substantia* является переводом греческого *ousia*, которое Платон применяет по отношению к эйдосам. Усия – это имущество, богатство, распорядясь которым, оказываешься независим. Соответственно вещи, сопричастные идеям – это «соимеющие», владеющие тем же, что и эйдосы.

Собственно, субстанция, как она понимается Декартом и Лейбницем, – это термин, призванный обозначить соответствие метафизического строения и метода. Метод же приводит к изначальному месту: ясному и отчетливому восприятию. Восприятие оказывается единственным местом обитания, поскольку соответствует методическому нраву. Нрав здесь вновь сопряжен с местом обитания, но уже не как то, что определяется предпочтениями и воспитанием, а в качестве хорошо обоснованной стратегии действия, и, поскольку нрав сопряжен также с током крови и вихрями жизненных духов, обсуждается он скорее не в этике, а в рациональной психологии. И все же и у Лейбница, и у Юма, и у Беркли – у позднейших представителей классической метафизики XVII (отчасти уже XVIII) века – мы обнаруживаем согласованность этики и метафизики. Этика *поверх* метафизики появляется именно у Канта. Автономия воли, которая только и заставляет нас оказываться среди вещей самих по себе, – это автономия вне чуждого пространства (а пространство, о котором ведет речь Кант, принципиально чуждо, ибо невоспринимаемо, неосваиваемо). Автономия осуществима там, где можно себе позволить этой чуждости, отстраненности не замечать. Категорический императив и исполняем именно этим экстрапространственным существом, которое в любом месте не как везде, но как дома.

Автономия, таким образом, все же описывает само существо дома. Дом обычно окружен забором. Забор (порог, подъезд, ворота с дворником или кодовым замком) отделяет улицу от дома, чужое от своего, топос и

нрав от грязи и безобразия. На заборе не должно быть надписей. Название улицы, номер дома – это не надписи, это проступающий изнутри порядок мест: улицы составлены из домов, а не дома из улиц. Одинаково наказывают и тех, кто пишет разное на заборах, и тех, кто надписи эти читает. Как разбитый подле дома сад раскрывает ландшафт местности, так дом дает длиться городу и месту. Топос-местность, о котором проявляют заботу, раскрывает свой этос-нрав. Этос создает перспективу ожидаемого, в которой находит себе место трудолюбие и упорядочивание. Творящееся на улице безобразии подчищается, вымывается ухоженностью и свободным упорядочиванием. Место, нрав, порядок, мир. И все же.

Упорядочение нельзя мыслить как только преодоление беспорядка, который наступает сам собой, тогда как порядок требует автономного усилия. Как увидеть отличие порядка от беспорядка, если беспорядок не принадлежит существу воспринимающего, подобно порядку? Дом-субстанция неотделим от дома заброшенного, позабытого в неожиданном событии, в самом движении к забвению, оставлению, движению, что начинается дома, но направлено к чуждому всему домашнему.

В том, что порядок в доме может быть разрушен внесенной в него книгой, телефонным звонком, почтовым сообщением, проявляется не хрупкость порядка, но его устойчивость. Мы больше поймем о самом этом порядке, если дом будем мыслить не как владение-усию, но как место встречи гетерогенных действий, которое упрочивается этими действиями. Собственно, дом – это место, куда невозможно вернуться, но нельзя и не возвращаться. Оставляя в стороне разбор того, как устроено само созидание домашнего<sup>2</sup>: организовано ли оно движением от своего вовне или от чуждого – через нормализацию – к своему, попытаемся разобраться, каким образом возможно само описание обязательности присутствия чужого в месте домашнего.

Ближайшим образом чужое описывается как свое и, напротив, свое как чужое – памятью. Память не только есть «сила (курсив мой – *Е. М.*), сохраняющая все в себе как раз потому, что в любой данный момент скрытое в ней должно присутствовать в измерении воображения и мышления, присутствовать как все то, что в сущностном смысле есть и потому взывает к мысли и как бывшее, и как настоящее, и как требующее своего развертывания будущее» [6, с. 37]. Память есть еще и отчуждение настоящего, поскольку именно благодаря памяти у вещей появляется трансцендентное измерение: нечто развертывается как таковое нечто именно в памятовании о том, что как таковое оно уже случилось, то есть всегда уже предшествует настоящему, превосходит его. Аристотель в «Никомаховой этике» (1100a 20–30) пишет: «Ведь принято считать, что для умершего существует некое зло и благо, коль скоро это так для живого, когда он ничего не чувствует; это, например, честь и бесчестье, а также

благополучие и несчастья детей и вообще потомков... нелепо также допустить, что [удел] потомков ни в чем и ни на каком отрезке времени не оказывает влияния на предков». Связь с душами умерших (собственно, память) двусторонняя: они, прежние, формировали тот нрав, которому мы преданы, а мы, поступая нравственно, длим их счастливое (или жалкое) состояние. Но эта двусторонность нарушается неточностью-нелокальностью действующей памяти. Действенность памяти не только вменяет имущему (нам, ныне здравствующим) чужое (умершее) как узнанное в качестве своего собственного, она заставляет и претерпевать отчуждение своего у уже-так имущего (у нас), ведь мы подчинены действенности не только своей, но и чужой памяти. Таким образом, слава и позор, то есть цель этического, действительно неподвластны смерти, коль скоро умираем среди своих, но, по досадной необходимости, зависимы от чуждых (странных) нравов. Казалось бы, что нам за дело до памяти чужаков? Но ведь сам вопрос о нравственности, как указывает Макинтайр, ставится Аристотелем ввиду необходимости договариваться о нравах с другими полисами.

В этом затруднении, связанном с существом памяти, Аристотель совпадает с Картезием. Последний указывает, что память является инструментом отличения сна от яви, ведь во сне я не способен согласовывать события так, как делаю это наяву. Однако ниоткуда не следует, что явь наша действительно наша: отличие своего от чужого (то есть порядка, которому я принадлежу, когда постигаю упорядоченность сущего) не есть дело самостоятельности, но – божественной правдивости, *veracitas*, то есть такой самостоятельности, которая превосходит любую мыслимость.

Начала же самой по себе памяти трудно обсуждать: бессмысленно чаще всего спрашивать, почему помню. Во-первых, этого мы как раз чаще всего и не помним, а, во-вторых, если только речь не идет об определенной технике запоминания, сам вопрос «почему» тонет в невнятице многочисленных вариантов его истолкования. Однако вызывает к окликнутости вещами призывное «помню, следовательно». Так, в платоновском «Федре» ответ на вопрос, почему помним о тождестве самом по себе, когда видим всего лишь сходное, лишает собеседников возможности самосознания, отличенного от самосознания других: если всякое знание есть припоминание, тогда отличие одного от другого заключается в тренированности и расчерченности воспоминаний, при этом философская практика – привычка умирать – как раз и направлена на ничем, кроме телесных помех, не ограниченный обмен воспоминаниями. Привычка подчинять тело душе приводит к тому, что собеседники получают возможность стать зеркалами друг для друга, впервые видят себя целиком: на свое, формируемое мною самим, а не

взглядами других, тело я могу посмотреть собственными глазами только дав себе время смотреться в зрение другого (Алкивиад I, 133b: «Если глаз желает увидеть себя, он должен смотреть в [другой] глаз, а именно в ту его часть, в которой заключено все достоинство глаза; достоинство это – зрение») [5, с. 262].

Путь к автономности поступающего лежит, следовательно, через возвращение телесного, но уже не как чего-то естественного, а – к самостоятельно сформированной уникальности. И именно телесность выводящей к трансцендентному памяти обсуждается в третьей книге «Никомаховой этики»: телесность есть способность претерпевать, причем хвалимым оказывается такое претерпевание, в котором наше претерпевающее тело скорее подчинено нам, а не чему-то чуждому. Более того, есть такие поступки, которые никак нельзя совершить, но скорее «претерпеть самое страшное»: отдать чуждому отчуждаемое, но не упустить автономного. «Но иногда трудно рассудить, какой поступок какому следует предпочесть и что во имя чего вынести, а еще труднее держаться того, что нам заведомо известно» [1, с. 96], ведь свое известно через чужое. Претерпевающая внедрение чуждого телесность оказывается тропкой, приводящей в место совместного с другими присутствия, и вне этой совместности невозможно рассуждать ни о хвалимом, ни о порицаемом. Совместность удерживается искусной телесностью памяти.

Первое, что памятно памяти, – это места и образы. При этом память никогда не является чем-то естественным, само собою разумеющимся: дело не столько в том, что наша память избирательна, сколько в избирательности образов и мест, посредством которых помним. Следуя за Аристотелем, можно говорить о прямой аналогии между отысканием среднего в рассуждении и отысканием среднего в припоминании.

Пожалуй, естественную память можно отличить от искусной тем, что «естественно» мы не отличаем свое от чужого, не отдаем себе отчета в вещах, которыми помним. Традиционное описание мастера памяти: тот, кто владеет набором мнемоемких мест, то есть упорядоченной последовательностью образов, расположенных в одном или нескольких местах (так, если мы помним, как расположены предметы в хорошо известной нам комнате, то у нас уже есть готовый мнемонический порядок: соотнося элементы того, что требуется запомнить, с упорядоченными в памяти предметами, мы легче, быстрее и тверже запомним то, что требуется запомнить). На этот базовый метод запоминания могут накладываться дополнительные приемы и искусства: искусство перекодирования цифр в образы, связывания предложений и развернутых повествований в единый мнемонический вид и т. д. Так или иначе мы опытни в описанных искусствах: мы помним благодаря лицам, книгам, городам и отличаем один порядок припоминания от

другого. Попросту, мастер памяти – тот, кто умеет хранить любимое и избегать отвратительного.

Попробуем описать известные нам начала памяти:

1. Память связывает свое с чужим, впервые наделяя воспринимающего необходимой по отношению к воспринятому дистанцией. Благодаря памяти место превращается в дистанцию.

2. Порядок памяти обращен к чувственности и сам есть не что иное, как обустройство чувственности. Таким образом, памятование – это не только и не столько «субъективное» действие, сколько предъявленный в артефактах сложившийся и принятый порядок. И чем более насыщен эстетически сам этот порядок, тем он более действенен.

3. Связь между тем, что вспоминается, и тем, как организован порядок припоминания, не является произвольной. Невозможно задать однозначность такого соотношения, да это и не является нашей задачей. Мы могли бы здесь указать на самые общие и тривиальные принципы: помним по сходству, по несходству или по устоявшейся привычке. Важно другое: всякая память телесна, она находит себя подле припоминающего, порою за его спиной, а не хранится «в» нем или его теле, ассоциациях и т. д.

Дому как месту, в котором сходятся обитание и нрав, противоположен город, в котором всегда сталкиваешься с чужим. Город как мнемонический топос – тело особое, поскольку это тело разобранное, разбалансированное и этой своей разбалансированностью производящее неустойчивую, но все же узнаваемую пластику, динамику, ритмику. Тело,двигающееся прерывисто. Кто в городе занимает место напряженно размышляющего, производящего работу припоминания мастера памяти? Кто вспоминает? Город – не набор памятных знаков, отсылающих к прошлому, а всегда уже непрозрачная констелляция форм, устраивающая настоящее. Субъектом припоминания, таким образом, оказывается сам город. Событие памятования в городе не имеет готовой формы, память города – это не телефонный номер и не стихотворение. Место в городе – условие восприятия, а часто и само восприятие, но не помощь в запоминании уже кем-то и как-то воспринятого.

Памятные места города – это машины культуры, которые заставляют вещи коммуницировать каким-либо, а не иным образом<sup>3</sup>. Существо машины как чего-то сконструированного – это техника, модус искусственной совместности, соприсутствия многого и разнородного, в отличие от организма, в котором воспроизводится в разных формах одно и то же, один и тот же набор знаков, имеющих смысл в ограниченном наборе мест. Именно поэтому городской житель обязан знать толк в разнице между телом и организмом: горожанину необходимо перемещаться, обменивать тело на расстояния и работу, а об организме –

проявлять заботу.

Машины живут дольше, чем знаки. Знаки, чтобы оставаться знаками, требуют контекста, тогда как машина – это нечто грубое, вещественное, оно нескоро распадается и само торчит из пространства избыточными углами. Современный дизайн машин, создающий гладкие, тактильные формы – это не попытка сгладить присутствие машинного, напротив, это блестящая стратегия агрессии машинного по отношению к пространству: чем больше, благодаря удачным дизайнерским решениям, в одном месте скоплено машин, тем более универсальным оказывается само место. Но места не бывают универсальными.

Машина сама способна удерживать собственную идентичность, при том что существо носимых на ней знаков может быть уже утрачено: парад ретро-автомобилей – это именно парад машин, машин в их чистой, почти а-культурной явленности. Оказываясь в городе (или, вернемся к уже приведенному примеру, внося домой книгу), мы оказываемся в мире машин. Для того чтобы вступать в коммуникацию с людьми, нужно сначала выучить машинный язык: он предшествует «естественному» языку человеческого общения, поскольку формирует устойчивую телесность. Примером может служить эскалатор метрополитена: чтобы оказаться в городе, необходимо уже научиться им пользоваться; или игрушка: машина, порождающая «я», или машины удовольствия, в конце концов, машины чтения, письма и счета.

Культурная машина отгорожена от идеи музея (хотя музей сам чаще всего оказывается именно машиной): музейная вещь – это нечто отобранное и вынесенное за пределы повседневного мира, хранимое и разворачиваемое в своей представленности с одной стороны, по законам коллекционирования, с другой – по законам уже готового восприятия. Тогда как машина должна тереться о людей, об их неупорядоченные взгляды и касания, чтобы производить само восприятие и воспроизводить машинное [7, p. 16 ff.].

Машина, как целиком искусственная вещь, принадлежит тому существу, первое определение которого – трансценденция. Сама машина есть фигура оживления чужого, машина позволяет чуждому проявиться в практиках повседневности еще до всякой нормализации чуждого. Так, один из древнейших (если не самый древний) механизмов, дверь, выстраивает противостояния здесь и там, верха и низа, наконец, своего и чуждого: раскрывает измерения человеческого, обнаруживает конечность присутствия, заставляет принимать решение. Машины, распадающиеся без человеческого присутствия, сами побуждают человеческое открываться вещам, формируют физиономии мест.

Дом становится все более открытыми для чуждого присутствия. Современный дом немислим без большого числа машин. Такой дом –

место пересечения информационных линий, наиболее важное из всех рабочих мест, в которых присутствует его «хозяин». Человек в этом доме – скорее не владелец, но агент чужого, модератор сообщений, проходящих через домашнее пространство. Дом вновь обретает черты жилища в полисе: есть публичное место дома, и оно становится все обширнее, и есть геникей. Правда, публичное не ограничивается полисом: здесь может оказаться гость из неведомой страны. Эта ситуация не нова, в конце концов, интернет – только продолжение когда-то внесенной книги. Но она ширится. И, возможно, уже в скором времени понятия «дом» и «недвижимость» не найдут ничего общего с человечески-соразмерным усилием.

Итак, нрав и местность сочленяются дома, в месте, о котором всегда-уже помним. Память суть машина обращенности к чужому. Машина сама есть посредник, но, несмотря на это, и к ней применимо требование духовной осмотрительности: машины, поскольку универсализируют места, постольку взывают к памяти о нраве. Быть может, именно поскольку мы уже отчасти перебороли страх перед машинным, и память для нас – не столько способность, сколько предмет личного выбора, для нас, вопреки работе, совершенной Просвещением и эпохой больших революций, актуально Аристотелево определение счастья как деятельности души согласно добродетели за полную человеческую жизнь.

#### Примечания

<sup>1</sup> В этой замечательной статье обсуждаются порядки понимания характера в различных конstellациях традиции.

<sup>2</sup> «Притязания и требования [опыта] привносят гетерон (*Heteron*) в игру, который в своей «предзаконности» ускользает от противопоставления автономии и гетерономии. Поскольку исключение области автономии в создании законов или области самодостаточности уже является ответом на другое и чуждое и, естественно, не единственным» [2, с. 100].

<sup>3</sup> Развернутый анализ машинного, которому мы отчасти здесь следуем, см.: [7].

1. Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Соч. в 4-х тт.– Т. 4.– М., 1983.
2. Вальденфельс Б. Происхождение норм из жизненного мира // Вальденфельс Б. Мотив чужого.– Минск, 1999.
3. Михайлов А. В. Из истории характера // Человек и Культура. Индивидуальность в истории культуры.– М., 1990.
4. Пико делла Мирандола Дж. Речь о достоинстве человека // Эстетика Ренессанса.– Т. 1.– М., 1981.
5. Платон. Алкивиад I // Платон. Соч. в 4-х тт.– М., 1990.– Т. 1.
6. Сергеев К. А. Ренессансные основания антропоцентризма.– СПб., 1993.
7. Guattari F. Machinic Heterogenesis // Rethinking Technologies. Ed. by Verena Andermatt Conley.– Minneapolis, London: Univ. of Minnesota Press, 2001.

*Андрей Худенко*

## **ГРАНИЦА – КОНСТИТУЦИЯ МЕСТА ДИАЛОГА**

Можно ли найти место тому, что имеется всегда? В ответе на этот вопрос – определение диалога. Фундаментальная онтология Хайдеггера позволяет искать «диалог» именно на этом пути. Шествуя в данном направлении, мы рассматриваем онтико-онтологическое различие как путь понимания и существования логоса, который длится в сопряжении различных в нем «членов». Называя этот путь диалогом, мы откликаемся на требование Хайдеггера о необходимости членораздельно – точно, в подробностях понять *онтологическую дифференцию*<sup>1</sup>.

Без сомнения, Хайдеггер не был первооткрывателем этого пути. Маршрут отметили еще древние греки. И немецкий мыслитель, признавая их величие, следовал по следу путеводителей Эллады.

Сократ был первым, кто задумался над тяжестью вопроса. Каждый вопрос провоцировал его на совершение авантюрной прогулки, когда, шествуя в пути, на каждом шагу встречаешься с неизвестным и принужден делать выбор, оставляя позади данное, с которого начинался путь, чтобы утвердить уже наличествующее, родившись новым. Поэтому уже в самом заданном им вопросе заключен не только исток, но и указание цели пути. Такое различие предполагает «обособленное» существование чего-то. Чего же? Гераклит говорил о мудрости мысли – Истине, которая пребывает «обособленно», сопрягая данное и заданное<sup>2</sup>. Истина является своеобразным паролем к мысли. Диалоговый путь Сократа ведет к Истине. Он и есть Истина.

Путь Сократа тернист. Он испещрен перипетиями – переломами, изгибами, которые о-граничивают сам путь, определяя его. Путь Сократа – это, фактически, длительность границы, в которой не отмечены недостатки и ложь, но все наличествующее вместе сопрягается в облик истины. «Граница, – по словам Хайдеггера, – является тем, исходя откуда и в чем нечто начинается, распускается в качестве того, что есть» [7, с. 127]. В-границе пребывают и вызревают силы, с явленного. Оберегая себя от толков, любопытства и двусмысленности – модусов искажения и кажимости, Истина случается в месте встречи, которое «мощно Ананкэ / Держит в оковах границ, что вокруг его запирают» [2, фр.8, 30–31]. Фактически Истина открывается как граница истинностных процедур. И Хайдеггер подчеркивает такое мирское устройство: «Где происходит встреча, там возникает граница» [6, с. 195]. Но Истина на границе истинностных процедур также и «мощно держит в оковах» круг истинностных процедур. Она «обособленно» пребывает в границе, которая есть и исток истинностных процедур, и то, что открывается лишь при встрече в круге таких. Здесь именно граница конституирует диалог

как встречу истинностных процедур.

Конституция диалога препятствует тому, чтобы фундировать его одной либо другой истинностными процедурами. Он есть их место судящего сопряжения<sup>3</sup>. Силы таковых истинностных процедур судят только движение, способное доходить до бесконечности, т. е. множество, и в сопряжении бесконечного движения и движение бесконечности складываются подробности места. Поэтому место диалога – в складке истинностных процедур. Действительно, «где есть ограничение, там ограниченное отесняется назад, к себе, и таким образом поворачивается к самому себе. Ограничение погибает, задвигает отношение к открытому, а потому само это отношение делается загнутым» [6, с. 195]. В диалоге подробность – не одинока либо расположена одна к другой, но одна с другой и потому пребывает в месте сопряжения. В месте единичность подробности есть вместе сопряженная множественность, или единственность подробности; а множественность – единство одной с другой.

Связка- 'с' препятствует и отделению, и соединению поэмы и матемы. Их отделение либо соединение «зашивает» диалог и ведет к его разрушению. Складка же, напротив, будучи складыванием совершенно разнородного, несоизмеримого, обеспечивает вновь и вновь возвращение. В возвращении 'с' усугубляет неустранимость и вненаходимость чуждого. Именно вненаходимость чуждого, ни с чем не сопоставимая и не ассимилируемая, есть истинный исток диалога. В обращении к чуждому, которое случается во встрече, и высказывается диалог. Это «случившееся во встрече» есть ничто иное как событие.

Чуждое уже имеет место. Уже в творении мир предстает рассеянным в своей множественности (Быт. 11, 6–8). А в платоновском «Софисте» Чужестранец мыслит небытие не как абсолютную небытийственность или как простую противоположность бытия, но как зов чужого. «Чужестранец» уже своим присутствием подтверждает то, что абсолютного *ничто* не существует, а чуждое, встреченное в шествии, не есть небытие или простая противоположность бытия. Своим существованием оно подтверждает бесконечность и загадочность мира; смеется над его калькулируемой исчерпаемостью. Оно дарует свободу, которая мыслит и желает и «за», и вопреки мне. Действительно, чуждое, приближаясь издали, предстает в своей суверенной экстерности. Оно господствует, и в асимметричных отношениях извлекает меня из «мира» воображения, открывает реальную возможность вперед-себя. И в путешествии обращение к чужестранцу открывает реальность мира, заставляет вновь и вновь обращаться к ... нему и миру – жить.

Это двойное «вновь» оставляет незавершенной гегелевскую операцию отрицания. В пути негативность описывает «круг», в который

не допускается тотализирующий взгляд синтеза. В то же время удвоенное «вновь» – это не то, что не имеет смысла, и также не то, что противоположно смыслу. Удвоенное «вновь» – фигура нонсенса – это, скорее, то, что дарует смысл. Переламывая упорядоченность, методичность шествия, вновь повторенное «вновь» вызывает удивление, вносит переломы и детонирует его (шествия) распад на отдельные эпизоды – хаотизирует. В пути хаоса укрепляется собирающее начало энергии шествия, вновь и вновь подтверждается обещание, данное в обращении к.

В событии истинностные процедуры возвращаются к своему истоку – границе, и граница возвращается как судящее сопряжение. Возвращение, следовательно, различается как возвращение, которое постоянно длится и разворачивается от одного к другому и вновь к первому, и возвращение вместе-сопряженного. Суть данного различия состоит в имени-дела. В этом плане диалог не статичен, но есть *praxis* – «бросок, в смысле броска вперед, который отрывается от бытия в качестве основы сущего и прыгает в бездну». Однако, эта бездна – не пустое ничто, и не темная мешанина. Это со-бытие: мерцание подробностей в их событийной вместе сопряженности.

Именно имя-дела наиболее рельефно высказывает свое противопоставление тождеству. Ведь имя-дела не является ни непрерывностью одного и того же, ни состоянием равновесия, но складкой сил: броска, а потому событием различия, и со-бытийностью различного. Имя-дела, таким образом, есть различающее сопряжение различного, или сбывание диалога как события со-бытия.

В имени-дела возрастает риск разрушения и обезображивания диалога. Ведь прикоснуться к очевидности – это значит риск его утратить. Поэтому имя-дела по сути рискованно. Оно стремится завершить дело; а завершив – видит его не-имение и теряет дело. Поэтому кажется, что не-имение-дела является абсолютной безопасностью. Однако, подлинная безопасность лишь там, где «не считаются с беззащитностью, не рассчитывают на основанную на волеии защиту. Безопасность существует лишь вне опредмечивающего отвращения от открытого, ‘вне всякой защиты’, вне отрешения от чистого натяженья. Таковое есть неслышанная середина всякого притяженья, которое втягивает все в безграничное и натягивает его к этой середине. Середина же – это то «там», где действует тяготенье чистых сил. Безопасность есть сокровенное упокоение в тяге целого натяженья» [6, с. 207]. В «чистоте натяженья» безопасность имени-дела есть почтительное, оберегающее – заботливое отношении к потаенности мира в его бесконечной множественности. И только забота, ухаживая, освобождает путь для полноты раскрытия того, что уже есть, но стремится принять очевидный облик. В этой связи, суть заботы как

имения-дела заключается вовсе не в операциях и манипуляциях по извлечению или доводке (индустрии и технологии), но в сопряжении уже наличного, споспешествовании ему, тем самым, в достижении очевидного. Поэтому-то забота есть атрибутивное качество имени-дела и суть то, при помощи чего открываются очи, видящие совершенный вид подробностей жизни. Таковое имение-дела есть окультуривание уже наличествующих в своем множестве подробностей.

Забота отнюдь не вещь, которая занимает место, но окончание бывшего и начало другого. Забота, следовательно, есть временность подробностей во вместе сопряжении: они в пути шествуют вместе.

С одной стороны, это упорядоченное – космичное шествие времени. В его «продольном» движении – за одним с риском для себя следует другое. В «продольном» движении время шествует из прошлого в будущее. Такое время хронологично и скоротечно. В «поперечном», наоборот, время переполнено – множественно: ушедшее, либо еще не родившееся, покоит живых в забытьи; настоящее мерится уже прошедшим и еще не наступившим грядущим.

В месте диалога время складывается. Диалог хаокосмичен. Кайрос диалога определяет прошлое, которое предвещает будущее и продолжает его: будущее-в-прошедшем. Или продолжается то, что было обещано в будущем: прошедшее-в-будущем. Будущее и прошедшее чередуют друг друга: складываются и вновь возвращаются. Прошлое – это не то, что сбылось и уже покоится, но то, что удерживается и нудит; будущее – не то, что еще не сбылось, а то, что начинается с прошлого. В мгновенье случаемого подробности чередуются и мерцают в водовороте одновременного.

Хаокосмичностью диалога и памятью довольствуется шествие, сохраняя прошедшее в грядущем, и воспоминаниями наполняет заботу, чтобы сохранить ее. Ведь без заботы подробности – в забвении, в безвременье. Но а в безвременье память достигает машинообразной калькулированности: в шествии подробности калькулируются и, в соответствии с принципом распознавания, распределяются, сохраняются в пространстве, оставаясь невостребованными. Так и воспоминание, забыв память, оставляет пережитое в вечном покое, в котором живое неминуемо прекращается. Но в диалоге прошедшее не только сохраняется в памяти, но и вспоминается решительностью броска. Поэтому время диалога – всегда вперед. Но не только в будущее, а и в настоящее, и в прошлое.

В таком «всегда-вперед» прошлое – след, который более маркирует движение отделения и отличия – различия, чем близость и родство. И если памяти позволяется входить в отношения с прошлым, то это не потому, что прошлое действительно в качестве источника настоящего и

непрерывности времени, источника, который забыт и который необходимо постичь. Обращение к прошлому – есть умышленное действие по установлению связи между двумя различными временными точками, между которыми нет и не может быть отношений непрерывности. «Связь» здесь – граница, или сила возвращения к тому, чтобы продолжить путь. Поэтому в ступании по следу преодолевается время в возвращении к нему.

В ступании по следу память выступает не функцией прошлого, но будущего. И обращение к прошлому не только выражение чувствительности к отдельно стоящей подробности, но и имение-дела: вовлеченность в будущее, воспоминание о самом будущем. Такая память – есть способность обещать. Ведь помнить о данном кому-либо обещании означает вспоминать не о том, что оно дано в какой-либо момент прошлого, а о том, что его должно исполнить в определенный момент в будущем. Здесь и говорит за себе ответственность как необходимое и достаточное условия достижения Истины.

Забота является не в интуиции, но видится и слышится в натяженье и меже – мере, которая рождается в складке истинностных процедур и подвергает их испытанию, чтобы явиться вновь и новым. Мера не сводится к измерению, т. к. не уравнивается в количестве. Но и не может быть охарактеризована исключительно как качество, т. к. определяет соотношение окончания и начала, старого и нового. Мера не уравнивает и не примиряет, но обращает и конвертирует противоположности, судяще сопрягает их. Сказано же у Гераклита: «Этот космос, один и тот же для всех, не создал никто из богов, никто из людей, он всегда был, есть и будет вечно живой огонь, мерно возгорающийся и мерно угасающий» [1, фр. 30]. Именно мера называется Гераклитом безусловным основанием, обуславливающим и мерцание животворящего огня, и, следовательно, космоса. В то же время мера не называется внеположенной космосу. Она – залог или обещание огня обратиться в вещь и, наоборот, обещание вещи вновь обратиться в огонь [1, фр. 90]. В этом обращении одного с другим мерится имение-дела, где забота находит свой удел. Этот удел и есть случившееся во встрече событие со-бытия, или место диалога.

Именно забота является паролем шествия в топосе пути. Заботой мерится имение-дела судящего сопряжения подробностей, которая утверждает и наделяет силой. Силой божественной, так как дарована Зевсом. Что и позволяет именовать таковое мерное имение-дела судящего сопряжения одного с другим диалогом, оттого что причиной его является огненная сила Зевса<sup>4</sup>.

Сакральность диалога не вызывала сомнений в окружении Сократа. В легкости и с удовольствием любомудры повели свою речь об Эроте с почитания божества. Подношение *αυαλμα* открыло им путь к Истине, и они пошли истинным путем – путем диалога<sup>5</sup>.

\* \*

Определение места диалога не имеет своей целью прийти к консенсусу, неподвижности, устойчивости. Он есть место незавершенности. Присоединение, взаимопроникновение, слияние одного и другого – каждого, к чему-то одному – невозможно. Это каждое существует в своей отдельности, неповторимости, что наполняет мир множеством подробностей. Граница, которая отделяет подробности – неслучайна: не только различает и разделяет, но и несет в себе силу утверждения. Множество подробностей силит обращения-к: неуютность избытка гонит вовне, во вперед-себя. В этом шествии-вон утверждается и уже оставленная точка исхода, и еще не достигнутая, но уже очевидная в исходе, точка прибытия. Исходностью прибытия о-граничена топосом пути: со-бытийностью события. Здесь место диалога.

Задача диалога состоит в том, чтобы настраивать и придавать тон, интенсивность – заряжать энергией. О высвобождении энергии речь может идти только потом. Только потом можно говорить об истине как *adaequatio intellectus et rei*. Но этого «потом» может и не случиться, не предоставь истине возможность. Такую возможность, благодаря энергии которой «вещь», уже потом могущая быть «адекватной», только и способна быть. И диалог есть такая возможность.

Возможность стать лицом к очевидному и совершенному. Вероятно, «дай мне, где встать» великого Архимеда и являются призывом к началу шествия. «Дай мне», – это обращение к Чуждому, чтобы он дал мне стать – позволил занять место, которое вмещает и хранит мою подлинность. Само обращение к Нему одаривается даром – позволением стать. И моя статья становится мне подарком, который я, обращением к Нему, получаю в дар. Статья и есть подарок моему обращению. Потому я есть тот, кто стоит в этом месте, оттого, что, обратясь к Чуждому, одарен статью. Только потом я могу распоряжаться этим стоянием: я могу перевернуть Землю, но только потом, когда обрету статью. Обращением к Нему и, следовательно, обретением себя в дар, я переворачиваю Землю.

«Дай мне, где встать» отправляют меня в путь обращения и дара – путь к себе.

#### Примечания

<sup>1</sup> О членораздельности онтологической дифференции см.: [5, §22].

<sup>2</sup> Мы намеренно используем слово Гераклита *κεχωρισμενον* из его изречения «Мудрость ото всех обособлена» [1, фр.108], чтобы подчеркнуть не трансцендентность Истины, но ее «обособленность» в круге, но не за его пределами, истинностных процедур.

<sup>3</sup> Хайдеггер указывает, что «путь открытия [истины] достигается лишь в *κρίνειν λόγον*» [4, с. 222]. Биbihин не переводит использованные

немецким философом концепты. Мы переводим их как «судящее сопряжение», имея в виду не только отделяюще-сопрягающую суть границы, но и ее характер – тяжбы, суда, состязания.

<sup>4</sup> Δία – аккузатив имени верховного древнегреческого божества Зевса (Ζεύς).

<sup>5</sup> «После того как Сократ возлег и все поужинали, они совершили возлияние, спели хвалу богу, исполнив все, что полагается и приступили к вину. И тут Повсаний повел такую речь» [3, 176а, 1–5].

1. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов.– Ч. 1 / Под ред. А. В. Лебедева.– М.: Наука, 1989.
2. Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов.– Ч. 1.– Под ред. А. В. Лебедева.– М.: Наука, 1989.
3. Платон. Пир // Платон. Соч. в 3-х т.– Т. 2.– М.: Мысль, 1968.
4. Хайдеггер М. Бытие и время.– М: Ad Marginem, 1997.
5. Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии.– СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
6. Хайдеггер М. Петь – для чего? // Рильке Р. М. Прикосновение: Сонеты к Орфею: Из поздних стихотворений. Хайдеггер М. Петь – для чего.– М.: Текст, 2003.
7. Хайдеггер М. Положение об основании // Хайдеггер М. Положение об основании. Статьи и фрагменты.– СПб.: Алетейя, 1999.

*Владимир Фурс*

**ДИНАМИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ СОЦИАЛЬНОГО В  
ФИЛОСОФИИ К. КАСТОРИАДИСА**

Важной тенденцией развития современного социального мышления, реагирующего на реалии «быстро меняющегося мира», является денатурализация понятия «общества», что предполагает размежевание не только с функционалистским mainstream'ом в социологической теории, но и с альтернативной «субъективистской» традицией «интерпретативной социологии», и ориентирует на концептуализацию динамической среды, генерирующей различные формы социальной жизни (см. подробнее: [10]). Для определения контуров «динамической концепции социального» важно не ограничиваться обобщающей рефлексией на перестройки в социологическом знании, но также использовать наработки в современной социальной и политической философии. В этой связи представляет интерес обращение к оригинальной концепции, разработанной Корнелиусом Касториадисом – видным представителем западного (пост)марксизма. Касториадис, несмотря на большой интерес к его наследию, является довольно «обособленным» мыслителем, что вызывает определенные трудности при определении внутренней мотивации и организующего стержня его концепции. Например, Аксель Хоннет усматривает основной пафос творчества Касториадиса в «онтологическом спасении революции» [8]. Но если бы дело сводилось лишь к защите проекта социальной революции, то это едва ли обеспечило идеям Касториадиса сохраняющуюся актуальность. По нашему мнению, определяющим было его убеждение в принадлежности действительного философствования к проекту автономии, и если стремиться к предельно краткой формуле, то Касториадис может быть определен как «философ автономии»: «По моему убеждению, невозможно понять, что действительно представляет собой философия, не принимая во внимание ее центральное место в рождении и разворачивании социально-исторического проекта (индивидуальной и социальной) автономии» [2, р. 20]. Философия и демократия вовсе не случайно возникли одновременно и в одном и том же месте, но обладают сущностным сродством. Им обеим присуще неприятие гетерономии: отрицание внешнего источника истины и справедливости и постановка под вопрос наличных установлений – будь то в знании или в коллективной деятельности. Когда же эта внутренняя связь с проектом автономии разрывается, философия вырождается в обособленное ученое занятие, в «школу», философы стремятся к построению унифицированной онтологии, гносеологии и т. п.

Собственная теоретическая оптика настраивалась Касториадисом в критических соотношениях с некоторыми «культовыми» концепциями,

прежде всего, Маркса, Парсонса, Фрейда и Леви-Стросса. Лейтмотивом этих соотнесений, включающих как существенные заимствования, так и решительные размежевания, было стремление заглянуть за мнимую очевидность «реально-рационального» при осмыслении истории, общества и индивидуума.

Что касается Маркса, то два его достижения безусловно сохраняют свое значение для Касториадиса. Во-первых, рассматривая социальную жизнь, Маркс разработал последовательно холистскую позицию, порвав тем самым как с субстантивным, так и с методологическим индивидуализмом в общественном знании. Маркс научил рассматривать общество как развивающуюся целостность. Во-вторых, его концепция воплощает внутреннюю связь познания общества и политического проекта. Касториадис подчеркивает, что действительное значение этой связи состоит не в том, чтобы, определив раз и навсегда смысл социальной справедливости, построить очередную утопию, а в том, чтобы в социальных движениях в фактически существующем обществе обнаружить то, что позволяет изменить его для иного будущего. Вместе с тем, как внутренняя, так и внешняя история марксизма показала его фундаментальную внутреннюю двойственность. В одном направлении ведет концепт практики, изменяющей общество, концепт, лишь эскизно намеченный и подсказывающий понимание истории как процесса творческого созидания, не имеющего завершения, а в противоположном направлении – детерминистская концепция материального производства, внушающая веру в «объективную логику» исторического процесса. Из-за влияния позитивистского духа и научно-технического оптимизма того времени в совокупной позиции Маркса возобладал объективистский подход к пониманию истории. И это обстоятельство не только существенно снизило творческий потенциал марксистской теории, но и открыло перспективу использования марксизма в качестве идеологии бюрократии. Политическая история, кульминацией которой стал сталинизм, была поэтому лишь практическим воплощением «детерминистской» тенденции, исходно заложенной в теории. Поэтому как в практико-политических, так и в теоретических целях следует избавиться от той составляющей концепции Маркса, в которой постулируется «объективная логика» общественно-исторического развития.

Важным шагом в выходе за рамки модели материального производства для Касториадиса становится обращение к социологической теории Парсонса. Подвергая последнюю решительной критике, Касториадис, тем не менее, перенимает у нее концепт социального института и делает его опорным элементом собственной общественно-исторической теории. В марксизме понятие института не было адекватно

осмыслено, институты в строгом смысле относились к «надстройке», определяемой «базисом». Такое понимание института предполагало постулирование некоторой социальной субстанции, существующей объективно и лишь находящей свое выражение в институтах. Этот объективный детерминизм Касториадис стремится преодолеть, поэтому он принимает, что любое «действительное социальное отношение» всегда уже институционалировано. Соответственно этому, социальную жизнь следует концептуализировать как множество разного рода установлений (институтов), включая само общество как всеобъемлющий институт.

Действительный вопрос состоит тогда в том, какова природа общественных институтов. «Функционально-экономическая» точка зрения предполагает, что как существование некоторого института, так и его характеристики могут быть объяснены той функцией, которую он выполняет в обществе при данных обстоятельствах, его ролью во всеобъемлющей экономике общественной жизни. Понимаются ли институты как продукт сознательного установления, или случайного возникновения, или «логики исторического процесса», во всех этих случаях акцент делается на функциональности, на строгом соответствии между чертами, присущими институтам, и «реальными» потребностями рассматриваемого общества. Касториадис же считает необходимым расширить понимание общественных институтов за пределы теоретических рамок функционализма, поскольку попытка объяснить возникновение и существование общественных институтов функциональным вкладом, который они вносят в поддержание социального порядка, игнорирует тот факт, что то, что образует сам этот порядок, устанавливается лишь общественными толкованиями. Масштаб общественного процесса задают те интерпретации и образы мира, которые придают смысл и порядок взаимосвязи социальной жизни. Поэтому общественные институты должны рассматриваться не столько как функциональные инстанции поддержания наличного состояния, сколько как своеобразные воплощения исторических набросков. Касториадис не отрицает, что институты выполняют некоторые жизненно важные функции, без которых существование общества невысказимо, но решительно отрицает, что институты сводятся к этому и могут быть полностью постигнуты на основе их функциональности.

Обращаясь к концепции Фрейда и подвергая ее критике за преобладание позитивистского духа, Касториадис вырабатывает собственную – радикально политизированную – трактовку психоанализа как неотъемлемой составной части «великого проекта автономии». Основную цель психоанализа Касториадис видит в установлении «иного отношения» между психическими инстанциями: репрессия должна быть

заменена признанием содержаний бессознательного и рефлексией над ними. Эта замена приводит не к устранению психического конфликта, а к формированию действительной субъективности, способной к саморефлексии и обдумыванию. Ведь субъективность по своему существу является не состоянием, которое достижимо раз и навсегда, а процессом, и цель психоанализа состоит в такой трансформации индивидуума, что он деятельно включается в этот процесс. «Таким образом, психоанализ – это не техника, и даже некорректно говорить и психоаналитической технике. Психоанализ представляет собой скорее практико-поэтическую деятельность, в которой оба участника являются действующими, причем пациент является главным агентом развития своей собственной самодеятельности. Я называю ее поэтической, поскольку она креативна: ее результатом является – или должно быть – самоизменение человека – то есть, строго говоря, появление другого существа. Я называю ее практической, поскольку я называю практикой ту ясную деятельность, движущий мотив которой составляет человеческая автономия, деятельность, которая может быть достигнута только средствами самой этой автономии» [6, р. 129].

Стремясь помочь индивиду стать автономным, психоанализ наталкивается на существующие институты общества: Эго пациента является в значительной мере социальным продуктом и обычно организовано как элемент воспроизводства наличного общественного порядка. Поэтому психоанализ предполагает дополнение в виде анализа институтов. Последний, коль скоро он выходит за рамки «функционально-экономической точки зрения», сразу же приводит к понятию символического. Все, что представлено нам в социальном мире, отмечает Касториadis, сложно связано с символическим, хотя к нему и не сводится. Реальные действия, будь то индивидуальные или коллективные, – работа, потребление, война, любовь, воспитание детей, материальные продукты, – не суть символы. Но они невозможны вне символической сети. С символическим мы имеем дело, прежде всего, в языке, но также и во всех общественных институтах. Символическое представляет собой способ существования, в котором институт нам дан. Та или иная экономическая организация, система права, установленная система власти, религия – все это социально существует как санкционированные символические системы.

Проработка Касториadisом связи «общественный институт – символическое» предполагала опору на концепцию Леви-Стросса, но включала также и принципиальное размежевание со «структурализмом». Во-первых, Касториadisа не устраивало рассмотрение знаковых систем «самих по себе», безотносительно к внезнаковым положениям дел. Общественные институты, полагал он, не могут пониматься как

самодостаточные символические сети, ведь эти последние, уже по самому определению символа, отсылают к чему-то иному, нежели символы. Поэтому для понимания общественных институтов важно принимать в расчет соотношенность символов с представлениями, порядками, побуждениями или повелениями что-то делать или не делать, результатами действия и т. п. Во-вторых, неправомерно рассматривать значение просто как эффект различий между знаками. Общество существует только в символических системах и через них, но история образует и трансформирует символические системы. Поэтому нельзя игнорировать первостепенный вопрос, касающийся исторического производства значения, возникновения новых символических систем.

Таким образом, общественная функциональность получает свое значение извне себя; символизм с необходимостью отсылает к тому, что не является символическим. Этот элемент, который придает специфическую ориентацию любой символической системе, который является творением того или иного исторического периода, его уникальной манерой жить, видеть, проводить собственное существование, иметь собственный мир и строить свои отношения с этим миром, этот первичный структурирующий компонент есть, по Касториадису, ничто иное, как *воображаемое* общества данного исторического периода [1, р. 145].

Принимая во внимание влияние Лакановского психоанализа и в связи с этим стремясь обозначить своеобразие своего понимания воображаемого, Касториадис подчеркивает, что фиксированность на модели видения, на «скопическом» представляет собой один из основных недостатков концепции Лакана. Воображаемое происходит не от образа в зеркале и не от взгляда Другого. Воображаемое представляет собой творение из ничего, и его скорее можно уподобить воображаемому композитора: «... Мы говорим о «воображаемом», когда хотим сказать о чем-то «изобретенном»...» [1, р. 127]. Воображаемое – это не образ чего-то, а беспрестанное и по существу не-детерминированное (социально-историческое и психическое) творение фигур/форм/образов, на основе которого только и может возникнуть вопрос о «чем-то». И социальное воображаемое – это не создание образов в обществе, а создание целостного мира данного общества.

Воображаемое и символическое, по Касториадису, предполагают друг друга: первое раскрывает природу социально-символических систем, а второе наделяет первое плотью общественного существования. Это двуединство зафиксировано в основополагающем понятии общественно-исторической концепции Касториадиса – понятии «социальных воображаемых означиваний». Такие сигнификации не репрезентируют нечто «реально существующее», они суть конечные артикуляции,

организующие паттерны, являющиеся условиями существования любой общественной данности. Воображаемые означивания конструируют мир рассматриваемого общества, опираясь – каждый раз по-новому – на внутреннюю организацию первичного природного пласта. Причем, термин «воображаемые социальные означивания» Касториадис наделяет не только «ноэматическим» содержанием: эти сигнификации одновременно определяют представления, аффекты и интенции, преобладающие в том или ином обществе [3, p. 42–43].

Воображаемые социальные означивания могут быть схвачены только косвенно: как зазор, одновременно явственно ощутимый и четко неопределимый, между действительным бытием общества и его существованием, рассмотренным «реально-рациональным» образом. Это «невидимый цемент», скрепляющий бесконечное собрание «обрывков», образующих то или иное общество, или «искривление», специфичное для того или иного социального пространства. Для онтологической характеристики воображаемых означиваний Касториадис использует метафору «магмы» – творческой, пульсирующей энергичной массы, порождающей любую общественную данность.

Однако воображаемые означивания не исчерпывают содержания символического – последнее включает также «реально-рациональный» компонент, и, соответственно этому, институты рассматриваются Касториадисом как социально санкционированная символическая сеть, в которой функциональный и воображаемый компоненты сочетаются в различных отношениях и пропорциях.

Расширение понятия института за пределы его функционалистской трактовки приводит Касториадиса к концепции «социально-исторического измерения». «Социально-историческое представляет собой анонимное коллективное целое, безлично-человеческий элемент, который наполняет каждую данную социальную формацию, но который также поглощает ее, ставя каждое общество в середину других, вписывая их все в непрерывность, в которой те, которых больше нет, те, которые есть где-то, и даже те, которые еще могут родиться, в определенном смысле присутствуют. Это, с одной стороны, данные структуры, «материализованные» институты и продукты, будь то материальные или нет, и, с другой стороны, *то, что* структурирует, устанавливает, материализует. Короче говоря, это единство институирующего и институированного общества, сделанной истории и истории в создании, *и* напряжение между ними» [1, p. 108].

Соотношение общества и истории нельзя понимать внешним образом: общества не «находятся» в истории, история представляет собой саморазвертывание общества [3, p. 33–34]. Формы общественной жизни не детерминированы историческими (тем более, природными или

божественными) «законами». То, что создает общество и историю, это «магма» социальных воображаемых означиваний. «Устанавливающее общество есть социальное воображаемое в радикальном смысле» [4, р. 84]. Социально-историческое превосходит любую «интерсубъективность» и невыводимо из нее.

Само-установление общества есть создание целого мира: «вещей», «реальности», языка, норм, ценностей, способов жить и умирать, целей, ради которых мы живем и умираем, и, конечно же, человеческого индивидуума, в котором отпечатывается общество как целостный институт.

Впрочем, хотя Касториadis и заявляет порой, что единственная «реальность» – это общественная реальность [7, р. 191], в целом он придерживается позиции умеренного социоцентризма: хотя каждое общество и создает свой мир, границей для него всегда остается до-социальный мир. Строительство обществом своего собственного мира – это, по сути, создание социальных воображаемых означиваний, которые организуют природный мир и устанавливают способы социального производства индивидуумов [3, р. 41].

Таким образом, в социально-историческом измерении обнаруживается способность человеческих коллективов давать начало – немотивированным, хотя и обусловленным конкретными обстоятельствами образом – формам, фигурам, схемам, которые не просто организуют вещи, но создают миры. Параллель этому креативному измерению мы находим в человеческом индивидууме: аналогом социальному воображаемому здесь является «радикальное воображение». По Касториadisу, даже у до-человеческих существ имеется корпоральное воображение, трансформирующее внешние шоки, полученные живым существом от внешнего мира, в «нечто». Пассивен только шок, но не впечатление: не только в восприятии, но и в ощущении есть активность и интенциональность, тело *создает* свои ощущения. Однако у дочеловеческих живых существ корпоральное воображение подчинено функциональности и дано «раз и навсегда». В человеке оно де-функционализировано и дополняется радикальным воображением [7, р. 178–179].

Касториadis исходит из допущения изначального бессознательного состояния субъекта (монады), которое характеризуется переживанием недифференцированного единства с миром. Это монадическое состояние, в котором либидозные стремления руководствуются лишь принципом удовольствия, насильственно нарушается, когда скоро ребенок в процессе социализации становится способен к восприятию независимых объектов. На утрату единства своего мира в процессе социализации субъект реагирует тем, что он непрерывно пытается снова воспроизвести

монадическое изначальное состояние в воображении, не будучи однако в состоянии достигнуть эту свою инстинктивную цель. И все потребности, которые развиваются в его дальнейшей жизни, могут определенным образом пониматься как образы замещения первичного желания совершенного единения. Это желание образует энергетический источник, побуждающий человека к непрерывному воображению. Радикальное воображение, в котором бессознательно выражается невыполнимое изначальное желание, постоянно выгоняет человека за пределы соответствующего наличного горизонта значений.

Принципиальным элементом концепции Касториадиса является положение о несводимости природы индивидуума к социуму: ядром индивидуума является «псюхе» (психическая монада), нередуцируемая к социально-историческому, но восприимчивая к его оформляющему воздействию. Общество социализирует душу новорожденного и налагает на нее комплекс ограничений: душа должна отказаться от абсолютного эгоцентризма и всемогущества воображения, признать существование других и их «реальностей», подчинить желания правилам социального поведения, принять способы сублимированного удовлетворения желаний и даже смерть во имя общественных целей. Тем самым общество преуспевает (хотя и никогда не полностью) в переориентации и канализации эгоцентрических и асоциальных желаний и побуждений души во внутренне согласованные общественно значимые виды деятельности. Со своей стороны, душа налагает на общественные установления существенное требование: они должны обеспечить индивидуума значением. В реальном мире, созданном обществом, все вещи обладают значением, которые для индивидуума представляют собой субъективное преломление социальных воображаемых сигнификаций данного общества. Из перспективы индивидуальной души процесс, в котором она оставляет свои первоначальные способы удовлетворения желаний и инвестирует в социально значимые способы поведения, представляет собой сублимацию. А из перспективы общества этот же процесс представляет собой социальное формирование индивидуума [3, р. 41–42].

Таким образом, социальный индивид конституирован посредством интернализации мира и воображаемых значений, созданных обществом; эксплицитно он интернализирует многочисленные фрагменты этого мира, а имплицитно – его виртуальную тотальность. «Если определить власть как способность личной или безличной инстанции к мотивации кого-либо делать или не делать нечто, то необходимо признать, что наибольшая имплицитная власть заключается в описанных механизмах формирования индивида» [5, р. 149]. До всякой эксплицитной власти, институт общества осуществляет по отношению к индивиду «радикальную власть основания»

или же «нелокализуемую примордиальную власть». Общество может существовать только посредством воплощенности своих институций и воображаемых значений в живых, говорящих и действующих индивидах. Душа индивида обладает как чрезвычайной пластичностью в плане принятия социально заданной формы, так и способностью сохранять свою монадическую нуклеарность вкупе с радикальным воображением. Поэтому индивид как таковой не является вполне зависимым по отношению к обществу. Эксплицитная общественная власть (в отличие от имплицитной власти, т. е. формирования обществом социального индивида) связана с существованием и действием сил, обеспечивающих защиту общества от угрожающих ему обстоятельств и факторов и способных поэтому явно формулировать указания, подкрепленные санкциями.

Специфическое измерение целостного института общества, которое связано с эксплицитной властью, Касториadis определяет как измерение «политического». Политическое измерение не исчерпывается государством, но его неправомерно расширять и до института общества в целом. Политика же представляет собой эксплицитную коллективную деятельность, которая стремится к прозрачности и объектом которой является целостный институт общества. О политике в собственном смысле слова, полагает Касториadis, можно говорить тогда, когда наличный институт общества ставится под вопрос. Она есть высвечивание – хоть и всегда лишь частичное, – общественной креативности. А это значит, что политика представляет собой эксплицитное проявление взаимосвязи устанавливающей ипостаси общества с установленной. Возникновение в Древней Греции политики как демократии послужило прообразом проекта автономии. «Автономия», по Касториadis, – это новый вид внутри всей совокупной истории бытия: бытие, которое рефлексивно устанавливает самому себе законы. Автономия состоит вовсе не в действии согласно закону, открытому в неизменном разуме и данному раз навсегда и для всех. Она представляет собой не знающее завершения спрашивание самих себя относительно состоятельности того или иного «универсального» закона, а также способность действовать в свете этого вопроса.

Исторически преобладавшим фактическим состоянием общества была гетерономия, опосредованная представлением о вне-социальном источнике законности (в основном в форме религии). Гетерономия является прямым следствием сокрытия устанавливающего социального воображаемого за установленной формой общества. Гетерономия для Касториadis является синонимом социального отчуждения, которое он трактует, конечно же, выходя на пределы марксистской ортодоксии. В узком смысле слова отчуждение действительно может связываться с

историческими особенностями некоторых институтов, коль скоро они выражают и санкционируют антагонистическое разделение общества и господство одной социальной группы над общественным целым. Но об отчуждении можно говорить и в более общем смысле: коль скоро институты установлены, они обретают некоторую инерцию существования и могут практически восприниматься как обладающие самостоятельностью и собственной «объективной» логикой. Таким образом, отчуждение представляет собой особую модальность отношения к институтам и общественно-историческому в целом: оно имеет место тогда, когда общество не узнает в «воображенных» институтах свои собственные продукты, практически воспринимает их как некую прочную реальность. Такое сокрытие устанавливающего за установленным сопровождается и укрепляется общественным производством индивидов, чья жизнь и мышление управляется посредством повторения, чье радикальное воображение обуздывается до предела и которые индивидуализированы лишь в минимальной степени.

В условиях фактического преобладания общественной гетерономии автономия – это всегда лишь проект, направленный на переустройство политического (как измерения эксплицитной власти) в политику, поглощение политического политикой. Вполне автономным можно назвать только такое общество, которое не только узнавало бы в своих институтах собственное произведение, но и высвободило социальное воображаемое настолько, что было бы способно изменять эти институты посредством рефлексивно осмысленной коллективной деятельности. Существенно то, что, по Касториадису, проект автономии двусоставен: он включает два нетождественных и обладающих собственной динамикой, хотя и аналогичных проекта. В состоянии гетерономии ригидная структура институтов и сокрытие (или превратное представление) учреждающего социального воображаемого соответствует ригидности социально произведенного индивидуума и подавлению радикального воображения души.

Индивидуальный проект автономии, связанный с психоанализом, направлен на выработку у индивидуума «иного отношения» между рефлексивной инстанцией воли и мысли и его Бессознательным (радикальным воображением) и на освобождение тем самым способности индивидуума формировать и осуществлять открытый проект собственной жизни. Аналогичным образом, коллективный проект автономии направлен на достижение «иного отношения» между устанавливающим и установленным обществом и, тем самым, на высвобождение коллективной креативности.

В концепции Касториадиса индивидуальный и коллективный проекты автономии взаимосвязаны. Внутренний аспект индивидуальной

автономии состоит в том, что установление «иного отношения» освобождает радикальное воображение и превращает его в источник рефлексивного самоформирования субъективности. Внешний аспект связан с тем, что индивид не может быть свободен в отдельности и зависит от состояния общества. В свою очередь, проект коллективной автономии предполагает развитие способности членов общества участвовать в его рефлексивной и делиберативной деятельности. И раскрепощенное радикальное воображение души становится источником вклада индивидуума в социально-историческое сотворение. Поэтому важной целью политики автономии является создание институтов, которые, будучи интернализированными индивидами, способствуют наибольшему приросту их индивидуальной автономии и их эффективному участию во всех формах эксплицитной власти, существующей в обществе [6, p. 132–133].

Обоснование проекта автономии сочетается у Касториадиса с пониманием того, что человеческое общество никогда не будет полностью прозрачным, во-первых, потому что есть индивидуальное бессознательное. Во-вторых, потому что социальное предполагает нечто, что никогда не может быть дано как таковое: то, во что мы полностью погружены, но чье «лицо» мы никогда не сможем схватить – не имеющий формы формирующий элемент. Социально-историческое измерение, как измерение коллективного и анонимного, никоим образом не может быть поставлено под контроль. Всегда будет существовать дистанция между обществом как учреждающим и тем, что в тот или иной момент является учрежденным, и эта дистанция не является чем-то негативным или недостаточным, она свидетельствует лишь об открытости истории.

Таким образом, в философии Касториадиса представлена обстоятельно разработанная оригинальная версия динамической концепции социального. Наша реконструкция показала, что ее развертывание предполагало последовательное выполнение четырех основных шагов. Первым шагом была критика «наивного реализма» в восприятии социальной жизни: размежевание с «функционально-экономической» точкой зрения как образцовым воплощением «реально-рационального» мышления. Второй заключался в выявлении символической составляющей социальных «вещей» и в трактовке институтов (включая совокупный институт общества) как функционально-символических сетей. Третьим шагом была тематизация виртуального измерения социальной жизни (разработка метафорической онтологии «магмы» социальных воображаемых означиваний), обеспечивающая восприятие общества как динамического («социально-исторического») образования, двуединства устанавливающего и установленного. И четвертым, завершающим, шагом стало обоснование

политического проекта автономии. При этом ясно, что идея автономии у Касториадиса представляет собой не следствие, а подлинный побудительный мотив разработки динамической концепции социального: именно исходное не-школьное понимание философии как обладающей внутренним средством с политическим проектом автономии стимулирует смещенное восприятие социальной «реальности», наделяет восприимчивостью к потенциалу изменения, скрытому под мнимо прочными общественными формами. Так что пример Касториадиса подтверждает наблюдение, сделанное нами применительно к передовой социологической теории [9, с. 99–107]: построение динамической концепции социального предполагает имманентную политизацию знания.

1. Castoriadis C. *The Imaginary Institution of Society*. Transl. by K. Blamey.– Cambridge: Polity Press, 1987.
2. Castoriadis C. *The “End of Philosophy”?* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
3. Castoriadis C. *The Social-Historical: Mode of Being, Problems of Knowledge* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
4. Castoriadis C. *The Greek Polis and the Creation of Democracy* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
5. Castoriadis C. *Power, Politics, Autonomy* // Castoriadis C. *Philosophy, Politics, Autonomy*. Ed. by David A. Curtis.– New York, Oxford: Oxford University Press, 1991.
6. Castoriadis C. *Psychoanalysis and Politics* // *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Ed. and transl. by D. A. Curtis.– Stanford: Stanford University Press, 1997.
7. Castoriadis C. *From the Monad to Autonomy* // *World in Fragments. Writings on Politics, Society, Psychoanalysis, and the Imagination*. Ed. and transl. by D. A. Curtis.– Stanford: Stanford University Press, 1997.
8. Honneth A. *Eine ontologische Rettung der Revolution: Zur Gesellschaftstheorie von Cornelius Castoriadis* // Honneth A. *Die zerrissene Welt des Sozialen*.– Frankfurt: Suhrkamp, 1990.
9. Фурс В. *Контуры современной критической теории*.– Минск: ЕГУ, 2002.
10. Фурс В. *Социальная теория в меняющемся мире: на пути к динамической концепции социального?* // *Problemos*.– № 66 (1).– Vilnius, 2004.

*Ольга Королькова*

## **БЛЕСК И ТРАГЕДИЯ ЕЛЕНЫ В ЗЕРКАЛЕ КУЛЬТУРЫ**

*Как журавлиный клин в чужие рубежи,–  
На головах царей божественная пена,–  
Куда плывете вы? Когда бы не Елена,  
Что Троя вам одна, ахейские мужи?*

*О. Мандельштам.*

*Ну а в комнате белой, как прялка, стоит тишина.  
Пахнет уксусом, краской и свежим вином из подвала.  
Помнишь, в греческом доме: любимая всеми жена,–  
Не Елена, другая,– как долго она вышивала?*

*О. Мандельштам.*

В известных строчках Мандельштама явлены два полюса восприятия легендарного греческого образа. С одной стороны, Елена – идеал женской красоты, за который готовы умереть «ахейские мужи», но с другой стороны – она вовсе не идеал женщины, им становится «не Елена, другая». Подарив европейскому миру огромное количество бессмертных образов, в лице Елены Прекрасной греки подарили и проблему соответствия этического и эстетического. Известно, как сами греки пытались снять эту проблему в понятии калокагатии, но сам факт, что этот вопрос был одним из самых любимых в древнегреческой философии, свидетельствует о том, что и для греков между этическим и эстетическим оставался некоторый зазор. Что уж говорить о дальнейшей европейской культуре и ее философской и художественной мысли, на протяжении тысячелетий озабоченной тем, чтобы согласовать понятия добра и красоты или наоборот развести их. В силу необъятности материала, предлагаемые в данной статье рассуждения есть именно рассуждения, наброски не столько к портрету Елены Прекрасной, сколько к отражению этого портрета и связанного с ним круга проблем в европейской культуре.

По сравнению с другими древнегреческими женскими образами, судьба образа Елены в культуре действительно странная. На первый взгляд, она более чем благополучна: авторитет Елены как самой красивой женщины бесспорен, само ее имя чрезвычайно популярно как на западе Европы, так и на востоке. На нашей отечественной почве, не без византийского влияния, это имя становится особенно любимым. Княгиня Ольга крестится Еленой, фольклорная Елена Прекрасная соперничает в частоте упоминаний с Василисой Прекрасной и Премудрой (тоже, кстати, византийская дама!), а потом продолжит свою жизнь в многочисленных сказочных русских Аленушках и украинских Оленках. И дело здесь не только в бесспорном уважении всего христианского, а особенно

православного мира к матери Константина Великого, обретшей крест Господень, – подспудное стремление быть причастной к вечной красоте обеспечивает устойчивую привязанность к этому имени до настоящего времени.

Но, как ни парадоксально, европейское изобразительное искусство очень бедно изображениями самой прекрасной из женщин, а в европейской литературе она редко становится главным или хотя бы заметным персонажем. Думается, что причина кроется именно в проблематичности самого образа Елены, причем как в его эстетической, так и в этической составляющих.

Вначале об эстетической проблеме. Елена – по определению идеал, а как таковой она оказывается вынесена за пределы реально существующего, ведь идеал, как известно, находится за гранью достижимого. И если греческое искусство изображает идеальных героев и атлетов, поскольку мужское гражданское начало для грека несравненно важнее, чем начало женское, то в случае с идеальной женской красотой греки ограничиваются бессмертными богинями, прежде всего Афродитой, благо боги у разумных греков антропоморфны. Когда античные герои и героини, начиная с эпохи Возрождения, вновь заполняют европейское искусство, Елене опять не повезет. С одной стороны, ей не будет хватать героичности, необходимой для классицистского идеала, а с другой – в ней будет слишком много идеального для фривольной живости рокайльных нимф и наяд. Несколько оживится интерес к бессмертному образу в эпоху господства академического искусства и ампира. Законодатель моды в европейской скульптуре А. Канова создаст знаменитый бюст Елены Прекрасной, где она, вполне в академическом духе, окажется несколько отстраненно-холодной и слегка модернизированной; стилизованная античная Елена будет и героиней иллюстраций Дж. Флаксмана к «Илиаде», контурных рисунков, выполненных в манере древнегреческой вазописи, а затем растиражированных в рисунках и рельефах для знаменитой керамической мануфактуры Дж. Веджвуда. И все же той популярности, которую уже на нашей памяти во второй половине 20 века будет иметь еще один идеал красоты – египетская головка Нефертити, – Елена никогда не достигнет.

С поворотом европейского искусства во второй половине 19 века к реализму образ Елены начинает все больше тускнеть и окончательно теряет какую-либо связь с жизнью.

«Когда свинью рисуешь у сарая,

На полотне не выйдет belle Hélène», –

справедливо сокрушался Саша Черный. В хрестоматийно известном примере из «Войны и мира» Л. Н. Толстого красотой живой, а потому не совсем правильной, меняющейся в зависимости от жизненной ситуации,

наделены любимые автором героини – княжна Марья, Наташа Ростова; отрицательная Элен Курагина же, блистающая «необычайной, античной красотой тела» [7, с. 169], – бездушна и аморальна. Правда, Толстой вынужден признать власть Элен, ее «несомненную и слишком сильно и победительно действующую красоту» [7, с. 168], но ничего хорошего это воплощение идеала в жизнь не сулит. Совершенный эстетически идеал претендует на независимость от жизни, а значит – и от вопросов нравственных, но позиция «по ту сторону добра и зла» для моралиста Толстого совершенно недопустима.

По-своему перетолкует эту мысль один из великих мифотворцев в литературе 20 века У. Фолкнер. В своей Йокнапатофе, вымышленном округе на юге Соединенных Штатов, где происходит действие большинства романов писателя, он поселяет Юлу Уорнер, местное воплощение Елены Прекрасной. Для Толстого античная красота – искусственна, для мифологизирующего Фолкнера – она природна. Поэтому, в отличие от княжны Элен, Юла – не холодная статуя, но она живет своей особой жизнью, не схожей с жизнью обычного человека, поскольку «естественное чудо природы никакого понятия о любви не имеет, так же как о тревоге, о неизвестности, о слабости» [8, с. 139]. Перед лицом вечной красоты человек, по мысли Фолкнера, должен испытывать счастье, но соприкасаться с идеалом он не должен. Один из героев романа «Обошняк» размышляет: «Да, мы счастливы. У нас прямо тут, в Джефферсоне, не только жила сама Елена Прекрасная, чего в других городах не бывает, но мы даже понимали, кто она есть <...>. А человеку вовсе не надо обладать Еленой, ему бы заслужить право и честь смотреть на нее. Но самое страшное, что с тобой может стрястись, это если она вдруг тебя заметит, остановится и обернется к тебе» [8, с. 371]. Так замыкается круг, и к концу 20 века Елена как идеал красоты возвращается на отведенное ей место идеала, внеположное житейской суете, за пределами реальности и человеческой досягаемости. К сожалению, красота не спасет мир.

Переходя к размышлениям об этических аспектах, связанных с образом Елены, следует вновь вспомнить о двух его ипостасях: о Елене как воплощении красоты и о Елене как о человеке. При этом Елена-неверная жена создает несколько подмоченную репутацию идеалу красоты. Самое мудрое, очень древнегреческое решение этой проблемы было, конечно же, у Гомера. Для него беды, принесенные красотой Елены, оправданы самой же этой красотой, о чем и ведут «крылатые речи» старцы на стенах Трои:

«Нет, осуждать невозможно, что Трои сыны и ахейцы  
Брань за такую жену и беды столь долгие терпят:  
Истинно, вечным богиням она красотою подобна!» [2, с. 55].

Оправдана и Елена – как своей красотой, так и волей богов: «Ты предо мною невинна; единые боги виновны» [2, 55], – успокаивает ее сам Приам. Тем самым снимается вопрос и о неверности Елены, ведь бежит она с Парисом явно не по своей воле. Кстати, гомеровская Елена не только не очень-то любит, но даже и не очень уважает Париса, однако ведет себя в сложившихся обстоятельствах именно так, как и должен вести себя, по мнению Гомера, достойный человек, а уж тем более приличная греческая женщина. В конце третьей песни «Илиады» Елена жалуется на свою судьбу и даже пытается спорить по этому поводу с Афродитой, но, быстро смилив свою строптивость, она подчиняется воле богини и воле своего нового мужа и отправляется услаждать Париса «на блистательноубранном ложе». Гомеровская Елена, пожалуй, единственная из всех Елен европейского искусства, которая вполне может быть не только идеалом красоты, но и образцом поведения женщины.

Но вот уже Еврипида такая Елена не устраивает. Женщины в его трагедиях своевольны и самостоятельны, а по своим личностным качествам зачастую превосходят окружающих их мужчин. Но ведь если человеку дано больше свободы в самовыражении, то и спрос с него увеличивается, а потому списать поступок Елены на волю богов теперь не получается. Значит, Елена должна быть виновна в измене мужу, а потому, по греческой логике, обязательно наказана. Именно так происходит с Федрой в трагедии «Ипполит», хотя все симпатии Еврипида очевидно на стороне героини. Однако, согласно мифологическому сюжету, Елена должна вернуться в Спарту с Менелаем, то есть избежать явного наказания. Так Еврипид оказывается перед сложной драматургической проблемой, которую решает, используя мотив двойничества Елены, позаимствованный у поэта конца 7–начала 6 в. до н. э. Стесихора. По преданию, после написания стихотворения о троянской Елене, Стесихор был ослеплен Еленой же, которая почиталась в Спарте как богиня, и только создав «Палинодию», покаянную песнь, он получил свое зрение обратно. В «Палинодии» появляется двойник Елены, который и был увезен Парисом в Трою, в то время как истинная Елена, верная жена, была укрываема богами. Таким путем спартанцы пытались спасти честь Елены, которая была для них не только соотечественницей, что очень важно для греков, но еще и царицей. В трагедии Еврипида «Елена» действие происходит в Египте, где укрывалась во время войны настоящая Елена и куда прибывает после падения Трои Менелай с Еленой-фантомом. Весьма искусственно избавившись от Елены-призрака (он внезапно возносится на небо), Еврипид сосредотачивает свое внимание на переживаниях вновь обретших друг друга супругов. А тут Елена показывает себя с самой лучшей стороны, как настоящая еврипидовская героиня: она не просто

верна, она самоотверженна, даже отважна, спасает Менелая от возможной гибели, а потому ее восстановленное супружеское счастье вполне заслужено. И все же при всем своем вольнодумстве, в котором его не раз обвиняли современники, Еврипид остается истинным древним греком. Наткнувшись на серьезные психологические личностные проблемы, которые сам же и провоцирует, он вынужден обходить их с помощью введения в сюжет трагедии всевозможного волшебства, знаменитого *dues ex machina* и им подобных искусственных приемов.

Но идет время, личностное начало все больше и больше утверждается в европейском сознании, и Елена становится все более и более самостоятельной в выборе своей судьбы и принятии решений. Однако вопрос о том, насколько нравственной должна быть или насколько безнравственной может быть как сама красота, так самая красивая женщина, не только не исчезает, а наоборот обостряется. Европейская культура теряет веру не только в богов, но и во всевластие красоты, и древнегреческие аргументы в деле Елены уже оказываются не состоятельными. Во всем блеске и трагедии своей этической и эстетической проблематичности Елена предстанет в «Фаусте» И. В. Гете.

Прижизненный классик Гете, как известно, подводит в своем последнем и самом великом творении итог не только собственного творчества, но и всей классической эпохи. Елена второй части «Фауста» как раз и есть воплощение классического идеала, его вечности, но и его несостоятельности. В истории Фауста есть два ключевых женских образа – Маргарита и Елена. Увидев в зеркале на кухне ведьмы воплощение абсолютной красоты, малоопытный в общении с дамами Фауст легко становится жертвой обмана со стороны Мефистофеля и принимает за идеал женственности Маргариту. Однако нравственная чистота Маргариты дискредитируется в глазах Фауста ее неискушенной простотой, и эта часть истории, как мы помним, заканчивается печально.

Иное дело – Елена: она не только прекрасная, она – античная, то есть образ ее нагружен и даже перегружен культурными аллюзиями, она и есть культура, в противоположность природной Гретхен. Но ведь Фауст изначально разочарован в культуре, именно поэтому он вначале столь скептически относится к идее вызвать Елену из мира теней. Лишь для того чтобы улажить в последний день карнавала капризного императора и его пустых и глупых придворных, Фауст соглашается на трюк – показать

«Мужчины олицетворенье

И лучшей женщины пример» (так в переводе Б. Пастернака [1, с. 385]).

В этот момент Фауст преисполнен ядовитой иронии. Елена и Парис для него – олицетворение человеческой суетности, подлости, пошлости, то есть того, что связано с мелкими адюльтерными историями: «das

Musterbild der Männer so der Frauen» [9, с. 338] – «образчик как мужчин, так и женщин». Именно эта пикантность истории и вызывает интерес у собравшихся. Дамы не первой молодости тают от юных прелестей Париса и из зависти отпускают шпильки в адрес многоопытной Елены:

«Сокровище ходило по рукам,  
С нее порядком стерлась позолота» [1, с. 402].

Кавалеры с не меньшей завистью к Парису наблюдают сцену соблазнения юноши Еленой и с удовольствием оказались бы на его месте. Что касается красоты Елены, то для присутствующих она отнюдь не бесспорна.

«Стройна, крупна. А голова – мала. // Нога несоразмерно тяжела» [1, с. 400], – шипят дамы. Мужчинам Елена нравится, они оценивают ее или исходя из собственного амурного опыта («Княгиня я знал. Наружность – мой конек. // Она прекрасна с головы до ног» [1, с. 401], – изрекает с видом знатока Дипломат), или исходя из опыта литературного, как это делает Ученый:

«Судить нельзя, увидев рост, осанку,  
Елена это или самозванка.

Не достоверна видимость натуры  
В сравненье с данными литературы.  
Но в древней Трое, говорит рассказ,  
Она старейшим по душе пришлась.  
Итак, есть доводы со всех сторон,  
Что это – настоящая Елена.

К тому же совпадение несомненно:  
Не молод я и тоже восхищен» [1, с. 403].

Лишенная ореола божественности красота Елены, да и она сама сразу становятся расхоже-банальными и даже пошлыми. Такова судьба идеала, низведенного к обычным человеческим измерениям.

Однако Фауст, восхищенный красотой Елены, полностью забывает свое предубеждение против нее и возносит Прекрасную не только над досужими мнениями, но и над жизнью, над всеми нравственными упреками. Фауст знает об опасности красоты Елены, но готов принять эту опасность ради самой красоты. Но это – вновь увлекшийся Фауст; мудрый же Мефистофель знает две важные вещи: красота эстетическая не может быть идеальной без красоты этической, но и вместе они существовать в реальной жизни не могут. Поэтому сам образ Елены становится двойственным. С одной стороны, она жертва собственной красоты, о чем сожалеет:

«Меня преследует печальный жребий  
Так обольщать весь век сердца мужчин,  
Что больше ничего они не помнят» [1, с. 516].

С другой же стороны, Елена – сознательная соблазнительница в сцене с Парисом да и по отношению к тому же Фаусту, а значит должна нести ответственность за свои деяния. Это личная вина Елены, но и закон мира тоже, потому «что счастье с красотой не уживаются» [1, с. 542]. Еще более категоричен Мефистофель, вкладывающий в уста Форкиады формулу,

«Что красота несовместима с совестью  
И что у них дороги в жизни разные» [1, с. 495].

Фауст отправится дальше по пути странствий в поисках смысла жизни, а Елена вернется в мир теней, где, по-видимому, и место идеалу, ибо там он оправдан самим собой, а потому и свободен от оценок.

Расставание 19 века с идеалами сказалось и на образе Елены. В культуре 19 века он, казалось бы, неожиданно, но, как мы уже видели, совершенно закономерно возникает в сюжетах скорее комедийных, чем трагических. Идеал античной красоты в 19 веке уже разрушен. Вспомним хотя бы теоретически антиклизированную, но по сути совершенно не античную красоту женщин Ж. О. Д. Энгра и знаменитый скандал с «Олимпией» Э. Мане. Застывшие формы антично-академической красоты полностью лишаются своей привязанности к реальности, становятся чистой условностью; современная же красота для человека 19 века – не совершенна, но более жизненна и во многом эротически окрашена. Не случайно первая сексуальная революция, коренным образом изменившая гендерные стереотипы культуры Нового времени, произошла именно в конце 19–начале 20 века. По меткому замечанию К. Кларка, «легче переспать с корнем мандрагоры, чем счесть мраморных Венер викторианских скульпторов объектами плотского желания» [3, с. 188]. Вот почему, как считает Кларк, Э. Мане совершает революцию в эстетическом сознании эпохи, поскольку «увенчать обнаженное тело головой, отмеченной столь индивидуальными чертами, – значит поставить под угрозу всю вековую традицию» [3, с. 192]. Идеал и жизнь разведены в смысле эстетического окончательно.

Потеряв значение эстетического совершенства, Елена должна обитать теперь в плоскости этической, в том современном его значении, которое нужно для человека 19 века. Она становится обыкновенной женщиной, со своим характером и слабостями. История ее бегства с Парисом дает благодатный материал для пикантных ситуаций, а в свете все более утверждающейся самостоятельности женщины часто превращается в историю предприимчивых любовников и обманутого мужа. Именно так она выглядит в популярной в свое время оперетте Ж. Оффенбаха «Прекрасная Елена». Менелай здесь – недалекий солдафон, тупой генерал Второй империи, и измена Елены вполне оправдана и даже должна вызвать сочувствие (см. об этом: [6]).

Вариации в том же духе характерны и для начала 20 века, причем нельзя не обратить внимания на то, что сюжеты с Еленой подвергаются принципиальному, даже несколько пародийному осовремениванию. В «сатирической комедии в двух действиях» П. Клоделя «Протей», написанной в 1913 г., действие происходит в царстве Протея, где, как и у Еврипида, скрывается Елена. Но все здесь полно примет современности: Протей, божок шестого разряда, вооружен волшебными автомобильными очками и кинолентой с обратной съемкой, в результате чего он может легко менять местами прошлое и будущее, заодно «переписывая» их; пустая кокетка Елена не может устоять перед даром в виде платья из крепдешина с целлулоидными кнопками и браслетом. В результате многочисленных обманов, подмен и мистификаций незадачливый Менелай покидает царство Протея с принявшей облик Елены сатирической, а вдогонку ему несется: «Прощай, Менелай, попутный ветер, добрый путь, мореход! Вот для чего ты взял Троию! Чтоб привезти на Лаконийский берег курносую козу и полный груз рогатых зверей! Где же в этом смысл? <...> Где справедливость? Где законный порядок и смысл? И подумать, что так будет всегда, пока миром правят поэты! А кончится это не скоро» [4, с. 60]. Клодель снимает проблемность истории Елены, но превращает ее в увлекательную и виртуозную игру.

Но даже и такой проблемный писатель, как Г. фон Гофмансталь, пытается придать легкомысленный характер своей комедии-опере «Египетская Елена», написанной вместе с Р. Штраусом. Свою задачу он видел в том, чтобы создать именно волшебную оперу, а не «психологическую разговорную пьесу», в которой «брак – это проблема, красота – это проблема, и вообще целый крысиный хвост проблем» [11, с. 451]. Волшебная опера при этом должна быть современной: «Представьте себе, будто все это произошло два-три года назад где-то между Москвой и Нью-Йорком» [11, с. 448]. Гофмансталь конечно же лукавит – проблема в «Египетской Елене» есть, одна из важнейших для писателя этого времени. Это проблема измены как изменения, живого течения жизни, диалектически снимающего прошлое и открывающего дорогу будущему. В отличие от версии Еврипида, Елена Гофманстала – не фантом, а действительно неверная жена, которая хочет не просто избежать мести мужа, но и вернуть его любовь. Преображенная своей любовью к Менелая, Елена стремится не обмануть его, а заставить поверить в это преобразование, чтобы преобразиться самому. Героям удается обрести счастье под жизнеутверждающую песню нимфы Аитры: «Чем бы ты был без страданий! Без твоей неверной, вечно-единственной, вечно-новой!» [10, с. 943]. Гофмансталь играет психологическими нюансами, в которых вопросам об эстетической и этической идеальности Елены вообще нет места.

В остро актуальной для своего времени антивоенной пьесе Ж. Жироу «Троянской войны не будет», поставленной в 1935 г. в Париже, Елена и Парис – лишь предмет споров олимпийских богов. Не ради красоты Елены и не ради восстановления справедливости вот-вот начнется война – все это лишь повод, а истинную причину готовящегося вторжения ахейцев объясняет Улисс: «Золото ваших храмов, блеск ваших хлебов и вашей сурепицы произвели на наши корабли незабываемое впечатление. Не очень благоразумно с вашей стороны иметь позолоченных богов и такие же позолоченные хлеба» [5, с. 305]. Очевидно, что чем дальше, тем больше проблемы, связанные с идеалом Елены, отходят на второй план, заменяясь проблемами другого порядка.

А уж если мы посмотрим, что случилось с Еленой на новом рубеже веков, двадцатого и двадцать первого, то лишний раз убедимся в том, насколько этот древнегреческий персонаж может быть зеркалом любой культуры. Ни авторам, ни тем более зрителям кассового фильма В. Петерсена «Троя» не может прийти в голову отождествление белокурой фотомодели, исполняющей роль Елены, с идеалом женской красоты. И дело тут вовсе не в личных качествах Д. Крюгер – Елена «Трои» и не должна быть самой красивой женщиной, этого от нее никто не требует. Как, впрочем, она не должна быть и лучшей из женщин: вопрос о правомочности измены вообще не поднимается, предполагается, что от такого дуболома Менелая к красавчику Александру – Орландо Блуму – убежала бы любая. Среди почти тотальной деструкции, которой охвачена наша культура, места идеалу Елены не находится. Таков итог воплощений и пониманий этого образа в начале 21 века. Отражение Елены в зеркале современной культуры печально – ее блеск потускнел, и еще не известно, для кого это большая трагедия – для нее или для нас.

1. Гете И. В. Избранные произведения в 2 томах.– Т. 2.– М., 1985.
2. Гомер. Илиада.– М., 1985.
3. Кларк К. Нагота в искусстве.– СПб., 2004.
4. Клодель П. Протей.– Петроград, 1923.
5. Пьесы современной Франции.– М., 1960.
6. Соллертинский И. Жак Оффенбах.– М., 1933.
7. Толстой Л. Н. Собр. соч. в 12 т.– Т. 3.– М., 1987.
8. Фолкнер У. Особняк.– М., 1982.
9. Goethes Werke in 12 Bänden.– Brl., Weimar, 1974.– Bd. 4.
10. Hofmannsthal H. von. Ausgewählte Werke.– Lpz., 1975.
11. Hofmannsthal H. von. Gesammelte Werke in Einzelausgaben.– Frankfurt a. M., 1955, Prosa 4.

*Сергей Шевцов*

### ФИЛОСОФИЯ НЕОАРХАИЗМА

*В статье поставлена **проблема** поиска нового философского подхода к действительности, условно названного неоархаизмом. **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 десятков 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, отметать 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-загадка<sup>1</sup>. 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 (*Σφαιῖρος* – мужского рода вместо греческого женского рода – *σφαιῖρα*) 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 некоей 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 целиком? 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

<sup>1</sup> 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.

**Розділ 3.**

**РЕЦЕПЦІЯ АНТИЧНОСТІ  
ВІТЧИЗНЯНОЮ КУЛЬТУРОЮ**



Григорій Палагніков. Гомер «Іліада»  
*Подвиги Діомеда*

*Марія Кацуба*

## **ІДЕЇ АНТИЧНОГО ГЕДОНІЗМУ В ЕТИЦІ КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКОЇ АКАДЕМІЇ**

В античній Греції сформулювався гедонізм та близький до нього епідаймонізм як моральний принцип, що критерієм моральної поведінки запроваджував досягнення насолоди душевного спокою. Витоки гедонізму сягають вчення Демокріта, який вважав, що основна мета й рушійний мотив людського життя є добрий стан духу – евтимія як “врівноваженість”, “гармонія”, “безтурботність”, “незворушність”, “безпристрасність”, “тиша”, “незнання страху”, “блаженний стан” [1, с. 62]. Сам філософ не ідентифікує цей стан із насолодою (вдоволенням), а вважає його метою життя: “Мета життя – “добрий стан духа” (“евтимія”), який не тотожний вдоволенню, як деякі, не зрозумівши як слід, витлумачили; а такий стан, при якому душа живе безтурботно й спокійно, не хвилювала жодним страхом, ні боязню демонів, ні будь-якою іншою пристрастю” [4, с. 154]. Проте, є у Демокріта й розуміння насолоди, що дозволяє ствердити гедоністичну спрямованість його етики. Один із його фрагментів засвідчує таку спрямованість: “...але ж вдоволеність і невдоволеність становлять межу між корисним і шкідливим” [4, с. 153–154]. Насолода як душевний мир, вдоволеність людини собою та навколишнім світом пов’язується у вченні Демокріта з ідеєю гармонії, співмірності, до якої людина повинна прагнути у своїй поведінці і яка служить критерієм цінності моральної поведінки. Варта особливої уваги в обґрунтуванні гедонізму Демокрітом та обставина, що він покладає в основу насолоди благо конкретного індивіда, його самовдоволеність, рівновагу й спокій його духу. Суттєва ознака індивіда, вважає Демокріт, – це його здатність розрізняти вдоволення й невдоволення, що дозволяє встановити межу між корисним і шкідливим. Досягнення доброго стану духу постає як просте завдання: до вдоволення слід прагнути, а невдоволення уникати. Розум індивіда, його природна схильність задає напрямок його поведінки, сприяє гармонійній врівноваженості задоволення різних прагнень, оскільки насолода в житті пов’язана зі стражданням. Перш ніж прагнути насолоди, слід зважити її наслідки. Отже, прагнення насолоди пов’язане зі щастям – добрим настроєм духу, блаженным станом, гармонією, симетрією, незворушністю душі, що виникає “із (правильного) розмежування й розрізнення насолод” [4, с. 157]. Доленосною стосовно античного й не тільки гедонізму виявиться думка Демокріта, що насолоди є тілесні й духовні, і слід надавати перевагу духовним. Стан тіла залежить від стану душі, а душа відповідальна за тіло так само, як господар відповідає за стан свого робочого інструмента [1, с. 63]. Умовою доброго стану духу є міра, поміркованість у тілесних та духовних насолодах. Міру встановлює розум. Жити неврівноважено, не

дотримуючись міри й гармонії тілесних та духовних насолод, означає жити нерозумно. Таке життя не сумісне з почуттям насолоди, а міру насолоди встановлюють розумні уявлення про добро і зло.

Подальший розвиток поняття гедонізму як життя в насолодах знаходимо в етиці Сократа, який проповідував чіткий зв'язок понять блага і чесноти з поняттями користі й щастя. Хоча всі люди прагнуть насолоди й користі, нелегко встановити, що для людини є насолодою, а що призводить до страждання. Люди часто помиляються, вибираючи між насолодою й стражданням, тому їм необхідне знання. Сократ своїми розмірковуваннями про чесноти й насолоди перетворює вихідну гедоністичну тезу у специфічно сократівську, пов'язуючи чесноту зі знанням, оскільки благополуччя людського життя залежить від правильного вибору між насолодою і стражданням.

Основоположником етичного гедонізму вважається Арістіпп із Кирен – учень Сократа. Він прославився як людина, що вмів насолоджуватись життям, не будучи при цьому рабом насолод. Дослідники вважають, що він “не лише основоположник (етичного гедонізму), а й єдиний до кінця послідовний представник цього напрямку. Прагнення насолод не лише вихідний пункт, а й суттєвий зміст етики Арістіппа” [1, с. 87]. Згідно з вченням киренаїка, насолоди можуть вимірюватись лише їх інтенсивністю, тому справжніми насолодами можуть бути лише тілесні, що мають перевагу над духовними. Насолода – це позитивний стан. Вона стосується теперішності, а не спогадів чи очікування. Насолода – щось окреме, яке є метою діяльності, а щастя – сума різних відчуттів. Усвідомленню справжньої мети людських вчинків – прагнення насолод – сприяє філософія й освіта, вважає Арістіпп.

Той факт, що діяльність людини спрямована до блага як щастя, є своєрідною аксіомою античної етики. Визнає її й Платон. Гедонізм як виправдання насолод пов'язаний в етиці Платона з поняттям блага. Згідно зі структурою своєї душі людина може досягнути це благо або через розуміння, або через насолоду, або через їх синтез. Платон вважає, що “ні насолода, ні розуміння не відповідають шуканому критерієві, згідно з яким благо самодостатнє”. Устами Сократа, як передають автори “Короткої історії етики”, Платон у “Філебі” стверджує, що благо полягає у поєднанні насолоди й розуміння: “Перед нами, наче перед виночерпями, течуть два потоки; один із них – потік насолоди – можна порівняти з медом, другий – потік розуміння, – отверезуючий і без домішки вина, подібний на сувору й здорову воду. Ось їх-то слід постаратися змішати якнайкраще” [1, с. 102]. Платон описує два види знання (розуміння) і два види насолод. Одні – істинні, чисті, добрі, вони помірковані, безтурботні, не пов'язані зі стражданнями; це насолоди барвами, лініями, звуками, запахами, заняттям наукою, чеснотами. Насолоди другого виду, пов'язані

з пристрастями – гнів, сум, туга, гордіня, страх і ін., хвилюють душу і супроводжуються стражданнями. Пов’язані з благами насолоди Платон поділяє на божественні й людські, тобто земні (тілесні й майнові). “Божественні блага – душевні, вони вищі від земних, людину вивищує любов як прагнення до вічного володіння благом, що передбачає безсмертя. Доступне людині безсмертя – це народження, творчість – все, що викликає перехід із небуття в буття” [1, с. 103]. Так насолода набуває нових відтінків як вища й специфічна для людини форма творчої любові – любов духовна.

Вихідним принципом етики Арістотеля є блаженство, евдаймонія, щастя. Це те, що само собою робить доцільним земне життя. Щастя людина прагне заради його самого як вищого блага, усвідомлення його осягнення дає найвищу насолоду як досягнення мети життя. Вище благо досягне, воно наявне в самих вчинках людини, які добродесні і тому є найбільшою насолодою. Щасливим вважається той, хто відчуває насолоду від таких вчинків. Насолода в етиці Арістотеля пов’язана з діяльністю, з повсякденним життям людини, де вчинки усвідомлюються як чесноти, що ведуть до щастя як до вищої мети. У трактуванні Арістотеля щастя тотожне вільному розквітові внутрішніх людських сил; воно тим повніше, чим менше залежить від зовнішніх обставин. Із цих міркувань Стагірит надає перевагу споглядальній діяльності. Чуттєвий тип діяльності, що має за мету насолоди тіла, втягує людину в безкінечні пошуки зовнішніх благ (багатства, пошестей), позбавляє самостійності. Так само діяльність політична, державна, військова – у них є мета, яка не співпадає з самою діяльністю. А споглядальна, наукова діяльність самодостатня. Будь-яка діяльність пов’язана з насолодою, яка є стимулом діяльності, її метою, адже природі людини притаманне прагнення насолоди і уникнення страждань. Етичні чесноти покликані зрівноважувати надмірні прагнення насолоди, підкоряти їх голосові розуму. Щодо споглядальної діяльності, то вона сама є джерелом насолоди і сприяє поглибленню насолоди [1, с. 139]. Вона і є досконалим щастям.

Етика Арістотеля є практично орієнтованим вченням про добродесного громадянина, який свідомо прямує до вищої мети як блаженства, підкоряє цій єдиній меті свої вчинки. Мета для нього є досконалою, але такою, що досяжна можливостями людини, і шлях до неї сповнений насолоди. Морально досконала людина не є рабом насолоди, вона підкоряє свої пристрасті розумові, не вдовільняється стихійною течією життя, а надає пристрастям і вчинкам розумно зрівноваженого вигляду. У царині своїх дій, що залежать від неї самої й підвладні її розумові, людина прагне бути господарем і бере на себе всю повноту відповідальності. Постійною практикою людина виробляє в собі особливі навички добродесної поведінки, яка зумовлює досконалу моральну

діяльність, що веде до духовної досконалості як вищої насолоди.

Класичним представником античного гедонізму та евдаймонізму вважається Епікур. Його гедонізм починається із гасла на воротах саду, де була заснована школа: “Гостю, тобі тут буде добре: тут насолода – найвище благо”. Філософія цієї школи покликана переконати людину в необхідності насолоджуватись життям, позбутися страху і страждань, а сформований світогляд і пам’ять про особистість учителя прихильники зберігали незмінними протягом майже 600 років [1, с. 151]. Етика Епікура має стійке гедоністичне спрямування, навіть часто вульгаризується, зводячись противниками вчення до пропаганди плотських насолод. Гедонізм епікурійців базується на визнанні свободи індивіда, свободи як незалежності від усього зовнішнього, навіть авторитету богів. З цією незалежністю й безтурботністю пов’язаний внутрішній спокій, справжнє щастя як вищий сенс буття людини. Етика Епікура перегукується з вченням киренаїків, зокрема Арістіппа, в тому, що відчуття насолоди й приємності вважається критерієм добродесного життя.

Приводом до вульгаризації гедонізму Епікура було прославлення насолоди як вихідного пункту й кінцевої мети людського життя. Однак вже Арістіпп доповнював принцип насолоди принципом розумності, а Епікур пов’язує прагнення насолоди зі свідомим міркуванням, що дозволяє визначити, чи не пов’язана насолода зі ще більшим стражданням, ніж її відсутність: “Будь-яка насолода, за нашим природним спорідненням, є благо, але не будь-яку насолоду слід обирати, подібно як будь-яке страждання є зло, та не будь-якого страждання слід уникати. Але про все це слід судити за співмірністю й розглянувши корисне й некорисне” [4, с. 211]. Як видно, Епікур радить усі насолоди й страждання оцінювати розумом, виходячи з конкретних обставин.

Обмірковування й зважування насолод дозволяє філософу розділити їх на три види: а) природні й необхідні (елементарні тілесні потреби поживи, пиття, їжі); б) природні, але не необхідні (розкішні бенкети, пишний одяг чи житло) і в) не природні й не необхідні (честолюбне жадання слави, почестей тощо). Перший вид насолод є достатньою умовою добродесного життя, інші роблять людину рабом обставин, адже надмірні й неприродні бажання ненаситні. Насолоду Епікур визначає як відсутність страждання, повну свободу від тілесних страждань і душевних тривог. Насолода в етиці Епікура цінна не сама собою, а тим, що веде до щастя – безтурботного, позбавленого будь-яких страждань і тривог життя. Шлях до нього пролягає через поміркованість, розумне обмеження насолод. Із його міркувань випливає, що духовні насолоди філософ ставив набагато вище від тілесних, пов’язуючи “здоров’я душі” з філософсько-пізнавальною діяльністю. Знання допомагають людині позбутися сумнівів і страхів, вони необхідні для заспокоєння душевних тривог, тому є

безперечною умовою щасливого життя і пов'язані з насолодою.

Життєствердна етика Епікура робить наголос на активності самого індивіда, на довір'ї до його розуму як критерію добродесного життя. Це вчення аж ніяк не вписувалося у християнську етику, де індивід повністю покладається на Божу волю й Божественне провидіння. Не дивно, що майже всі (біля 300) твори елліністичного філософа були знищені, а його вульгаризоване вчення зводилося до прославляння лише плотських насолод, тому прихильників гедонізму називали в середньовіччі “свиня зі стада Епікура”.

Вчення Епікура може вважатися своєрідною вершиною античного гедонізму, тому ставлення до його ідей є вельми показовим щодо сприйняття античних гедоністичних теорій українськими філософами, зокрема професорами етики Києво-Могилянської академії. Вплив ідей гедонізму взагалі, а вчення Епікура зокрема на розвиток української етичної думки досліджений ще недостатньо. Відомі роботи Івана Іваньо про вплив ідей Епікура на творчість Григорія Сковороди [2, с. 46–50], вплив епікуреїзму на етику Києво-Могилянської академії. Зроблена спроба розкрити ставлення до ідей Епікура окремих професорів етики й автором цієї статті [3].

Розділ Етики з'явився в курсі філософії Києво-Могилянської академії на початку XVIII ст. Його викладання започаткував Т. Прокопович (1707, 1709 рр.), проте збереглася лише частина його першої книги. Це не був обов'язковий розділ, тому включали етику не всі професори, маємо такі розділи у філософських курсах Стефана Калиновського (1730), Ієроніма Миткевича (1734) – поки що не знайдений, Сильвестра Кулябки (1739), Мануйла Козачинського (1741, 1743, 1745) і Георгія Кониського (1748, 1750). Отже, що з легкої руки Т. Прокоповича у Києво-Могилянській академії утверджується в першій половині XVIII ст. традиція викладання моральної філософії.

Усі професори проявили інтерес до першоджерела – “Нікомахова етика” і “Велика етика” Арістотеля є основою моральної філософії, що надало розділам етики практичної спрямованості, бо вони були покликані впливати безпосередньо на поведінку слухачів, на суспільство в цілому. Вона навчала розуміти мотиви людських вчинків, їх мету як добро і благо, розтлумачувала природу зла, а також навчала чеснот вільного громадянина – розсудливості, мужності, поміркованості й справедливості. Жоден із професорів не вдається суто до постулатів християнської етики, хоча у розділах подибуємо цитати з Біблії, творів Отців Церкви, а М. Козачинський рясно цитує Тому Аквінського. Моральна філософія в Києво-Могилянській академії заснована на вченні Арістотеля про земне людське блаженство, досягне добродесним життям згідно з розумінням чесноти як середини між двома крайнощами. У цьому полягає основа

насолоти. Людина природно прагне насолоди як добра і уникає страждання як зла. Так само розмірковував Епікур. Погоджується з ним С. Калиновський: “Що б людина не робила, вона завжди хоче, принаймні інтуїтивно, бути щасливою, хоча ніколи одразу не думає про блаженство. Однак кожен так влаштований від природи, щоб розуміти, що таке блаженство, й шукати, як до нього приготуватися” [5, с. 85].

Професори етики визнають, що всім живим істотам від природи притаманне чуттєве бажання, і воно за своєю природою визначене до чуттєвої насолоди, подібно як зір до кольору, слух – до звука. Людина ж, крім чуттєвого бажання, має бажання раціональне, – це воля як властивість душі. Тому людина, на відміну від інших живих істот, які задовольняються чуттєвим бажанням, має ще вищі, духовні потреби, виражені раціональним бажанням. Виходячи з такого подвійного бажання, професори етики виділяють два види блаженства людини: одне – справжнє блаженство, приготоване людині Богом, для нього людина призначена – це трансцендентне щастя й насолода вічним життям; друге – блаженство й насолода в житті земному, щастя, що є лише передумовою до справжньої насолоди і вищого блаженства. С. Калиновський ставить під сумнів можливість земного щастя, а загробне блаженство пов’язує з насолодою спілкування з Богом, прагнення до якого повинно визначати земні вчинки людини. Арістотеля та інших невіруючих філософів, які навіювали людині сподівання на природне земне щастя, професор називає мрійниками. Однак, стверджуючи, ніби “для сутності блаженства тіло не потрібне”, С. Калиновський змушений визнати, що для блаженства людини “тіло необхідне акцидентально.., оскільки досконаліший спосіб буття душа знаходить у тілі”. Для земного блаженства людини необхідне бездоганне й природно досконале тіло, – переконаний професор [5, с. 108].

С. Кулябка переконаний, що блаженство людини – це насолода усіма благами тіла і душі. Він твердить, що “тіло сходиться з душею для блаженства, отже з нею ж повинне брати участь у блаженстві. Тіло буде співучасником блаженства, якщо слідуватиме лише таким чотирьом [чеснотам]: милосердю, невіддатливості стражданням, активності й дотепності” [5, с. 281]. Зрозуміло, що мова йде про можливість насолоджуватись земним життям, і професор подає власний рецепт такої насолоди.

М. Козачинський може вважатися філософом-професіоналом, адже викладав курс філософії тричі, що суперечило встановленій практиці, коли дворічний курс читав студентам префект Академії, після чого ставав ректором і викладав курс богослов’я. М. Козачинський порушив цю практику, очевидно, із любові до філософії, оскільки його розділ етики виділяється обізнаністю не лише з античними вченнями Арістотеля й Епікура, а також з християнізованим арістотелізмом Томи Аквінського.

Щодо Епікура, у його розділі вперше знаходимо наголос на важливих моментах у гедоністичній теорії античного філософа: “Похітливці розуміють своє щастя у чуттєвих насолодах і тому в благах тіла. Такою була думка Арістіппа-філософа, царя Сарданапала, імператора Магомета. Подібну думку звичайно приписують Епікурові, але незаслужено, бо Епікур в “Етиці” також розмістив щастя в насолодах, але не в насолодах тіла, а у справжній насолоді душі” [5, с. 336]. Розуміння щастя у М. Козачинського досить оригінальне: “Щастя – це стан, досконалий через нагромадження всіх благ., тому що щастя повинно бути таким, щоби вдовольнити будь-яке бажання, а для цього необхідний стан, досконалий нагромадженням усіх благ” [5, с. 324]. Таке тлумачення щастя пов’язує поняття з досконалістю тіла й безтурботним спокоєм духа, коли вдоволені будь-які потреби й бажання. Професор схвально ставиться до ідей Епікура, виділяючи його вчення про щастя як насолоду душі. Він вбачає причину негативного ставлення до гедонізму античного філософа в нерозумінні самої суті цього вчення: ”Щоб сказати разом з Сенекою, то я не вважаю, що для більшості наших негідників є учителькою секта Епікура, а кажу, що має погану славу й незаслужено була зганьблена” [5, с. 337].

М. Козачинський прагне реабілітувати античний гедонізм, вписуючи його в християнське розуміння вищого блаженства. Приготоване людині Богом досконале блаженство, на думку професора, неможливе без відчуття повної насолоди земним життям, як спокій і насолода душі неможлива без тілесних благ: “Найвище блаженство не полягає в насолодах, а в певному благові, яке є причиною насолоди” [5, с. 338].

Можна прослідкувати в українській моральній філософії у першій половині XVIII ст. формування певної традиції у ставленні до античного гедонізму: українські мислителі розуміли й тлумачили гедоністичні вчення не як прагнення тимчасових насолод, а як свободу від тілесних страждань і душевних тривог, що досягається зусиллями індивіда. Визнання й популяризація такої свободи сприяли самоствердженню особистості, її оптимізму, віри у свій розум, що вписується в контекст епохи Просвітництва. Морально-дидактичні настанови, які містилися в розділах етики, зокрема й гедоністичні вчення античних філософів, сприяли утвердженню переконань, що наявне зло можна подолати через навчання, роз’яснення, поглиблення знань, проповіді високих моральних норм при активній участі кожного індивіда.

З такими переконаннями викладав свій розділ етики Г. Кониський. Його моральна філософія орієнтована на античний гедонізм чи не найвідвертіше з усіх розділів етики в київській академії. Для нього етика – це “практична наука, яка стосується людських вчинків, спрямованих до морального добра або погоджених зі здоровим глуздом” [5, с. 422]. У міркуваннях про щастя як мету людських вчинків Кониський ставить на

першому місці думку Епікура, ствердивши, що саме цей філософ “розмістив найвище блаженство в насолоді” [5, с. 446]. Він досить ґрунтовно розглядає розмаїття думок античних філософів про щастя як найвищу мету земного життя людини, оскільки трансцендентне блаженство відноситься до компетенції теологів. Досягне в земному житті блаженство як мету людини повинна, на думку Кониського, роз’яснити моральна філософія. Таке блаженство полягає частково в мудрості й чесноті, частково ж в благополуччі долі і здоров’ї тіла, як учив Арістотель. Кониський вважає таке трактування земного блаженства справедливим, оскільки саме в земному житті людина постійно наражається на небезпеку різних нещасть, душевних хвилювань, негараздів, хвороб, нещасних випадків й ін. Здається, тут не до насолоди. Однак Кониський вважає інакше: “Особливо ж допускаю насолоду епікурійців, але таку, щоб не була надмірною, що ослаблює сили, як часто твердить Златоуст, що позбавляє будь-якої насолоди; не шкідливу й не стурбовану нещастям, а спокійну, приємну й дуже безтурботну, позбавлену будь-якого страху, не затьмарену жодними злигоднями, подібну до безхмарного неба – володіння всіма благами тіла й долі. Її або так, або інакше пояснював Епікур. Бо якщо не цю, то яку ж найбільшу насолоду опишу так, щоб вона сама собою була найвищим щастям” [5, с. 449].

Серед професорів, які викладали розділ етики, Г. Кониський приділяє античному гедонізму чи не найбільшу увагу. Він рішуче відмежовується від вульгарного трактування насолод, що передбачає надмірне захоплення плотськими втіхами. Продовжуючи Епікура, професор поділяє людські потреби згідно з їх необхідністю для здорового життя й рекомендує своїм слухачам дотримуватися встановлених античним філософом правил: постійно й регулярно вдовольняти природні й необхідні потреби – поживи, пиття, житла; помірковано користуватися природними, але не необхідними потребами (розкішне життя, продовження роду) та якнайрішучіше долати потреби нікчемні, надумані (бажання слави, рангів, багатства та ін.). Такий підхід до класифікації потреб і пов’язаних із їхнім вдоволенням насолод, на думку Г. Кониського, гідний розумної й вільної людини, господаря своєї долі. Професор усіяко вихваляє розсудливість та поміркованість як чесноти, що гарантують уміння користуватися й задовольнитися необхідним. Він рекомендує ігнорувати несправжні, згубні для тіла й душі насолоди, розсудливо їх розрізняти: “Отже, неістинну чи згубну насолоду слід ігнорувати. Не будь-яка насолода у всьому; глупо вчинив би той, хто запитав би когось, чому краще бути веселим, ніж сумним...” [5, с. 450].

Г. Кониський, як видно із його викладу проблеми, розрізняє два види щастя. Одне, земне, досягне для людини в цьому житті, він трактує згідно з вченням Арістотеля, який встановив, що “найвище благо полягає частково в мудрості й чесноті, частково в благополучному [стані] тіла й

долі... Воно заслужено може вважатися найщасливішим щастям. Я кажу – не просто найвищим, а найвищим у цьому житті, оскільки оволодівши усім цим, здається, нічого більше не можна бажати” [5, с. 451]. До складу такого найбільшого щастя, яке можна вважати вершиною земних бажань, а отже й насолоди земним життям, Кониський відносить чотири складники: два вищі стосуються душі – мудрість і чеснота, два інші, менш знатні – тіла: здоров’я, елегантність, сила та ін. і далі: багатство, слава й почесні [5, с. 452]. Він роз’яснює, що в земному житті, як правило, щасливішим вважається той, хто володіє кращими й численнішими благами, однак таке уявлення хибне, оскільки в такому аспекті ніхто в цьому світі не може вважатися найщасливішим. Суспільство визначає щасливих людей згідно з тим, наскільки вони чесні, розумні, здорові, або безтурботні, безпечні й вдоволені. Однак професор застерігає, що в земному житті повна безтурботність неможлива: світ сповнений зла, і нещастя очікує з усіх боків, тому не слід надмірно турбуватися про менш значну земну насолоду порівняно з вищим блаженством, яке приготував людині Бог. Людське щастя як повне вдоволення усіх бажань цілком можливе, але воно недосконале і нетривке, тимчасове й відносне. Натомість блаженство потойбічне є досконалим, надійним і вічним, його людина повинна очікувати й до нього готуватися через земні вчинки.

Роздуми Г. Кониського, як і його попередників у Києво-Могилянській академії, над етичними теоріями античних мислителів, зокрема представників концепції гедонізму, знаменують цікаве явище в історії української духовної культури. Жоден із професорів однозначно й безапеляційно не задекларував свою повну згоду з ідеями гедонізму чи з вченням Епікура. Однак той факт, що в курсах філософії, укладених на основі схоластизованого аристотелізму, популяризувалися ідеї античної етики, що стосувалися земного життя вільного громадянина, аналізувалися його вчинки, здатні принести насолоду і користь, є вельми знаменним явищем. Воно ще раз підтверджує світський характер освіти в Київській академії, широту й глибину філософських зацікавлень, високий професіоналізм.

Щодо розділів етики, то нині це проблема вельми актуальна у зв’язку з впровадженням у шкільну програму предмета “Християнська етика” чи “Етика віри”. Професори Києво-Могилянської академії свого часу продемонструвати, що не слід звужувати рамки цієї дисципліни до викладання лише християнського морального вчення, а треба ознайомити слухачів з усіма здобутками людства в даній галузі знання, навіть такими неприйнятними з точки зору християнства, як гедоністичні теорії. Кожне етичне вчення – це підсумок життєвого досвіду певного народу чи певної епохи. Так і античний гедонізм чи евдаймонізм. З вченням про насолоду тіла стародавні, як Епікур, неодмінно пов’язували умиротворення душі,

“несуєтність духа”, чого так бракує нашому сучасникові. Епікур, як відомо, причину душевних тривог вбачав у марновірстві, недостатньому знанні – людина боїться посмертних страждань, приписує небесним силам різні бажання й діяння. Античний філософ закликав роз’яснювати причини, які породжують тривоги і страхи, вважаючи, що таким чином можна усунути все, що заважає людині насолоджуватись життям. Глибока думка, прихована у оптимістичних міркуваннях, що пізнання природного й людського світів дає людині можливість оволодіти ними з метою свого вдосконалення, була зрозуміла й по-своєму сприйнята професорами Києво-Могилянської академії. Актуальна вона донині.

1. Гусейнов А., Ирритц Г. Краткая история этики.– М.: Мысль, 1987.– 562 с.
2. Іваньо І. Філософія і стиль мислення Г. Сковороди.– К.: Наукова думка, 1983.– 269 с.
3. Кашуба М. В. Идеи Эпикура в Киево-Могилянской академии // Отечественная философская мысль XI-XVII вв. и греческая культура.– К.: Наукова думка, 1991.– С. 258–265.
4. Материалисты Древней Греции. – М.: Госполитиздат, 1955.– 238 с.
5. Памятники этической мысли на Украине XVII–первой половины XVIII ст.– К.: Наукова думка, 1987.– 527 с.

## **ПЛАТОН В ТВОРЧЕСТВЕ ВЛАДИМИРА СОЛОВЬЕВА**

В данной статье не представляется возможным дать развёрнутый и многосторонний анализ творческому наследию двух великих философов, поэтому мы ограничимся тем, что наметим общие моменты в их учениях, позволяющие говорить о влиянии Платона на Соловьёва. Мы ограничимся анализом проблем этики и онтологии Платона, которые оказали влияние на эволюцию всего идеализма как концепции, мировоззрения и идеологии.

Согласно П. Д. Юркевичу, вся линия движения философии может быть разделена на два неравных отрезка, в ней есть две точки отсчёта: Платон и Кант. Иначе говоря, вся мировая философия может быть названа платоновской и кантовской. В этом утверждении есть немалая толика правды. Ведь периоды в том или ином диапазоне человеческой деятельности измеряются не количеством и не качеством дарования, не *genius*-ом (лат.) и не *ingenio* даже (исп.), а величиим влияния, оказанного мыслителем на своих и, главное на последователей иных философских направлений. В этом смысле значение этих двух личностей трудно переоценить. Не менее трудным представляется и попытка дать характеристику философии В. Соловьёва с точки зрения предложенной Юркевичем классификации. Владимира Соловьёва называли русским Платоном и русским Кантом одновременно. Платон и Кант и как личности, и как мыслители – фигуры почти антагонистичные. Однако Соловьёв действительно совмещал их черты: мистик, критик и публицист, он как бы состоял из двух частей: ночной и дневной [3, с. 160]. Его влияние на последующую поэзию, философию и культуру в целом огромно, его без преувеличения можно назвать, как Платона и Канта, основателем не новой философской школы, а новой традиции, традиции русской религиозной мысли. Славянофилы и западники (в том числе Пушкин и Чаадаев), Гоголь, политические утописты и революционеры до него формировали традицию, Соловьёв же её основал.

Задачами этой статьи являются:

- дать сравнительный анализ понимания ноуменального и феноменального миров Платона и Соловьёва;
- сравнить представления обоих философов о дуализме и этих сфер бытия;
- показать их отношение к антропологическому дуализму.

Прежде всего, нужно отметить некоторую связь платоновских рассуждений с православным сознанием. Разумеется, его ценили и знали и в Западной Европе и на Ближнем Востоке, его читали, его использовали,

но вопросы, задаваемые Платоном, и ответы, им же данные, порой восхищали ум европейца или араба, но не трогали его сердца. Для них авторитетом в философии, давшим решение чуть ли не всех загадок и тайн мирового бытия, стал Аристотель. Что же касается византийского религиозного воззрения, то здесь Платон обрел если не восторженных поклонников (хотя таковых во все времена хватало: М.Пселл, И. Итал, Варлаам, Г. Плифон), то, по крайней мере, внимательных читателей и благодарных потомков. Правда, и противников у него здесь тоже было в избытке (св. И. Дамаскин, патр. Геннадий, Г. Трапезундский) [1, с. 213; 15, с. 403]. Говоря о России, можно утверждать, что здесь Платон был еще более любим, известен и читаем. Вспоминая слова Н. А. Бердяева о том, что «Гегель сделал небывалую карьеру в России» [3], хочется заметить, что Платон вообще не делал карьеры, а просто жил среди нас, просто родился в России, – настолько понятен он русскому интеллектуалу, настолько органично он вписан в русскую жизнь. Это объясняется тем, что русская философия всегда была слишком этична и онтологична, к чему, конечно, приложил свою руку и Соловьев. Мысль о том, что греческая философия в границах Второго Рима обрела в лице Платона главного авторитета в философии, в то время как Первый Рим – это Рим Аристотеля – достаточно избита, но оттого не менее верна. Это не означает, что в Риме и Константинополе изучали лишь одного мыслителя и из него исходили. Речь идет о том, что самый образ мышления и мировоззрения, раскрытие содержания системы, спекуляции Аристотеля оказались особенно близки методу изложения мыслей схоластов, а медитации Платона – Отцам Восточной церкви. Конечно, как и всякое обобщение, эта мысль не вполне справедлива: ранние схоласты в Риме просто не знали из-за разности языков наследие эллинских метафизиков, а Отцы церкви неоднозначно относились к языческой мудрости, – некоторые апологеты начисто отрицали суемудрое знание греков, как, например, Тертуллиан, а иные отдавали должное достижению внешней философии, как свв. Василий Великий и Григорий Богослов, некоторые же считали философию ступенью к познанию Бога и истинной вере или разновидностью постижения сущего, которая не мешает, а лишь дополняет веру, как св. Иустин Философ и Ориген.

Это настороженное отношение не было лишней мерой предосторожности, так как Платон не является христианским философом, а лишь напоминает его. И те христиане или магометане, которые брали его на щит исповедания своей веры, часто были обмануты, ведь «этот обоснователь вероучений часто оказывался также и их коварным врагом. Ведь платонизм в своей основе всё же языческое учение», пишет А. Ф. Лосев [8, с. 3].

Итак, первая основная черта – это оказанное влияние на

соплеменников и современников. Отсюда (благодаря Платону) – платоники старые, средние, новые и новейшие в средневековой Италии; отсюда же (благодаря Соловьеву) – русские символисты, религиозные философы и поэты.

С тех пор как философский мир эллинов перестал задаваться космологическим вопросом о происхождении и существовании мира: мирового вещества, мирового порядка и мирового процесса [16, с. 61], а родил великое понятие ума, ведущее к категории духа, нужны были могучие творческая энергия и жизненная сила, чтобы претворить этот переход в действительную систему идеи и духа Платона. Анаксагор «был первым дуалистом в истории философии» [16, с. 61]. Но первым философом, перевернувшим аксиологию греков и направившим их от исследования генезиса вещей к исследованию генезиса познания, и даже к изучению самого познающего, то есть познание происхождения познания и человека, был Сократ.

Таким образом, Сократ сформулировал гносеологический вопрос сам по себе. Но, будучи философом «слишком человеческим», он мыслил о тех или иных предметах или представлениях, или понятиях в антропологическом кругу, минуя онтологию, как подвид космологии и натуральной философии. Платон целиком онтологичен. Даже в своих политических творениях (своих ли?) он проводит сравнения с великим мироустройством высшего мира, согласно которому и должен создаваться полезный строй, так как идеальный невозможен в принципе. Потому что признать идеальным «государственный» порядок едва ли возможно, Платон здесь рисует форму, но ни слова не говорит о нравственном требовании к идеальному обществу. «При глубине и смелости некоторых отдельных мыслей, – пишет В. С. Соловьев, – общий идеал социального строя поражает своим поверхностным характером и отсутствием истинно этических начал» [13, т. 2, с. 621]. Соловьев критикует его политические и социальные проекты как противоречивые и просто слабые и предлагает идею теократического государства с соединением церквей...

Итак, со времени Платона вся совокупность существования расколота на два противоположных вместилища жизни: истинной – в вечно-сущем царстве идей и ложной – в временно-бывающем царстве вещей. Соловьев в своей работе «Оправдание добра. Нравственная философия» [13, т. 1] указывает на вечную раздвоенность бытия человека, ничем не устранимую и не снимаемую. Идеи не могут быть предметом поклонения человека, поскольку его тело не знает их, а душа равна им. И чтобы уподобиться им, душе нужно покинуть тело, так как идеалист должен стыдиться самого факта присутствия тела. По свидетельству ученика Плотина, его учитель «всегда испытывал стыд оттого, что жил в телесном облике...» [10, с. 427]. Соловьева не устраивает такое положение дел, при котором человек

оказывается разлученным с частью самого себя. Но если человек – сумма частей, то почему он говорит о себе «я»? Очевидно, потому, что он так себя сознает, ведь и дитя говорит о себе «я», нисколько не задумываясь о других возможностях. Но почему он так себя сознает? Видимо, единственно потому (только), что человек есть органично-целостное существо. Соловьев пишет: «Безусловное нравственное значение человеческой личности требует для нее совершенства или полноты жизни» [13, т. 1, с. 324], предвосхищая этой сентенцией пафос одной из главных мыслей В. И. Несмелова: «По самой природе своей личности человек необходимо сознает себя, как свободную причину и цель всех своих произвольных действий» и еще: «Сознавая природное содержание своей личности идеальным, человек в этой самой идеальности сознает свою личность, как реальный образ такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием» [9, с. 250, 350]. Но если человек – существо целое и единое, то и стремление к совершенству обнимает все его существование, все стороны его жизни. Вот тут и открывается трагический эскапизм пессимистического буддизма и аутического платонизма.

Коль скоро тело признаётся абсолютно ложной субстанцией, павшим и грешным началом в человеке, то на него не стоит обращать внимания, особенно в таких важных теоретических вопросах, как онтология, этика и антропология. Следовательно, в качестве ложного бытия, как учил еще Анаксимандр, должно гибнуть, а истинная сущность не может страдать [2, с. 270–273]. А из этого следует, во-первых, что конечная цель и освобождение человека заключается в смерти, и, во-вторых, что совершенство может быть достижимо лишь по возвращении души на «свою родину». В наличном бытии буддизм отрицает несовершенство мира, платонизм утверждает причастность к совершенству, и лишь христианство, по мнению Соловьева, является «действительным присутствием и осуществлением совершенства в целом человеке...» [13, с. 325], благодаря Богочеловеку, не ушедшему из мира в нирвану или в идеальный космос, а пришедшему в мир, чтобы преобразить его в Царство Божие, считает Соловьев. Тогда совершенная личность восполнится совершенным обществом.

Есть еще и третье следствие из вышеприведенного отношения к телу: человек, притом праведный и мудрый, не может достичь искомого идеала совершенства человека. Даже если принять на веру посмертное блаженство души в эйдетическом универсуме, то это не будет ни истинным счастьем, ни совершенством личности, поскольку это будет уже не человек, потому что человек есть духовно-телесное существо, и без тела он будет только духом. О такого рода «мечтающей вере» идеалистической философии прекрасно писал Несмелов: «...рокового смысла смерти

никогда и ни в каком случае не может изменить вера в бессмертие человеческого духа, потому что если по смерти человека дух его и будет существовать, то жить-то человеческой жизнью он все-таки не будет, так как он окажется духом человека умершего. Следовательно, для жизни человеческого духа требуется восстановление его связи с телом, то есть требуется воскресение умершего человека» [9, с. 387].

У всякого философа есть некая прима-интуиция. В основании философии Платона – трагическая раздвоенность полярных миров. В основании философии Соловьева – всеединство, единство всего со всем не синкретически, а синтетически. В этом смысле Соловьев более древний философ, нежели Платон. Ведь так или иначе, именно Платон породил бесконечные дуалистические войны, которые продолжаются до сих пор. Соловьевская идея всеединства – попытка примирить все направления разобщенной западной философии и посредством христианского учения установить истину о человеке и вернуть утраченное органическое восприятие мира.

Первичное видение Соловьева, по-видимому, весьма целостно. Возможно, это характерная черта всей русской философии и общества – неразделительное, полное, единое восприятие жизни. В этом смысле русское сознание может представляться уникальным: при высокоразвитой культуре оно сохраняет способность воспринимать действительность, предварительно не разбивая ее на субъект-объектные отношения, не отчуждая науку от религии, человека от общества, не отлучая философа от Церкви. Удивительно богатство, находящееся в религиозной мысли России 19 века, – историософия и сотериология А. С. Хомякова, учение о Богочеловечестве и метафизика В. С. Соловьева, шедевры о диалектике свободы Ф. М. Достоевского, антропология В. И. Несмелова, оптимистически-анастасический проект Н. Ф. Федорова.

Мысли о целокупном знании высказывались А. С. Хомяковым [17] и И. В. Киреевским [7], замечательными русскими мыслителями. Но у Соловьева это ощущение выразилось наиболее полно и последовательно. Вместе с тем он признает расколотость действительности. Вспомним, Платон противопоставляет единое и многое, или иное, или все («Парменид»). Единое само в себе – тайна. Также считал и религиозный платоник Прокл, вслед за своим учителем, говоря, «что единое не может быть тождественно объединённому», иначе «оно становится бесконечным множеством» [11, с. 29], самый известный неоплатоник Плотин вообще считал, что единое – недоступно познанию [10]. Следовательно, иное – определение материи и даже первоматерии, тогда как единое есть древний аналог новоевропейского понятия Абсолют, Бог. Соловьев представляет Бога как вечное всеединое и, добавляет, это есть единое и все; так он характеризует божественное начало как вечное всеединое.

Но ведь в платонизме и неоплатонизме обосновывается логическая невозможность называть единое всем, как же быть? Соловьев говорит о возможности практического богопознания, отвергая путь теоретический. То есть, человек может постичь, что Бог *есть*, актом веры, а *что* Он есть – действием разума [12, т. 3, с. 31]. В синтетическом положении аргумента «Единое и всё» видится все мировое многообразие – в Боге, так как всеединство есть всё в едином. Для платоника такого рода суждение было бы nonsensom, потому что единое не может ни быть, ни включать всего. Но Соловьев представляет всеединство как совпадение двух противоположностей: Единое и первоначальность–множественность. Платоновое влияние здесь несомненно. Однако то, чего не могло быть в принципе у Платона – это признание материи в качестве субъекта, «основы» Абсолюта, как «его другое» [5, с. 50].

В диссертационной работе «Критика отвлечённых начал» Соловьев нарекает Единое сущим всеединого, а первоначальность – становящимся всеединого [12, т. 2, с. 299]. В связи с выяснением значений онтологических понятий Платона и Соловьева, нельзя пройти мимо понимания Соловьевым бытия и сущего. Да, он испытал влияние Платона, проникся его идеями, заинтересовался его метафизикой, но не меньшее влияние на него оказал и Гегель. Русский метафизик указывает на терминологическое преступление Гегеля: гипостазирование предиката, где определение мышления превращается в нечто, лишённое субъекта. Как спиритуалистический реалист, он восстает против смешения логической и грамматической коннотаций. И здесь ему ближе Платон с однозначным разделением мира истинного и ложного. Реальное для Соловьева – не рациональное понятие и не эмпирический факт; это духовное существо, субъект воли, сущее «есть сила бытия», настаивал философ [12, т. 1, с. 307]. И здесь снова встает тень Платона в пещере. По Соловьеву, первое и верховное сущее – Бог, «положительное ничто, или эн-соф каббалистов, есть прямая противоположность Гегелю отрицательному ничто – чистому бытию, происходящему через простое отвлечение или лишение всех положительных определений» [13, т. 1, с. 320]. В таком различии сущего как являющегося, а бытия как явления не трудно усмотреть отношение Бога и мира, как сущности и явления, Соловьев определяет возможность рационально постичь необходимое отношение между бытием и Сущим – в органической логике. Это напоминает Спинозу и Гегеля одновременно: решение Соловьева в этом вопросе носит пантеистический характер. Конвергенция сущего как сущности и бытия как явления немислимо ни в христианском богословии, полагающем непреодолимую черту между Творцом и тварью, ни в платонической философии, видящей бездонную пропасть между идеей и материей. В этом вопросе, правда, система

спиритуалистического реализма Соловьева противоречит его рационалистическому методу. Нельзя познать рационально иррациональное, мистическое и трансцендентное существо. Но Соловьев выдвигает понятие мистического созерцания, своеобразный аналог понятия интеллектуальной интуиции романтиков и Шеллинга. Явление супранатурального видения он уподобляет вдохновению, что напоминает экстатический полет души Платона. И все же онтологический дуализм Соловьевым разрешен не вполне. В нем сталкиваются два его начала: мистическое и рациональное, поэтическое и философское, может даже дионисийское и аполлонийское, «ночное» и «дневное», словами Бердяева. И вот это можно назвать *творческой*, а может и *жизненной* драмой Соловьева. «Устраняя традиционное для европейской метафизики противопоставление двух сфер бытия (идеальной и материальной – *Р. Ч.*), Соловьев не избегает другой не менее существенной формы дуализма. Возникающее в его философии противопоставление Абсолюта (сущего всеединства) и идеально-материального бытия, раздробленного и «отпавшего» от всеединства, оказывается не менее существенным и радикальным, чем традиционное противопоставление «мира вещей» и «мира идей». Мистицизм Соловьева, в сущности, является не столь уж далеким от мистицизма Платона; но тогда и все те трудности, с которыми сталкивалась дуалистическая философия Платона, на новом уровне обнаруживаются в философии Соловьева» [6, с. 15].

На основании вышеизложенного можно сделать следующие выводы: во-первых, мы убедились в непримиримой раздвоенности мира, существующей в концепциях Платона и Соловьева, и показали вытекающую из дуализма бытия двойственность человека. Во-вторых, анализ понятий «единого» и «иноного», «единого» и «всего» лишний раз убедил нас в коренной близости их мировоззрений и мыслей.

В заключение хотелось бы отметить три основные идеи в творчестве Соловьева, сформировавшиеся не без влияния Платона: это учение о внутренней духовности существующего, идея абсолютного всеединства как организующего начала бытия и идея богочеловечества. Платонические идеи, на наш взгляд, играют здесь решающую роль. Исходная точка и высший пик этики и метафизики Платона – идея Блага или Добра. Эту категорию можно назвать богом Платона. Это же понятие в какой-то степени является исходным и у В. Соловьева. Как писал ближайший друг и сподвижник В. Соловьева С. Н. Трубецкой, «Платон ставит себе впервые ту самую задачу «оправдания добра», которая послужила предметом главного труда В. С. Соловьева» [14, с. 223].

Основной вопрос метафизики Соловьев формулировал так: в чём причина и смысл отпадения материального мира от идеального? Так мог бы сказать Платон, отрицающий подлинное бытие мира вещей.

Хотелось бы также заметить, что отношение к Платону у В. С. Соловьёва было особенным и чуть ли не единственным во всем русском идеализме, наряду, может, с В. В. Зеньковским. В статье «Жизненная драма Платона» Соловьёв, отмечая язычество Платона, акцентировал внимание на «инаковости» мышления и прозрения Платона по отношению к другим языческим философам. Л. М. Лопатин назвал Соловьёва самым оригинальным философом Европы и отмечал, что идеальный и духовный мир Соловьёва есть живой и конкретный мир. «Во взгляде на вселенную,— писал он,— Соловьёв в этом отношении был настоящим Платоником и, казалось, совершенно не мог смотреть на нее иначе» [4, с. 58].

1. Абрамов А. И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха.— М.: Наука, 1979.
2. Антология мировой философии.— М.: Мысль, 1969.— Т. 1.— Ч. 1.
3. Бердяев Н. А. Русская идея.— М.: Фолио, 2000.
4. Вопросы философии и психологии.— Кн. I (56).— СПб., 1901.
5. Гайденок П. П.. Владимир Соловьёв и философия Серебряного века.— М.: Прогресс-Традиция, 2001.
6. Евлампиев И. И. Человек перед лицом абсолютного бытия: мистический реализм Семёна Франка // Франк С. Л.. Предмет знания. Душа человека.— СПб., 1995.
7. Киреевский И. В. Критика и эстетика.— М., 2000.
8. Лосев А. Ф. Жизненный и творческий путь Платона // Платон.— М.: Мысль, 1999.
9. Несмелов В. И. Наука о человеке.— Казань, 1905.
10. Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.— М.: Мысль, 1986.
11. Прокл. Первоосновы теологии.— Тбилиси, 1972.
12. Соловьёв В. С. Собр. соч. в 8-ми тт.— СПб., 1998.
13. Соловьёв В. С. Сочинения в 2-х томах.— М.: Мысль, 1988.
14. Трубецкой С. Н. Протагор Платона // Вопросы философии и психологии.— 1901.— Кн. III (58).
15. Успенский Ф. И. Богословское и философское движение в Византии // ЖМНП.— 1892.— № 2.
16. Фишер К. История новой философии.— М.: Ермак, 2003.
17. Хомяков А. С. Церковь одна.— М., 2001.

*Александр Панков*

**ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА И ФИЛОСОФИЯ  
ВСЕЕДИНСТВА: ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И  
ВЗАИМОСВЯЗИ**

В настоящее время представители многих областей гуманитарного знания и, прежде всего, философии и социологии, обращаются к наследию российской религиозно-философской традиции в поисках ответов на вопросы, которые ставит нам наша действительность. Ведь, как справедливо отмечает Н. Ю. Матвеева, говоря о русских религиозных философах, «они достигли выдающихся результатов в осмыслении духовной сути происходивших событий, их связи с мировой и российской историей» [8, с. 61]. На наш взгляд, интерес к наследию российской религиозно-философской традиции постоянно воспроизводится благодаря его полифоничности и парадоксальности, предполагающим возможность всё новых и новых интерпретаций. Теоретическое наследие российской религиозно-философской традиции характеризуется не просто парадоксальностью, но даже еретичностью. Во всяком случае, многие идеи русских религиозных философов «серебряного века» вызывали и вызывают недоверие и подозрительность со стороны представителей ортодоксального православия.

Философия всеединства входит в этот круг «подозрительных» философских идей. Не случайно представители российского варианта философии всеединства постоянно вынуждены были отводить от себя «обвинения в инакомыслии по отношению к христианству (а такие обвинения высказывались в периодике, на Карловацком Соборе, в трудах патриарха Сергия и т. д.) и тем самым добиться лояльного отношения православных ортодоксов к концепции всеединства, хотя она по своей сути (в конфессиональном аспекте) была диссидентской, обновленческой, призванной поднять веру отцов на новую ступень разумного сознания» [1, с. 88]. Целью данной статьи является исследование тех элементов древнегреческой философии, которые, даже будучи ассимилированы православным богословием, вводили российскую философию всеединства в круг «подозрительных» идей, но, одновременно, всё-таки «поднимали веру отцов на новую ступень разумного сознания».

Прежде всего отметим, что, как совершенно справедливо замечает С. С. Хоружий, «идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли» [15, с. 33]. К «изобретениям» русской мысли, как ни странно это прозвучит, вообще можно отнести не так уж и много. Она всегда самым тесным образом была встроена в европейский интеллектуальный контекст и отсюда «то странное то ли совпадение, то ли предвосхищение философских

достижений», казалось бы, иных философских традиций [9, с. 55]. В случае же с российской философией всеединства вообще необходимо говорить не о совпадении или предвосхищении философских идей, но, как уже было сказано, об ассимиляции целого ряда идей древнегреческой философии православием. И. В. Сумченко пишет о том, что «православие, в целом относясь к античности как к чему-то инородному, чуждому, тем не менее, ассимилировало её в контексте богословских традиций» [13, с. 341]. Но, как отмечал Г. Г. Сильницкий, православное богословие «развивалось в сложном процессе творческой ассимиляции отдельных понятий эллинской философии <...>, с одной стороны, и преодоления «соблазна эллинской мудрости», с другой» [12, с. 266].

Предыстория философии всеединства начинается ещё с досократиков, многие из которых (например, Гераклит, Ксенофан, Анаксагор) выдвигали идеи о единстве, родстве и связанности всего сущего. Идеи единства соотносятся с двумя наиболее важными объектами древнегреческого философствования – Космосом и Логосом. Философствуя о Космосе, древнегреческие мыслители приходили к выводу о том, что единство есть единство всего. А, философствуя о Логосе, они открывали, что единство есть единство во всём или по всему. Осознавалось при этом и то, что в обоих случаях в объединяемом не утрачиваются и различия. Когда же Космос и Логос соединяются в одно понятие, тогда и возникает всеединство как философская категория.

Но, впервые систематически развивает диалектику единого и иного Платон в своём «Пармениде». Именно, начиная с Платона, по-видимому, можно говорить о возникновении всеединства как самостоятельной философской концепции.

Новой ступенью развития философии всеединства стал неоплатонизм, который, в свою очередь, оказал «серьёзное влияние как на европейскую, так и на русскую философскую традицию» [3, с. 351]. Здесь мы ещё раз оговоримся, что не считаем оправданным разделение европейской и русской философской традиции, да и европейской и русской культуры в целом. Как писал Д. С. Лихачёв, «русская культура всегда была по своему типу европейской культурой и несла в себе все <...> особенности, связанные с христианством...» [7, с. 16]. При этом важно помнить о том, что неоплатонизм долгое время противостоял христианству и не без труда был им ассимилирован, продолжая вызывать сопротивление и попытки преодолеть «соблазн эллинской мудрости».

В этом и состояла одна из наиболее важных причин подозрительного отношения православных ортодоксов к российскому варианту философии всеединства. Тем более, что они прекрасно помнили о том, что идея всеединства постоянно воспроизводилась в истории христианства, начиная со Средневековья и Возрождения, главным образом в

неортодоксальных христианских и даже еретических системах.

Но, в то же время, следует не забывать и о том, что в период раннего христианства и патристики христианская мысль находилась почти в абсолютной зависимости от идеи всеединства или, по крайней мере, от учения о Логосе. В древней Греции была разработана и концепция софийности бытия, «ставшая наиболее концентрированным выражением античной духовной культуры» [6, с. 6], и, в свою очередь, сыгравшая значительную роль в становлении российской философии всеединства. Античная концепция софийности бытия исходила из двойного понимания разума: как интеллекта, находящегося в сознании человека и сопряжённого с мировым Логосом, и как Софии, или мудрости самих проявлений бытия. То есть, софийность означает бытие, «оплодотворённое» содержательным значением.

В последующем развитии концепции Софии, она всё более понималась в качестве библейской Премудрости Божией и начинала выражать идею единства Творца, творения и «твари» (сотворённого мира). Как писал один из лидеров российской философии всеединства, особенно активно разрабатывавший софиологические идеи, о. Сергей Булгаков, «человеческое творчество – в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве – софийно. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту, имеющей значение *natura naturans*. Человек может познавать природу и на неё воздействовать, «покорять» её, быть её «царём» только потому, что он носит в себе, хотя и в неразвёрнутом ещё виде, потенциально, компендиум всей природы, весь её метафизический инвентарь, и, в меру его развёртывания, актуализации, он и овладевает природой. Знание есть припоминание, как об этом учил ещё Платон, – не в теософическом смысле: не припоминание того, что происходило в предшествующих жизнях, в ряду перевоплощений, – но в смысле метафизическом» [2, с. 134]. В этой, пусть и пространной цитате, продемонстрировано отношение одного из идейных лидеров российской религиозно-философской традиции и к проблеме соотношения понятий Логос и София, и к проблеме взаимоотношений христианства и пантеизма, и к философии знания у Платона и в христианстве. Это отношение характеризуется стремлением синтезировать античную и христианскую традицию. И отражает позицию русской религиозно-философской традиции в целом. Но, справедливости ради следует отметить, что проблема соотношения понятий Логос и София в среде представителей российской религиозно-философской традиции вызвала «бурную дискуссию, в которую были включены как православные иерархи, так и сами философы «серебряного века»» [10, с. 346]. Они обсуждали, среди

прочего, следует ли Софию, «вслед за византийской традицией, отождествлять с Логосом, Богом-Сыном, второй Ипостасью Св. Троицы, или же, вслед за Владимиром Соловьёвым, Сергием Булгаковым и Павлом Флоренским <...> рассматривать Св. Софию как особое лицо в Её специфическом отношении к Св. Троице?» [14, с. 193]. Ниже мы покажем, как именно о. Сергей Булгаков толковал специфику отношения Софии к Троице.

Ещё одной причиной подозрительного отношения православных ортодоксов к российскому варианту философии всеединства является то, что «одним из главных следствий победы платонической линии в христианской метафизике всеединства явилась тесная связь последней с пантеистическими тенденциями» [15, с. 40]. Это демонстрируется отчасти и в вышеприведенных словах о. Сергия Булгакова.

Разумеется, проблема взаимоотношения всеединства и пантеизма очень неоднозначна и спорна, поскольку пантеистических доктрин в чистом виде не так уж и много. Но, предпосылки для взаимосвязи всеединства и пантеизма создаются неоплатоническим тезисом о существовании мира в Боге. Неоплатонический ««прообраз» вещи есть то же что её платоновский эйдос (идея), или же сущность, или же смысл» [15, с. 40]. Таким образом, платоническая и неоплатоническая онтология утверждают наличие божественной сущности всех вещей или же сущностную причастность мира Богу. Подобная онтологическая позиция, согласно которой мир, не будучи тождествен Богу, пребывает в Нём своей сущностью, называется пантеизмом. Таким образом, христианизированный платонизм является в своей онтологической основе пантеизмом, а всеединство выступает посредником между миром и Богом. Пантеизм же, в свою очередь, является промежуточным этапом в переходе от теизма к пантеизму. Так что, подозрительность к философии всеединства не столь уж безосновательна. Тем более, что некоторые вариации российской философии всеединства предельно близки пантеизму. Например, философия всеединства С. Л. Франка.

В отличие не только от христианских богословов, но, даже и от античных платоников, С. Л. Франк не рассматривает единое как некоторое наивысшее бытие, которое путём эманации или Творения производит низшую сферу – сферу множества. Для него всякое множество является частью самого всеединства, только там оно слито с целым. Таким образом, всеединство в вариации С. Л. Франка объемлет в себе и Бога и мир, причём так, что они совпадают в нём до полной неразличимости.

Возвращаясь к софиологической вариации философии всеединства о. Сергия Булгакова, следует отметить, что, несмотря на присутствие и

в ней пантеистических тенденций, она всё же много ближе к платоновскому «первоисточнику», нежели философия всеединства С. Л. Франка. Выдвижение о. Сергием Булгаковым в центр своего религиозно-философского учения теологемы Софии, в том варианте, который «восходит к трудам гностического философа Валентина, учение которого было осуждено ранней христианской церковью как еретическое ещё во II веке» [11, с. 81], в действительности возвращает это учение к платоническим идеям. Согласно учению о. Сергия Булгакова у мира имеется идеальный прообраз в Боге – аналог платоновского мира идей. Соответствие между тварным миром и его идеальным первообразом составляет причастность мира Богу. Этот первообраз или «Божественный мир, суший в Боге прежде творения», «предвечное человечество в Боге», «мир умопостигаемых идей», и есть София – Премудрость Божия. София – это «понятие-символ со сложной историей в древней и средневековой мысли, как в эллинской, так и в иудейской духовной традиции выражавшее интуитивные представления о смысловой наполненности и гармонической сообразности мироздания» [16, с. 80]. Впрочем, об античной концепции софийности бытия уже говорилось выше. Главное для нас в данном случае – это то, что концепция софийности бытия оказала существенное влияние на развитие российской философии всеединства или, по крайней мере, одной из вариаций этой философии. София, по учению о. Сергия Булгакова, не только единый первообраз мира, тварного бытия в целом, но в то же время собрание аналогичных первообразов, или идей, или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей явлений в мире. В Софии имманентно присутствуют аспекты множественности и единства множества, т. е. иначе говоря – всеединства. «Таким образом, <...> христианская софиология с самого начала строится в русле христианского платонизма и по своей сути представляет собой попытку совмещения, объединения безличной платонической онтологии всеединства и остро личностной христианской онтологии Трёхипостастного Бога» [16, с. 81]. При этом попытка использования о. Сергием Булгаковым платонических идей является, пожалуй, самой радикальной в истории христианской мысли. Ведь речь идёт не просто об использовании отдельных понятий платонизма или неоплатонизма, что вполне распространено в истории христианской мысли. Было осуществлено непосредственное «внедрение» платонических идей в христианское богословие Троицы. Как пишет А. Л. Доброхотов, о. Сергей Булгаков «осуществляет на свой лад синтез богословия и философской традиции всеединства» [4, с. 74].

Булгаковское учение о Софии несколько раз пересматривалось самим же его автором в попытках избежать обвинения в ереси. В одном

из своих вариантов это учение выглядит следующим образом: Софии приписывается некий особый род бытия, пограничный между Богом и миром, – и за счёт этого она, хотя и признаётся четвёртой ипостасью, однако не участвует в жизни внутрибожественной и не превращает Троицу в «четверицу». Но, это особое бытие отвечает не христианской мысли, а неоплатонической.

Выше мы уже отмечали, что в среде российской религиозно-философской традиции возник спор о Софии. Здесь следует отметить то, что можно назвать буквально несколько заметных представителей российской религиозно-философской традиции, которые были «православными ортодоксами». В первую очередь это В. Н. Лосский, сын известного философа Н. О. Лосского, а также – архиепископ Серафим (Соболев), о. Георгий Флоровский, о. Александр Шмеман, о. Иоанн Мейендорф. Не случайно именно они наиболее активно включились в богословско-философскую дискуссию на страницах своих работ: В. Н. Лосский – «Спор о Софии», архиепископ Серафим (Соболев) – «Новое учение о Софии Премудрости Божией», о. Георгий Флоровский – «Пути русского богословия», о. Александр Шмеман – «Три образа», о. Иоанн Мейендорф – «Православие в современном мире». Любопытно то, что в работе о. Иоанна Мейендорфа прослеживается взаимосвязь учения о. Сергия Булгакова и учений католического богослова о. Пьера Тейяра де Шардена, а также протестантских богословов Карла Барта и Пауля Тиллиха.

По ходу дискуссии не замедлили и с «административными выводами». Ещё в 1927 году Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей в сербском городе Сремски Карловцы («Карловацкий Собор») составил послание с обвинениями богословских взглядов о. Сергия Булгакова в модернизме. В 1935 году его взгляды были дважды осуждены высшими церковными властями, о чём свидетельствуют два документа:

1. Указ Московской Патриархии от 24 августа 1935 г. № 93. В этом документе говорится следующее. Определением своим от 24 августа 1935 года за № 93 постановили: I. Учение проф. прот. С. Н. Булгакова, своеобразным и произвольным (Софианским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осуждённые Церковью, в возможных же из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечений им всех Её верных служителей и чад; II. Православных Преосвященных Архипастырей, клириков и мирян, имеющих неосторожность увлечься учением Булгакова и следовавших ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах,

призвать к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности «здравому учению».

2. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии – Премудрости Божией. В этом документе говорится следующее: 1) Признать учение протоиерея Сергия Булгакова о Софии – Премудрости Божией еретическим; 2) Сообщить о настоящем определении Собора Митрополиту Евлогию, с просьбой сделать увещание протоиерею Булгакову на предмет побуждения последнего к публичному отречению от своего еретического учения о Софии и о последующем сообщить Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей; 3) В случае нераскаяния прот. Булгакова состоявшееся определение Собора об осуждении софийской ереси довести до сведения всех Автокефальных Церквей.

Здесь следует отметить, что в 1935 году, т. е. к моменту выхода обоих документов, о. Сергей Булгаков не находился ни в юрисдикции Московской Патриархии, ни в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей. Митрополит Евлогий (Георгиевский), в епархиальном подчинении у которого находился о. Сергей Булгаков, перешёл в юрисдикцию Вселенского Константинопольского Патриархата ещё в феврале 1931 года (см: [5, с. 233]), а отказался признавать себя подвластным Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей и того раньше – с января 1927 года [5, с. 245]. Так что требования «увещания» митрополитом Евлогием о. Сергия Булгакова не имели церковно-административной силы. Что же до непосредственного церковного начальства о. Сергия Булгакова, оно никогда не объявляло его учение «опасным для духовной жизни» и уж тем более «еретическим», считая его частным богословским мнением и принимая ответы-возражения о. Сергия Булгакова на все обвинения в свой адрес. Парадоксальность наследия российской религиозно-философской традиции предопределила и парадоксальность отношение к нему различных церковных кругов.

В заключение можно сделать вывод, что развитие российского варианта философии всеединства тесным образом связано со своеобразной интерпретацией или, точнее, ассимиляцией идей Платона, причём как непосредственно, так и опосредованно – через неоплатонические идеи. Российская философия всеединства отнюдь не единообразна и не представляет собой какой-то одной узкой философской школы. Достаточно сказать, что идеи всеединства теоретически разрабатывали В. С. Соловьёв, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, С. А. Аскольдов (Алексеев), о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, А. Ф. Лосев, в

определённой степени – Н. А. Бердяев и М. М. Бахтин. Экуменическая деятельность многих представителей российской религиозно-философской традиции напрямую вытекала из философии всеединства. Различные вариации российской философии всеединства характеризовались разной степенью взаимосвязи и преемственности с платонизмом и неоплатонизмом. Философия всеединства о. Сергия Булгакова, по нашему мнению, наиболее близка к платоническим идеям. Возможно, именно поэтому она вызвала наибольшую подозрительность со стороны православных ортодоксов, вылившуюся в прямое церковное осуждение в контексте осуждения софиологических взглядов в целом. Но, невзирая на это осуждение, философия всеединства является одной из наиболее плодотворных идей российской религиозно-философской традиции.

1. Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому.– Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990.– 158 с.
2. Булгаков С. Н. Софийность хозяйства // Русский космизм: Антология философской мысли.– М.: Педагогика-Пресс, 1993.– С. 131–141.
3. Вершина В. А. Неоплатонизм и философия всеединства С. Л. Франка // *Доξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 4. Грецький спадок і сучасність.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003.– С. 350–358.
4. Доброхотов А. Л. Сергій Николаевич Булгаков // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология.– Вып. 1.– М.: Книжная палата, 1993.– С. 72–81.
5. Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века.– Париж: YMCA-PRESS, 1974.– 382 с.
6. Крымский С. Б., Павленко Ю. В. Софийная основа сакральной топографии древнего Киева // *Collegium*. Международный научный журнал.– К., 2001.– № 11.– С. 4–29.
7. Лихачёв Д. С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Наше наследие.– 1991.– № VI (24).– С. 15–16.
8. Матвеева Н. Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования.– 2004.– № 1.– С. 61–69.
9. Панков А. А. К вопросу о взаимоотношении западной и русской философий // Тезисы докладов и выступлений на Всероссийской научной конференции «Русская философия: преемственность и роль в современном мире».– Ч. 2.– СПб., 1992.– С. 53–55.
10. Панков А. А. Даниил Хармс как представитель русской смеховой и религиозно-философской традиции // *Доξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип.5. Логос і праксис сміху.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2004.– С. 343–348.
11. Панков А. А. Религиозные взгляды Г. С. Сковороды и их влияние на российскую философию и литературу // *Філософія і література*. Матеріали XI Харківських міжнародних Сковородинських читань.– Харків: Прометей-Прес, 2004.– С. 80–83.
12. Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исхастского и схоластического

- богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией Хоружего С. С.– М.: Издательство Ди-Дик, 1995.– С. 249–271.
13. Сумченко И. В. Учение Платона в религиозно-философском наследии России (вторая половина XIX – первая половина XX ст.) // Δοξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 4. Грецький спадок і сучасність.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003.– С. 341–349.
  14. Суходуб Т. Д. Памяти Сергея Булгакова // Collegium. Международный научный журнал.– К., 2001.– № 11.– С. 190–193.
  15. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии.– СПб.: Алетейя; Русский Христианский Гуманитарный Институт, 1994.– С. 32–66.
  16. Хоружий С. С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии.– СПб.: Алетейя; Русский Христианский Гуманитарный Институт, 1994.– С. 67–99.

## ШПЕТ КАК ПЛАТОНИК

Платон для русской философии конца 19-го–начала 20-го века, без сомнения, является ключевой фигурой. Открыто объявляли себя платониками В. С. Соловьев, С. Л. Франк, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев и многие другие. Причем, платонизм понимался в русской традиции предельно широко: не только как учение об идеях, но и как признание приоритета идеального бытия вообще. Платон как нельзя лучше вписывался в отечественную философскую традицию с ее постоянной нацеленностью на онтологические вопросы. К этой же традиции принадлежит, как ни парадоксально это звучит, и самый «западный» философ начала 20 века, «русский гуссерлианец» Г. Г. Шпет. Косвенным подтверждением этой мысли является тот факт, что Шпет относил себя к продолжателям платоновской линии в истории философии. Свою главную философскую задачу он видел в нахождении и описании подлинной действительности, и именно поэтому он считал себя продолжателем великого дела Платона. «Началом для Платона,– пишет Шпет в «Работе по философии» [5, с. 38],– является утверждение и диалектический анализ бытия как наиболее общей формы и «того же» в нем как существенного принципа предметной истины. К самому бытию Платон подходит диалектически, полагая своей прямой задачей разделение его «видов». В этой небольшой цитате мы выделим два момента, в которых Шпет изначально готов следовать за Платоном. Первый момент – это утверждение и анализ бытия, второй – признание необходимости разделения его на два вида: идеальное и реальное бытие. Нашей задачей является проследить, как в ходе творческого развития философа второй момент, постепенно исчезая из шпетовского мировоззрения, тем самым меняет понимание первого момента – утверждения и анализа бытия.

Для решения этой задачи прежде всего обратимся к первой крупной работе Шпета – «Явление и смысл» [8]. Она посвящена изложению и анализу *Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии* Э. Гуссерля. Именно эта работа послужила основанием того, что с именем Шпета стали связывать рецепцию феноменологии в России, а его самого называть первым феноменологом в России. Однако мы считаем, что считать его правоверным гуссерлианцем несколько некорректно, феноменологию Гуссерля он пытается приспособить к своим собственным целям, согласно с которыми он воспринял Гуссерля прежде всего как платоника.

Шпету импонирует, что Гуссерль, вводя в *Идеях I* различие эмпирического и идеального бытия, объявляет феноменологию наукой

о сущностях. Но для Шпета представляет важность не только сам факт признания приоритетного существования идеального бытия (для него как верного платоника это не вызывает сомнения, и только для подтверждения этого факта обращаться к авторитету Гуссерля нет необходимости), а предложенный Гуссерлем метод постижения мира сущностей. Напомним, по Гуссерлю, сущности усматриваются в идеальной интуиции, надстраиваемой над эмпирическим созерцанием. Шпет, вслед за Владимиром Соловьевым и другими представителями русской философии, видит в идеальной интуиции альтернативу дедуктивному логическому мышлению. Здесь просматривается частный случай нелюбви многих русских философов ко всякого рода спекулятивно-рассудочными построениям, только уводящим нас, по их мнению, от подлинного бытия, которое должно быть усмотрено только непосредственно.

В своей интерпретации *Идей I* Шпет переносит гуссерлевскую методологию работы с платоновской схемой «эмпирическое-идеальное» (что соответствует на языке классической философии паре «явление-сущность») на исследование сознания. Чего, к слову сказать, сам Гуссерль не делает. Различие эмпирического и «чистого» сознания Шпет укладывает в схему «явление-сущность». Эмпирическое сознание для Шпета – это обыденное, временное индивидуальное сознание, изучением которого должна заниматься психология индивида. Феноменология же, как истинная философия, должна изучать сознание в его сущности, которая усматривается идеальной интуицией. Эта идеальная интуиция возможна только в феноменологической установке, после осуществления феноменологической редукции. Именно тогда открывается для изучения чистое сознание, или чистое Я – вневременная сущность сознания. Вследствие этого не стоит удивляться недоверчивому и весьма критичному отношению Шпета к гуссерлевским «смыслам», которые в определенной мере принадлежат нашему временному актуальному сознанию. В «Явлении и смысле» Шпет подвергает многоступенчатой критике гуссерлевское понятие смысла и способы его достижения. Основную же причину, вызвавшую эту критику, Шпет называет, как нам представляется, гораздо позже, в энциклопедической статье о себе для словаря «Гранат» [6]. В ней он высказывает сомнение в возможности перехода от эмпирического созерцания к созерцанию сущностей. А именно таков для Шпета периода «Явления и смысла» статус смысла вещи: он есть – совсем в духе Платона – объективная вневременная сущность вещи.

Однако, если брать творчество русского философа в целом, то можно обнаружить еще один мотив, заставивший его отвернуться от гуссерлевской феноменологии. Шпета не устраивает изолированный и

абстрактный характер смыслов-сущностей Гуссерля, их всеобщая внеситуативность и оторванность от конкретного опыта, хотя сами они и усматриваются исходя из этого опыта. Например, Гуссерль может вести речь о сущности треугольника вообще, сущности красного самого по себе. Для Шпета разговор о таких всеобщностях, вырванных из своего окружения, лишен всякого интереса. И уже в «Явлении и смысле» он ставит проблему о возможности индивидуальной сущности и делает первые шаги к ее решению. В последней главе этой работы Шпет определяет смысл вещи не как статичную, неподвижную сущность, а связывает смысл с функцией вещи, ее назначением, употреблением в конкретных ситуациях. Для оттенения своей собственной позиции Шпет слегка меняет гуссерлевскую терминологию: вместо «смысла» использует понятие «внутренний смысл», а акты, в которых смысл усматривается, называет актами герменевтической, или интеллигибельной интуиции. Однако здесь опять-таки прослеживается методология схемы «явление–сущность»: вещи, данные нам в эмпирическом восприятии (а иным, по Шпету, модус обыденного сознания быть не может), суть явления, которые отсылают к своим сущностям, не достижимым повседневным сознанием, для их нахождения требуется специального типа интуиция.

Однако ни сущности Платона, ни смыслы-сущности Гуссерля не олицетворяют для Шпета подлинную действительность. Его нацеленность на конкретное заставляет искать другое понимание подлинного бытия.

К ответу на этот вопрос Шпет идет через преодоление классического платоновского различия «идеальное–эмпирическое (материальное)». Явно не выступая в «Явлении и смысле» против этого различия, Шпет четко проводит мысль, что бытие идеальное и бытие эмпирическое – две стороны одной единой действительности, они являются коррелятами, а не противоположностями. Шпет считал, что существует единая действительность, данная нам до различия эмпирического и идеального, и этой действительностью для него выступает социальная действительность.

Но что понимается под социальной действительностью? Это, особенно в наше время, тоже слишком размытое понятие. Принимая во внимания работы Шпета разных лет, можно сделать заключение, что социальная действительность для него – это, прежде всего, действительность нашего жизненного опыта: «Действительность – то, что есть, – всегда вокруг нас, мы в ней и ею живем: страдаем, редко радуемся, боимся, негодуем, боремся, любим, умираем» [3, с. 261]. И для ее описания Шпету совсем не нужно различие идеального и эмпирического. Не нужно, вероятно, потому, что оно не является различием опыта. В реальной жизненной ситуации эмпирические

факты даны нам со своими идеальными «компонентами», а изучение мира идеальных предметов (научных теорий, нравственных принципов, религиозной веры), как правило, требует специальной научной установки, оторванной от повседневного опыта. Так, по сути дела, уже в своей ранней работе «Явление и смысл» Шпет намечает собственное понимание предмета философского исследования, которое идет вразрез с классической историко-философской дихотомией. Прокладывая новые пути исследования, Шпет, тем не менее, пытается соотнести их с традиционными философскими различиями. И это тоже одна из особенностей метода Шпета.

По мнению Шпета, действительность, в которой мы живем, требует от философа своего прояснения. В результате чего саму действительность мы видим по-другому. Получается, что постижение подлинной действительности есть не что иное, как осмысление нашего опыта. Брошенное вскользь во «Внутренней форме слова» замечание Шпета, что философия доводит до сознания то, что известно из опыта, оказывается существенным [1, с. 168]. В рецензии на книгу И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» Шпет, используя язык философской классики, на котором пишет его коллега, заявляет: «Истинная задача философии именно этот мир «конкретно-эмпирического» уяснить, осмыслить, оправдать, или точнее, раскрыть в нем его основание, смысл и правду» [4, с. 291].

Таким образом, проблема обнаружения подлинной действительности преобразуется для Шпета в задачу прояснения окружающего мира социального опыта, сводящуюся к нахождению смысла нашего конкретного опыта, смысла вещей, отношений, ситуаций. Но сам смысл Шпет в поздних работах, в соответствии со своим пониманием действительности, рассматривает уже не по аналогии с идеальной платоновской сущностью. В поздних работах Шпета мы находим новое понимание смысла и путей его постижения. Остановимся на этом подробнее.

Прежде всего для Шпета смысл является выраженным смыслом. И свое выражение он находит в слове. Шпет не отрицает существование ни бессловесного мышления, ни неязыкового сознания, просто для него представляет наибольший интерес словесно-выраженный смысл. Попытаемся понять почему. Смысл опыта должен обладать главной характеристикой этого опыта, т. е. быть, как и сам социальный опыт, вне дихотомии идеальное-материальное. И в выраженном в слове смысле снимается это различие, поскольку, с одной стороны, он то, что мы чувственно воспринимаем: слышим или видим записанным, а с другой стороны – любое слово – это больше чем чувственно-данное, оно несет в себе и идеальные, мыслимые компоненты. Другими словами, для Шпета

смысл, вразрез со всей платоновской традицией, уже не является идеальным предметом.

В соответствии с феноменологией, Шпет полагает, что смысл усматривается в актах сознания. Однако Шпет считает, что сознание, которое рассматривает Гуссерль, не может усматривать смыслы. Сознание, которое имеет своим первичным опытом опыт восприятия вещи, является эмпирическим и несет в себе опасность натурализма, оно не может добраться до «общих» смыслов, которые имеют не только чувственную природу. Место эмпирического, индивидуального сознания у него занимает соборное, коллективное сознание. Шпет нигде не дает исчерпывающего описания этого феномена. Но одно несомненно: во многом, если не во всем, соборное сознание определяется общением, или как бы мы сейчас сказали, коммуникацией. Первичным опытом так понимаемого сознания является восприятие знака социального общения, в роли которого выступает слово. Если учесть еще, что смысл для Шпета – это смысл, выраженный в слове, тогда то, что он начинает путь к смыслам, исходя из восприятия слова, кажется вполне логичным. Здесь слово выступает в своей номинативной функции. Мы полагаем, что речь идет о ситуации повседневного общения, в которой мы разговариваем машинально, особо не задумываясь, что сказать; то есть мы называем некоторые вещи, отношения, ситуации, не осознавая их. Это называние (nomen, по Шпету) с одной стороны, есть простой чувственно-эмпирический знак, который отсылает к другим знакам, в том числе и к словам, а с другой стороны, он отсылает к смыслу этого знака. По выражению Шпета, простое на вид номинативное предложение содержит толпу движущихся смыслов [1, с. 117].

Шпет идет вразрез с русской философской мыслью, в частности, с представителями так называемого имяславия, для которых имя есть сущность вещи. Шпет же подчеркивает, что наименование – далеко не самая существенная функция слова, а лишь формально-оперативная, это тот минимум в жизни слова, по прекращению которого прекращается жизнь слова. Разница подходов Шпета и представителей имяславия состоит в том, что за ними стоит работа с разными типами опыта. Имя в качестве сущности вещи может выступать только в мистическом, религиозном опыте, и вряд ли для исследования этого опыта нужно принимать во внимание обыденный жизненный опыт. Шпет же пытается прояснить действительность нашего обыденного опыта, в которой простое называние не несет в себе ничего сакрального.

Процесс установления смысла, по Шпету, имеет в своем основании двойную интенцию: на восприятие слова обычной речи и на идеальный предмет, который при этом имеется в виду. Называя вещи, отношения мы всегда нечто имеем в виду, что-то подразумеваем; наше речь всегда

есть речь о чем-то. Это подразумеваемое Шпет и называет идеальным предметом. Первоначально этот идеальный предмет есть некий X, лишь точка отсчета, то, к чему относится наша речь. Это всего лишь проблема, вопрос, обращенный к сознанию. Он конкретизируется лишь в процессе установления языкового смысла, в обычной ситуации коммуникации он специально не фиксируется. Смысл при этом имеет промежуточное положение. Он одновременно является и смыслом того, о чем говорят (смыслом слов), и смыслом предмета.

Иногда Шпет вместо «идеального предмета», в соответствии с платоновской традицией в широком смысле, употребляет слово «идея» или «эйдос», замечая, что смысл вне условий своего осуществления – только идея, «мы видим ее, но еще не понимаем. Только в осуществлении своем идея понимается нами, то есть берется уже как смысл, как *ratio* осуществляемого» [2, с. 224].

Ситуацию установления смысла, исходя из шпетовских различий, можно описать и по-другому. Смысл вещей (или слов) определяется исходя из некой проблемы или задачи, которая возникает перед нами в рефлексивной позиции и которую Шпет называет идеальным предметом. Следовательно, мы имеем полное основание заявить, что смысл определяется отношениями, среди которых одним из важнейших является отношение идеального предмета и реальной вещи. Сам же Шпет в отдельных местах говорит, что смысл вбирает в себя разные типы связей, он разливается «от рода к виду, и обратно, от части к целому, от признака к вещи, от состояния к действию и т. п.» [2, с. 224]. Это в какой-то степени оправдывает тот факт, что, говоря о смысле, Шпет не указывает, о смысле чего именно идет речь, а пишет просто – смысл. С одной стороны, это дает возможность описания ситуации установления смысла с различных позиций (например, со стороны идеального предмета или со стороны произносимых слов), но с другой стороны, навеивает мысль об определенной мифологизации смысла Шпетом.

Сейчас мы подошли к одному из главных вопросов философии Шпета, который он пытался решить на протяжении всего творчества, – к вопросу о том, как устанавливается, усматривается смысл. Принципиальным для Шпета является то, что смысл устанавливается в языке, в слове, а точнее, в актах языкового сознания. Принимая во внимание все сказанное выше, по-другому и не могло быть: если смысл существует только как смысл, выраженный в языке, усматривается, исходя из восприятия первичной данности опыта сознания, то есть слова, то и устанавливаться, уразумеваться он может только в актах языкового сознания в соответствии с законами, которые Шпет назвал внутренними формами слова.

Внутренняя форма слова есть сам процесс установления смысла,

установление в языке. И этот процесс является дискурсивным, поскольку он логически связывает отдельные моменты смысла. Однако Шпет, обращаясь к дискурсу, не отказывается от интуиции, которая входит составной частью в процесс установления смысла. Заостряя на этом внимание, Шпет вводит различие смысла и сущности. Интуитивно усмотренная сущность является точкой отсчета, с которой начинается движение смысла. Получается, что там, где Платон заканчивает, достигнув цели – усмотрения сущности, Шпет только начинает исследование движение смысла.

Для прояснения понятия «внутренняя форма слова» Шпет вводит различие между внешними и внутренними формами слова. Внутренняя форма слова – это само движение выраженного смысла. Для выражения смысла мы пользуемся уже данным нам языком, с его определенными морфологией и синтаксисом. Именно их единицы Шпет и называет внешними формами слова. Но различие внешних и внутренних форм – это не различие опыта. Мы не можем указать на слово и сказать, вот – это внешние, а это – внутренние формы. Различие внешних и внутренних форм – это различие установок. Чистые внешние формы мы можем выделить только в научной установке, когда наше внимание направлено на язык как таковой. Тогда мы изучаем морфологию языка, синтаксис, фонетику. А «внутренняя форма слова» имеет место только в установке, нацеленной на смысл, которая отлична как от научной, так и от обыденной установки.

Нам представляется, что главная цель введения различия внутренних и внешних форм – это показать, чем ограничивается смысл. Да, смысл движется по своим законам. Но так как он выражается и разворачивается в языке, то он ограничен его формами, которые являются внешними по отношению к нему, но с которыми он должен считаться. Еще одним ограничением развития смысла выступает значение слова. Шпет не везде проводит различие значения и смысла, часто употребляет эти слова как синонимы. Здесь мы имеем в виду понятие «значение», введенное им в работе «Герменевтика и ее проблемы». Значение, в отличие от смысла, определяется исходя не из конкретного контекста, а тем, как оно задается в словаре, то есть исходя из того, как оно закреплено в определенной культурной традиции. Значение ограничивает развитие смысла, то есть заставляет его соотноситься с тем, что лежит вне данного контекста, учитывать общую культурную традицию употребления слов. Конечно, конкретные смыслы, со своей стороны, тоже корректируют словарные значения слов. В этом взаимном соотношении и протекает трансляция значений (или смыслов) в культуре.

Шпет постоянно подчеркивает, что развитие смысла есть бесконечный, диалектический процесс, в ходе которого обнаруживаются

и учитываются, а потом «снимаются» все противоположные моменты в ходе его движения. Если иметь в виду, что в отношении языка Шпет разделяет Гумбольдтовское положение о языке как энергии, как особого рода духовной деятельности, то становится ясно, что процесс развития выраженного в слове смысла несет в себе конструирующие моменты. Это соединение у Шпета диалектики Гегеля с кантовской деятельностной позицией ведет к упомянутой выше мифологизации смысла. Смысл интересует Шпета уже сам по себе и сам несет в себе всю «подлинную действительность». Вероятно, чтобы не было сомнения, что эта «подлинная действительность» – это именно та самая действительность, которая нас окружает, Шпет подчеркивает, что развитие смысла, являющееся, по Шпету, принципиально бесконечным, обусловлено принуждением со стороны самого предмета. Развивая эту метафору, Шпет пишет: «Под принуждением со стороны самого предмета здесь следует разуметь не пассивное отражение его статических формальных особенностей, а живую диалектическую, как оно есть, с определяющим его, именно как действительное, разумным. Поэтому-то в сфере словесно-логических структур последним источником творчества надо признать имманентное ему разумно-действительное, и его конститутивные, а не только направляющие, законы» [2, с. 125–126]. Здесь, по сути, Шпет использует известное классическое положение о параллелизме мышления (сознания) и бытия (действительности).

Но такое развитие смысла никак не проясняет наш опыт, а, скорее, уводит нас от него в метафизические дебри «чистого мышления». Окружающие знаки (или реальные вещи), входящие в опыт, послужили только точкой отсчета, отправным пунктом, и затем смысл стал двигаться сам по себе, никак явно не соотносясь с окружающим нас миром. Да и сама гипотеза о соответствии развивающегося смысла окружающей нас действительности не опирается на опыт. Шпет же как будто не замечает этой ловушки, которую несет в себе метод Гегеля, и постоянно подчеркивает диалектический и творческий характер развития смысла. Шпетовский смысл встраивает в окружающую нас действительность новые области, лишь соприкасающиеся с окружающим нас миром повседневного опыта. Причем статус этих областей смысла Шпетом совершенно не прояснен. Они не являются ни сферой научного знания, ни сферой этической, эстетической и т. д. Можно только сказать, что шпетовская «действительность смысла» (выражение, употребляемое им в «Эстетических фрагментах») является сферой «чистого знания», которое ценно само по себе, и все. Таким своим самодовлеющим бытием шпетовские смыслы напоминают идеи Платона. Правда, в отличие от Платона, у которого онтологическим статусом обладает только идеальное бытие, смыслы Шпета исходят из действительности обыденной

окружающей жизни и без нее не существуют. Так что платоником «позднего» Шпета можно считать лишь в самом широком смысле, как сторонника принципиальной возможности нахождения и описания подлинного бытия.

1. Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова.– Иваново, 1999.
2. Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст-1991.– М., 1991.
3. Шпет Г. Г. Мудрость или разум // Шпет Г. Г. Философские этюды.– М., 1994.
4. Шпет Г. Г. Опыт популяризации философии Гегеля // Щедрина Т. Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета.– М., 2003.
5. Шпет Г. Г. Работа по философии // Начала.– 1992.– № 1.
6. Шпет Г. Г. Шпет (Статья для энциклопедического словаря «Гранат») // Начала.– 1992.– № 1.
7. Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Шпет Г. Г. Сочинения.– М., 1989.
8. Шпет Г. Г. Явление и смысл.– Томск, .1996.

*Олександр Кирилюк*

**УНІВЕРСАЛЬНО-КУЛЬТУРНІ АСПЕКТИ ДЕЯКИХ  
ДАВНЬОГРЕЦЬКИХ СТАРОЖИТНОСТЕЙ: СЕМІОТИКА  
МІСТА В СВІТЛІ КОНЦЕПЦІЇ “МЕТАФОР ПЕРВІСНОЇ  
СВІДОМОСТІ” ОЛЬГИ ФРЕЙДЕНБЕРГ**

Вже перебіжний погляд на поняттєвий апарат семіотичного аналізу культурологічного **феномену міста** демонструє чітку репрезентацію в ньому глибинних смислових структур, що сходять до категорій граничних підставин (КГП) – народження, життя, смерть та безсмертя – та світоглядних кодів – аліментарного, еротичного, агресивного та інформаційного, які є універсальними культури. Показовою у цьому плані є програма спецкурсу доктора М. С. Уварова „Антропологія Міста. Судьба та символи Петербургу” (Див.: [4]), де розкриваються фізіологічні, „фізіономічні”, містознавчі, семіотичні, метафізичні та інші аспекти великого міста тощо. До тем цього курсу, що мають явні універсально-культурні категоріальні підвалини, слід віднести рубрики „Життя та смерть міста як особистості”, „Христос та Антихрист”, „Міфологічні символи життя, смерті та безсмертя” (вітальна, мортальна та імморальна універсалії), „Любов та ненависть” (еротичний та агресивний коди), „Храм і торжище” (вітальність у духовному та приниженому, гендлярсько-аліментарному аспектах), „Пам’ять і несвідоме в долі міста”, „Пророки й пророцтва”, „Мова міста” (інформаційний код), „Трансформація ликів Влади”, „Петербург як „рана” та „жертвний камінь” історії” (агресивний код).

Лотманівський семіотичний підхід до символіки міста через проведення отождоження „місто-світ” виявив його відповідність структурі світу в цілому [3, с. 30], через що побіжним чином до нього треба віднести всі ті світоглядні (міфологічні, релігійні, фольклорні) КГП-значення, які притаманні світові в цілому. Це підтверджується й дослідженнями Вяч. Вс. Іванова [1, с. 10–14], який не тільки показав, що місто в просторовому смислі є моделлю Всесвіту, але й встановив певні відповідності міфологічних мотивів, символів, образів та сюжетів семантиці міста, універсально-культурний аспект чого також добре простежується. Так, зокрема, мотив „Семеро проти Фів” корелюється з мортальною КГП через відповідність „сімки” та самого міста як „царства смерті” даній категорії культури.

Втім, універсально-культурні семантики міста та споріднених з ним образів, понять та персонажів у даному випадку постають як „апріорні” та фрагментарні, сам їх розгляд не спирається на концептуальні засади, а факт включення до сфери дослідницького інтересу позбавлене позатематичного обґрунтування. Проте ми маємо приклад достатньо

вираженої концептуалізації семіотичного аналізу, який демонструє у своїй ще й досі належним чином не оціненій роботі „Поетика сюжету і жанру” Ольга Фрейденберг (Див.: [5]). Вона дала наочний приклад того, в який спосіб за допомогою певного „конструкту” стає можливою ре-конструкція первісної семіотики речей (серед „речових” похідних первісних „метафор” нею згадується й місто), міфів, казок, обрядів, стійких елементів пізніших жанрів та літературних форм. Відновлення їх призабутої знаковості здійснюється нею на підставі введення поняття „метафор первісної свідомості”. Нею виділяються такі групи метафор первісної свідомості, як метафори **їжі, народження, смерті**.

До складу першої групи, „**їжі**”, входять менш загальні, як на думку авторки, метафори *жертвопринесення, смерті та воскресіння*, обряди *розривання* та пов’язана з їжею *літургія*. До групи метафор „**народження**” увійшли метафори *воскресіння та зцілення, шлюбу як їжі, боротьби та процесії*, землеробські метафори *народження*, а сама ця „титильна” метафора розкривається через розгляд семантики *весілля й шлюбу, перемоги, року, спасіння* тощо. Метафори *шлюбу та народження* постають тут в контексті уяв про космогонічний кругообіг. Третя група метафор, „**смерті**”, об’єднує метафори *царства й рабства, суду*, що розкриваються через *травневу обрядовість, буфонії, сатурналії*, семантику *мерця, суду та сміху, призову, лайки та глузування*. Завершується виклад розглядом усіх трьох груп метафор, тобто **їжі, народження та смерті**, як метафор „**оживлення**” з наступним їх визначенням як предтечі майбутніх усталених сюжетів й жанрів.

Мова йде про деякий цілісний комплекс смислів, який розгортався в процесі семіотизованого *споживання їжі, злягання та поховальних дій* на початковому, ще дообрядовому рівні їх прояву. Генеральна „схема” запропонованого дослідницею „конструкту” мала вигляд *руху* від появи та розквіту до занепаду, і рух цей здійснював звір-тотем, якого розривали та поїдали, вершачи певні ритуалізовані дії. Його уособленням пізніше стає сонце, вожді, імператори, гладіатори, олімпіоніки, підсудні та, зрештою, актори. Відповідно, ці первісні смисли стали притаманними всім речам та діям, які оточували ці постаті – власно обрядам та ритуалам, олімпійським та іншим іграм, спорудам, речам повсякденного вжитку, театру та літературним жанрам та іншим текстам культури. О. М. Фрейденберг сама вказувала на „помітну ре-конструктивність” свого підходу, проте такий підхід все ж таки є кращим за суто інтуїтивний. Її методологічні міркування з цього вкрай показові: „...Тільки ми підходимо до якого-небудь семантичного факту, то опиняємося в цілому ряді невідомих величин, прикритих позначенням нашого сьгоднішнього дня, і нам дається на вибір або помилково виходити з нашого власного, двадцятого століття, осмислення і топтатися на місці, або ієрогліф за

ієрогліфом розшифровувати архаїчні значущості” [5, с. 69].

З проведеного критичного розбору концепції О. Фрейденберг (Див: [2, с. 320–340]) видно, що не тільки з позицій універсально-культурного аналізу текстів культури, але й з точки зору класифікаційних та інших конкретних процедур її дослідження не є бездоганим. Наприклад, метафора „Іжі” утворює окрему класифікаційну рубрику, але водночас вона входить як класифікований елемент до складу рубрики „Народження”, і таких прикладів багато, що неважко помітити з навіть короткого переліку „метафор”, викладеного абзацом вище. Такий стан справ помічала й сама Фрейденберг. Говорячи про „вальок” смислів та тісне сплетення та накладання метафор одна на одну, вона відзначала, що мова йде про цілісний смисловий комплекс, що почасти виправдовує неточність її класифікацій.

Однак, попри вказані вади, підхід Фрейденберг, оснований на застосуванні вказаного “конструкта”, дозволяє виявити початкові семантики сучасних знакових речей, звичаїв і традицій. Надалі мова піде про універсально-культурні семантики міста та всіх „урбаністичних” речей та явищ, похідних від „метафор первісної свідомості”, розкриття яких становитиме **мету** роботи. **Завданням** же статті буде встановлення чинності такого силогізму: якщо символіка міста та вивідних від нього понять та образів мають значення, котрі походять від „метафор первісної свідомості”, а останнім притаманні універсально-культурні смисли, визначені універсально-культурними категоріями граничних підставин та світоглядними кодами, то ці семантики також належать й символіці міста.

Неважко побачити, що універсально-культурні смисли несуть в собі вже самі назви рубрик („груп”) метафор, що їх виділила Фрейденберг. Група метафор **їжі** дає аліментарний код, **народження** – генетивну універсалію, **смерті** – мортальну. КГП-смисли притаманні також й тим метафорам, що їх згруповано в цих рубриках. Метафори першої групи, **їжі**, мають такі КГП-значення. Жертвопринесення дає аліментарно-агресивно кодифіковану мортальність, смерть та воскресіння – мортальність та імортальність, обряди розривання та пов’язана з їжею літургія – аліментарно-агресивну інформаційність.

Метафори другої групи, такі, як воскресіння та зцілення, дають імортальну та вітальну універсалії, шлюб як їжа – аліментарно кодовану еротичність, докладену до вітальної категорії у генетичній імортальній перспективі (подружнє життя та народження дітей як подовження роду), боротьба та процесія – агресивність та демонстративну інформаційність, землеробські метафори народження – аліментарність (праця для забезпечення харчуванням) та генетив. Весілля та шлюб мають значення еротично кодованої вітальності на обрядовому та предметно-практичному рівнях, перемоги, року та спасіння – агресивно кодованої моральності та

імортальності (перемога нового року над старим як порятунок життя всіх членів соціуму) тощо.

Третя група метафор у метафорах царства й рабства демонструє агресивно кодовану вітальність як владу та підкорення, метафора суду (над померлим на цвинтарі) – мортальність. Травнева обрядовість включає до себе обходи (ходу, інформаційність), трапезу (їжу, аліментарність), вибір молодої пари та одруження дерева (шлюб, еротичне кодування генетиву) та двобій (боротьба, агресивність). Витоки цього обряду йдуть до обрядів плодючості (аліментарно кодований генетив) та божества дерева, яке одночасно є божеством смерті (мортальність). Метафора призову дає інформаційний код, сварки та лайки – контамінацію агресивності та інформаційності. Метафора сміху, пов'язана із неприкриттям статевих органів, демонструє змішування “еротизму” та “інформаційності” тощо. Визначення всіх трьох груп метафор (їжі, народження та смерті) як метафор “оживлення” дає, зрештою, цілий універсально-культурний комплекс у межах базисної світоглядної формули „життя–смерть–безсмертя”.

Зрозуміло, що „метафори первісної свідомості” мають цілком ясне універсально-культурне підґрунтя. Оскільки саме з цими “метафорами” генетично пов'язані пізніші культурно семіотизовані речі та артефактні явища, то, відповідно, окрім прямої спадковості поверхневих семантичних відповідностей до вказаних речей та артефактів мали б перейти і КПП-значення первісних метафор. Отже, початкові семантики первісних метафор згодом було закріплено за деякими речами.

Про це говорить сама О. Фрейденберг, вважаючи, що світ речей становить собою “мертву драму”, деякий жанровий “натюрморт”, де наявні ті ж самі семантичні ознаки (образ та його метафористика), що й в драмі живій. Річ містить у нерухомому виді процесуальність образу переходу від смерті до життя, й цей образ завжди можна транскрибувати в рух вчинку та сюжету. Тобто, можна твердити, що мотиви застигають у речах. Так, мотив смерті в шлюбній кімнаті веде до формування семантичних паралелей “труна=жіноче лоно=опочивальня”.

Подібне осмислення речей мало стадіальний характер. Стадії формування вказаних смислів були такі. Спочатку річ ототожнювалась з тотемом, звідки – обожнення речей. Тотем, як відомо, зникає та появляється, тобто, фактично помирає та народжується. Коли це прив'язується до потаємних місць (печери, ями, житла під землею, могили), виникає семантична тотожність “храму”, “дому”, “могили”. Яма стає тим, звідки все народжується, і зникнення-поява тотему замінюється на “смерть-воскресіння” бога. Могильні ями й печери стають жіночими кімнатами, “спочивальня” отримує значення “жіночого лона”.

З врахуванням цих міркувань О. Фрейденберг по суті справи власно

щодо універсально-культурного підґрунтя семіотизованих речей культури перейдемо до розгляду семіотики міста під запропонованим нею кутом зору. Оскільки в основі загальної динамічної схеми “конструкту” Фрейденберг лежить ідея руху від смерті до життя, що втілюється в урочистих процесіях, то місто як певний “локус” у першу чергу набуває значень, похідних від цього пересування з усіма його семантиками. Роль та значення міста в цьому контексті розкривається дослідницею через семантику перемоги. “Переможець” – це той, хто переміг смерть, втіленням його було Сонце. Сонце, що перемагає морок, має епітети “непереможне [5, с. 135]. Ці уявлення цілком збереглися в етрусській, пізніше в римській обрядовості тріумфу, коли герой-переможець з блискучим військом просувався пишною процесією містом, а переможені піддавалися смерті. В особі цього переможця, в світлому одязі на сонячній колісниці з білими кінями, просувалося саме сонце; перемігши свого ворога, темряву, воно рухалося з обителі смерті пекельної, через горизонт, царські ворота тріумфальної арки, на небо, в храм. Отже, місто було тією містиною, де, і тільки де, мали втілюватися ідеї перемоги життя над смертю, уособлені в тріумфаторі. Проходження, пише Фрейденберг, мало відбутися крізь склепіння-небо, небесну браму, втіленням чого була тріумфальна арка. Ці ворота відділяли потойбічний, похмурий світ від світу небесного, світлого. В храмі Юпітера Капітолійського, куди переможець в’їжджає по місту, приноситься жертва божеству.

Відповідні до цієї ролі семантики отримували й самі тріумфальні арки, які є у багатьох містах світу. За Фрейденберг, тріумфальна брама була небесним обрієм, і саме тому вона мала напівкругле склепіння. Божество (імператор-переможець) що зникало та з’являлось, переходило границю, маркером якої були ворота. Брама, отримуючи зверху півкругле склепіння, стають “аркою”, відтворюючи небозвід. Перемога сонця, поява тотому співпадає з в’їздом крізь небесно-загробні ворота, через тріумфальну арку, що розділяла два світи. Семантика тріумфальної арки як засобу подолання смерті найкраще видно з того, що їх іноді споруджали для відведення небезпеки, що мало було гарантувати позбавлення від смерті. Імператор, котрий урочисто проходив під аркою до цирку, поставав і як переможець-сонце. Цим він втілював ідею долання смерті, ствердження життя. Тут у О. Фрейденберг легко побачити наявність базисної світоглядної формули **“ствердження життя, подолання смерті, прагнення до безсмертя”**.

Проте подолання смерті стає актуальним тоді, коли вона становить реальну загрозу. Оскільки місто з його центральною тріумфальною аркою стає втіленням ідей торжества життя, то воно саме певним чином стає йому тотожним. Іншими словами, місто сприймалось не просто як певна “матеріальна реальність”, воно надіялось особливими умоглядно-

метафізичними значеннями. Про подвійну, реально-знакову природу міст, говорить та обставина, що в епічних міфопоетичних творах воно описувались у поєднанні фантастичних, абсолютно неправдоподібних та реальних образах та смислах [5, с. 40]. Від цього й порятунок міста вимагав якихось “знакових”, семіотизованих дій.

Місто як місцина прояву тріумфу життя над смертю втілювало в собі всю повноту семіотизованих життєвих смислів, наочним уособленням чого була весільна обрядовість. Метафора “весілля” – це метафора перемоги над смертю, нового народження, омолодження. Наречений та наречена постають як парне божество, котре несе життєві функції, вони є репрезентантами бога і богині **міста**. Весілля через це виступає як обряд, тожогний тріумфу і вінчанню на царство, це дійство перемоги над смертю, в якому наречений та наречена – царюючі боги, і це дійство, що відбувається в день поєдинку сонця і ночі, або життя і смерті [5, с. 74]. Таким чином, кожна окрема пара, що вступає у шлюб, несе в собі вітальні смисли, кодифіковані еротичним кодом, доповнені імортальною перспективою у генетиві (народження дітей).

Як наречений є царем, так і цар, в якому зосередились вітальні сили міста, розглядається як наречений. Проте в який спосіб цар постає як наречений, адже він вже є одруженим? Для відповіді на це питання О. Фрейденберг залучає матеріал з аграрної обрядовості, обрядів травневого дерева тощо, де фігурують підмінені наречені. Обряд та міф примушують царів мати тимчасових ворожих наречених. Тема підставного нареченого або підставної нареченої, на її думку, пояснюється бажанням відвернути злу силу від протагоністів шлюбу, від царя міста. Здійснюється це через своєрідну “реверсію”, коли цар стає рабом, а раб – царем. Але ми знаємо, зауважує дослідниця, чим цей обряд закінчується: раба страчують, а цар залишається царювати. Отже, цар щорічно вмирає та оживає як бог року, але не як особа. Ця метафора смерті та оновлення нового царя-нареченого знаходить прояв у Сатурналіях, які не дають нічого семантичного нового в порівнянні з метафорою їжі або злягання. В усіх випадках герой проходить фазу смерті, долає її та виходить переможцем. В Сатурналіях наявні такі дублюючі одне одного акти, як їжа, весілля, розбещеність. Обновляються в них всі, кожна людина заново стає нареченим своєї нової нареченої, але старої дружини. День Сатурналій, або день Нового року, постає як день загального оновлення, а тому пізніше він перетворюється на день щорічних люстрацій – очищення та освячення **міста** [5, с. 82]. Таким чином, оновлення царя та усіх мешканців міста, яке здійснюється через їжу (аліментарність), злягання та розбещеність (еротичний код), страту раба (агресивно кодована мортальність), покликані зрештою перемогти смерть та підкреслити торжество життя, що дає повну базисну формулу “**життя–смерть–безсмертя**”. Стосовно міста ця формула

знаходить вираз в ідеї його очищення (оновлення).

До очисних ритуалів відноситься й обряд обходу міста із жертвовною твариною, після чого її спалювали. Такі дієства відомі під ім'ям очисних, люстраційних. В їх основі також лежить базисна універсально-культурна формула, оскільки очищення є актом смерті, покликаної ствердити життя. Пізніше, при заміні тварин людськими жертвами, званими в Греції *фармаками*, чоловіка та жінку обводили цілим містом, топили, скидали зі скелі, виганяли за межу **міста**. Смерть цих очисних жертв через редуплікацію приносила позбавлення від смерті всьому суспільному колективу: ось чому так робили, коли наступав мор [5, с. 153]. Схожі обрядові дії відомі також і в Україні, де під час епідемії довкола села водили оголених дівчат з числа найбільш розпусних.

Цікаві пояснення дає О. Фрейденберг щойно згаданому зв'язку розпусти та порятунку міста від смертельної небезпеки. Втіленням життєвих сил роду та гарантом їх підтримки вважався тотем. Проте потім з єдиного комплексу вождя-тотема відділяються функції царя, жерця, бога. Царі залишаються сотерами (спасителями) та цілителями, жерці стають шаманами, релігійними ворожбитами, що зцілюють за допомогою чудес, а боги, що вмирають та воскресають, отримують роль рятівників взагалі та рятівників **міста** зокрема.

В той самий час основна концепція родючості, актуальна в цей період, виробляє образи безперервного народження, висуваючи на перший план у з'єднанні жінки і чоловіка тільки зачаття і народження. Виникає метафора, яка до кінця родового ладу приймає образ “блуду” та “розпусти”. Цей образ масового запліднення, прикріплений до окремих жінок, тісно ув'язується із народженням і подоланням смерті, а тому і порятунком. Так “блуд” стає метафорою порятунку, а жіноче божество продуктивності – божеством еротичної любові, або жрицею її, або просто блудницею.

Надалі, вважає Фрейденберг, ця богиня стає парною відповідністю божества-спасителя, з чого виникає така дивна для нас пара, як Спаситель та Блудниця (Сотер та Порна). Проте справжня семантика “блудниці” розкривається в тому, що вона, як і “спаситель”, пов'язана з культом **міста** і з перемогою як позбавленням від смерті. **Місто** і країна є об'єктами сотерії в культурі богинь-рятівниць, причому вони метафорично ув'язуються з квітучою порою року, а їх порятунок приурочується до розквіту рослинності, до родючості тварин і людей. До образу розпусниці-спасительниці прикріплюється метафора “в'їзду до **міста**”, яка відповідає виходу з смерті. Водночас метафора “взяття **міста**”, “перемоги над **містом**”, “порятунку **міста**” набуває значень статевих актів. В “Іліаді”, як показали дослідники, взяття **міста** і оволодіння жінкою дублюється. В'їзд рятівника в **місто** семантизує статевий акт, метафоричний варіант входу нареченого до шлюбного покою [5, с. 79].

Оскільки “блуд” постає як метафора порятунку, а блудниця пов’язана з **містом**, подальше накопичення і розвертання тогожних образів стає, як вважає О. Фрейденберг, цілком зрозумілим. Все більшого значення набуває культ Афродіти Гетери та Афродіти Порно. Гетеризм отримує сакральне значення, до гетер спеціально звертаються, коли треба молитися за порятунок міста. Виникає храмова оповідь Афродіти Порно про те, як вороги під час облоги міста взяли у полон варту, прихопивши з собою п’яних безпутниць. Одна з них викрала у ворогів ключі від **міста**, переповзла через міські стіни, підняла на ноги мешканців і тим врятувала **місто**, яке в подяку побудувало храм на честь Афродіти Порно.

Говорячи про те, що тут дана не випадкова єдність образів “жертвопринесення”, “пиятики”, “блуду” та “спасіння”, О. Фрейденберг фактично вказує на прив’язаність до мотиву порятунку міста таких КГП та кодів, як морально-вітальна аліментарність (“жертвопринесення”), аліментарність (“пиятики”), детабульований еротичний код (“блуд”) та базисна формула “життя–загроза смерті–порятунок” у її послабленому варіанті (“спасіння”). Про типологічність цієї єдності свідчить хоча б те, твердить дослідниця, що існує чимало інших оповідей про блудниць, які рятують **місто**.

З цього можна зробити **висновки**, що на підставі запропонованої О. Фрейденберг концепції “метафор первісної свідомості” аналіз семиотики міста при реалізації запропонованого підходу дає можливість досягти поставленої дослідницької мети та вийти на такі семантики міста, які мають концептуальний та пояснювальний, а не суто описовий характер.

1. Иванов В. В. К семиотическому изучению культурной истории большого города // Семиотика пространства и пространство семиотики– Уч. Зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам.– Вып. 19.– Тарту, 1986.– С. 9–24.
2. Кирилюк О. С. Універсалії культури і семиотика дискурсу. Казка та обряд.– Одеса: ЦГО НАНУ / Автограф, 2003.
3. Лотман Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Семиотика города и городской культуры.– Уч. Зап. Тартуского ун-та. Труды по знаковым системам.– Вып. 18.– Тарту, 1984.– С. 28–34.
4. Уваров М. С. Антропология города. Судьба и символы Петербурга // Интернет-документ: Антропология. ВЕБ-кафедра философской антропологии. webmaster@anthropology.ru.
5. Фрейденберг О. М. Поэтика сюжета и жанра. Подготовка текста, справочно-научный аппарат, предварение, послесловие Н В. Брагинской.– М.: Лабиринт, 1997.

*Инна Голубович*

**СЕРГЕЙ АВЕРИНЦЕВ И АНТИЧНАЯ БИОГРАФИЯ  
(ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ  
ЖАНРА)**

Проблематика данной статьи связана не столько с характеристикой собственно античной биографии, сколько с попытками понять суть биографического дискурса как такового, его смысл и роль в современной культуре, но понять через античные его образцы. Мы обращаемся к античной биографии не прямо и непосредственно, а сквозь призму взгляда Сергея Аверинцева, мы вступаем в пространство диалога выдающегося российского ученого с традицией античности. И вместе с ними задаем вопрос: какие задачи современного гуманитарного знания помогает ставить и решать обращение к античной биографии?

Прежде всего, мы рассмотрим ставшую уже классической работу С. Аверинцева «Плутарх и античная биография» (1973) [1]. Она имеет подзаголовок «К вопросу о месте классика жанра в истории жанра». Ракурс, который избирает для себя Аверинцев в необозримом море «плутархования», – попытка прочертить его (Плутарха) силуэт и дать к силуэту контрастирующий фон. Или, другими словами, «наложить силуэт на фон и не спеша проследить контур, отделяющий его от фона» [1, с. 227]. Исследователь приглашает нас в неспешный извилистый путь с кружением вокруг проблемных точек, с возвратными движениями и отступлениями, периодическими «марш-бросками» сквозь времена и эпохи. Во многом Аверинцев следует интеллектуальной и литературной стратегии своего героя с ее непринужденностью, экскурсами и постоянными «к слову», уводящими в сторону от линии основного повествования. Формат статьи не дает нам возможность пройти вместе с автором и его героем по всему этому пути, мы лишь можем отметить некоторые его вехи.

Одна из важных тем, над которой размышляет С. Аверинцев, – исходный морализм Плутарха. В тексте исследования постоянно подчеркивается, что «херонейский биограф» был моралистом, и именно этим определяется содержание, структура, жанровое и стилевое своеобразие его «Параллельных жизнеописаний». Для тех задач, которые ставил себе Плутарх в данном контексте, оказались тесными рамки сложившихся на тот период типов биографии – гипомнематического (информационно-справочного, тяготеющего к научному описанию) и риторического (эмоционально-оценочного, расположенного между похвальным словом («энкомий») и поношением («псогос»)) [1, с. 334–335]. «Параллельные жизнеописания» не принадлежат ни к тому, ни к другому типу. С одной стороны, Плутарх отказывается видеть цель своих

биографий в самом материале, в информации, с другой – вместо единства эмоциональной атмосферы и монотонности, свойственной риторическому типу, ориентируется на интонационную пестроту. Драматические сцены, эмоционально-нейтральные сообщения, неторопливые раздумья свободно сменяют друг друга. Такая жанрово-стилевая гибкость не являлась самоцелью, а служила морализаторским задачам. Аверинцев отмечает, что жанровой новацией Плутарха было создание нового типа биографии – моралистико-психологического этюда [1, с. 340].

Этот тип в большей степени тяготеет к форме «диатрибы» – устной проповеди, предполагающей живое присутствие слушателя. Она стремится не *ornare* («украшать») и *delectare* («услаждать»), но *move* («трогать») и *monere* («увещевать»). В рамках этой литературной формы биограф все время перебивает себя, возражая себе от лица воображаемого противника, совершает ассоциативные переходы, отвлекаясь на постоянные «к слову». Демократичность, анти-академизм, неприязнительность и близость к наивному рассказу позволяют Плутарху избежать крайностей морализаторства. С другой стороны, моралистский характер его повествований оказывается неявным, скрытым, что давало повод позднейшим исследователям ошибочно (как считает Аверинцев) относить Плутарха к историкам. Аверинцев показывает, что предъявляемому задаче исторического анализа требованию хронологической последовательности и полноты Плутарх предпочитает последовательность ассоциативную, более выпукло и пластично подтверждающую основную моральную идею или характеристику почти басенного типа. Однако, не всякий тип морализма нуждался в историческом обосновании. Помощь Музы Клио нужна не моралистам стоического типа, которые вполне обходятся отвлеченной философской риторикой, а именно «диатрибному морализму», свойственному Плутарху. В его раскованной и непринужденной беседе с читателем друг друга уравнивают два начала: скептическое любопытство к живому человеку и сентиментальное благоговение перед великим прошлым. Первое требовало биографической формы, второе – исторического материала [1, с. 464]. Итак, задачам, которые решает Плутарх-моралист, подчиняются Плутарх-биограф и Плутарх-историк, но подчиняются настолько легко и органично, что потомки это с трудом замечают, считая второстепенные роли главными.

Еще один тезис, значимый для биографического анализа, раскрывает С. Аверинцев на примере Плутарха – это своеобразный параллелизм жизни и творчества. Отмечая параллелизм жизненного и интеллектуального в судьбе мыслителя, художника, ученого, можно выявить приоритет того или иного начала, причем этот приоритет не

всегда очевиден. В отношении «великих мужей», как правило, констатируется тот факт, что на алтарь творчества (идеи, социального или исторического проекта) они положили жизнь, оставили житейско-биографические коллизии на периферии собственной судьбы. Правда, эта приоритетность интеллектуального (в широком смысле слова) может быть замаскирована. В частности, при беглом взгляде на жизненную (житейскую) стратегию Оскара Уайльда в глаза бросался дендизм и гомосексуализм. Но эти формы культурного и жизненного поведения были спровоцированы именно интеллектуальными поисками. На это указывал и сам Уайльд, отмечая в своих дневниках, что сексуальные перверсии и эпатаж в моде для него имеют ценность мыслительных парадоксов. Мы приводим этот пример из другой эпохи для того, чтобы избежать слишком скорого ответа на вопрос о выделенных нами приоритетах в каждом конкретном случае.

С. Аверинцев по поводу Плутарха не сомневается в том, что жизнь для него важнее литературного творчества, не открывая, правда, в тексте своего исследования, стала ли такая уверенность результатом изысканий или была очевидна и лишь нуждалась в наглядном подтверждении. Практическое жизнеотношение – так обозначает исследователь общую мировоззренческую установку Плутарха, который стремится как можно теснее переплести свою литературную деятельность с собственной жизнью, вплоть до самых частных ее сторон. В связи с этим, Аверинцева, прежде всего, интересует «жизнь в литературе» его героя и то, как Плутарх «задумал и осуществил свое бытие в качестве писателя», как вписал свою литературную деятельность в личное и социальное существование [1, с. 234]. Приоритет жизненно-житейского начала позволяет Плутарху сохранять домашнюю, семейную непринужденность и элемент беззаботности в литературном творчестве. Кроме того, он охотно и свободно вносил в жизнеописания своих героев автобиографические эпизоды, даже там, где, казалось бы, для этого не было места. Аверинцев назвал эту черту «автобиографической общительностью». Постоянные действующие лица в текстах Плутарха – его дед Ламприй, его отец Автобул, его братья и друзья [1, с. 265]. Как пишет Аверинцев, Плутарх любил свою биографию и последовательно культивировал собственный образ жизни, равняясь в литературном творчестве на житетворчество. Эта особенность была отмечена давно. Еще античные комментаторы указывали, что «жизнь» великого биографа имеет самостоятельную ценность и достойна упоминания, независимо от его литературной деятельности. А поэт VI в. Агафий Схоластик замечает, что к своей собственной жизни Плутарх не сумел бы приискать «параллельную», ибо она единственна в своем роде [1, с. 266].

Оптимизм, энтузиазм и пафос общественного устройства – эти черты

характерны для позы философа-наставника, явленной нам в случае с Плутархом. Пусть этот пафос, как пишет Аверинцев, недалновиден, но именно он придает писательской интонации биографа конструктивность, сдержанность и достоинство, позволяет избегать тотального скепсиса и истерической взвинченности.

Следующая черта, которую мы выделяем вслед за Аверинцевым, – «провинциализм» Плутарха. Не совсем обычный для эпохи образ жизни Плутарха, который провел почти всю жизнь в «родном херонейском захолустье», был сознательной литературной и жизненной стратегией, формой «аутсайдерства» и установления дистанции с литературным бытом своего времени. Это позволило Плутарху создать свой тип биографии, не «взрывая» при этом традиционную жанровую структуру, а просто оставаясь в стороне от нее. Аверинцев подчеркивает, что личные черты Плутарха – «гибкая восприимчивость» и «робость ума» – не давали его новаторству принять форму резких и программных манифестаций. Вместе с тем, провинциализм, своеобразное житейское и литературное затворничество позволили Плутарху стать «классиком жанра», не помещаясь в границы жанра, подобно тому, как по формуле Гете «все совершенное в своем роде должно выйти за пределы своего рода» [1, с. 230].

С. Аверинцев указывает на соблазн рассматривать писательскую оригинальность Плутарха вне историко-литературной ситуации эпохи и границ греко-римской биографии, выводить «Параллельные жизнеописания» исключительно из общечеловеческого здравого смысла, из неизменных от Плутарха до А. Моруа законов биографического жанра. Этот соблазн еще более усиливается тем, что до нас дошла ничтожно малая часть образцов греко-римской биографической литературы, что значительно затрудняет задачу удержания контекста и сопоставления Плутарха с его жанровыми предшественниками и последователями. Тем не менее, Аверинцев этому соблазну не поддается и тщательно продумывает возможности и методологию сравнительного и типологического анализа в условиях предельной скудности исходного материала.

Провинциальное затворничество Плутарха позволили ему также сохранить достоинство и независимость в общественном и литературном служении. Считая, что философское морализирование должно быть подкреплено политической практикой, он ограничил ее полисом, своей родной Херонеей, где исполнял должность архонта-эпонима и занимал более скромные посты. Плутарх был вне «большой политики», в стороне от кипения страстей вокруг императорского престола. В целом, он ориентируется на приватные, наделенные интимной теплотой ценности, вносит в биографический дискурс мотив «дома». Этот мотив Аверинцев

отдаленно сравнивает с мотивом «детской» у Л. Толстого и говорит о традиции плутарховской интимности у Монтеня и Руссо. Замечание Руссо в «Эмиле» о «неподражаемой грации» Плутарха, с которой он рисует великих людей через малое, через безделки, демонстрирует наличие четкого деления на «малое» и «великое». Сегодня эта граница стирается. «Детская» (в обобщенном смысле, какой бы она ни была) становится тем почти сакральным пространством, где разворачивается «онтология» и «метафизика» детства. Ничего этого у Плутарха нет, но его пафос семейно-домашних, интимных ценностей, нам, возможно, понятен лучше, чем его современникам.

Дилетантизм Плутарха – еще одна сквозная линия рассуждений С. Аверинцева. И если говорить языком топологии, это не только и не столько линия, сколько пульсирующая точка, в которой многие мыслительные пути сходятся и из которой затем прорастают «расходящиеся тропы» мысли. Здесь собираются в пучок плутарховы «провинциализм», антипатия к школьному и ученому (псевдоученому?) педантизму, ориентация на «праксис». А на «выходе» – чрезвычайно актуальное для современности обоснование трансдисциплинарности “humanities”, стирания границ между философией, психологией, литературой и другими гуманитарными «департаментами».

Дилетантизм Плутархом культивировался сознательно. Современные исследователи его творчества выясняют, что за «неразборчивым любопытством» и «болтливостью», которые приписывали херонейскому биографу, стоит тщательный отбор и перетасовка анекдотического материала о каждом из персонажей «Параллельных жизнеописаний» [1, с. 253]. Интерес к подобному материалу, осознание его необходимости для создания цельного образа героя, диктовались и указанным нами приоритетом жизненно-житейского начала, и, как мы бы сказали сегодня, признанием ценности сферы повседневного. Сознательный дилетантизм Плутарха основан на его враждебности к теоретическому доктринерству и доверии к житейским представлениям, традиционной практике жизни. Для него не существует напряженного дуалистического противопоставления бессмысленной житейской практики абсолютно истинному учению. Плутарх обладал редкой способностью «с симпатией оценивать, живо воспринимать, пластично изображать такие идеи, эмоции, душевные состояния..., на которые сам он был... неспособен» [1, с. 292], подчеркивает Аверинцев. Указанное качество можно в негативе оценивать как неразборчивую готовность принимать ценности любого рода. В позитиве же «живое, непредубежденное любопытство к реальному человеческому существованию» привело к тому, что Плутарх от позиции учителя жизни переходит к позиции «изобразителя жизни», «повествователя о ней».

Компромисс между «философом» и «беллетристом» в творчестве Плутарха состоялся на почве философско-поучительных повествований, на историко-биографическом материале.

Так С. Аверинцев видит внутреннюю логику выбора его героем жанра биографии, его ориентации на «открытый» идеал философствующего беллетриста.

И еще одно обоснование дилетантизма Плутарха приводит исследователь, обращаясь к специфике социального функционирования текстов и отношений «автор-читатель» [1, с. 355]. Читатель Плутарха – образованный дилетант, он хочет, чтобы ему помогли в его нравственных исканиях, но не терпит слишком аподиктических поучений и педантизма. Он легко простит своему наставнику непродуманную мысль и нестрого построенную фразу, но не простит скованности и вымученности. Его нужно суметь увлечь, завладеть его вниманием и воображением. В данном случае особенно уместна техника диатрибы и интонация дружеской, почти фамильярной доверительности. Плутарх, отказываясь от статуса профессионального философа, идеалу правильной системы противопоставляет общечеловеческий идеал «верного такта». Тактичный собеседник – вот кем хочет быть херонейский биограф для своего читателя. В этом смысле его ориентация была чужда классическим канонам античного биографизма, но удивительно созвучна современному представлению о специфике жанра биографии. С. Аверинцев подчеркивает также, что Плутарха отличало от его современников, представляющих жизнеописания великих героев, внимание к «нормальным» государственным мужам [1, с. 465]. До современной установки на изучение «историй жизни» простых людей, обычных агентов социального и культурного действия, еще огромная дистанция. Но приближает к нам Плутарха именно его ориентация на «норму», а не на исключительность.

Итак, биография – жанр дилетантов и для дилетантов, в чем ее упрекают и поныне [8], но этот дилетантизм иногда бывает воистину «божественным». И сегодня биографическое повествование, осуществляющее синтез «философии» и «беллетристики», оказывается в русле современной тенденции стирания границ между философией и литературой [7]. Тенденцией, которая кому-то кажется опасной, а кому-то спасительной.

Работа «Плутарх и античная биография» – это своеобразная персонология, однако С. Аверинцев обращается и к общей характеристике греко-римской биографии. В статье «Почему Евангелия – не биографии» [2] он сравнивает ее с образцами христианской литературы в контексте терминологического различия «жития» и «жизнеописания». Обращаясь к семантике слова «жизнь» в греческом

языке, Аверинцев выделяет два его смысла. Первый – «жизнь» как свойство живого в отличие от неживого, энергия витальности – это «zoі»; второй – способ проявления витальной энергии в конкретном поведении, подлежащая описанию и выясняемая через рассказ форма существования, «образ жизни» – это “bios” [2, с. 4–5]. В «Плутархе...» “bios” определяется еще более детально, как «возможно более полная справка о происхождении героя, о его телосложении и здоровье, добродетелях и пороках, симпатиях и антипатиях, частных вкусах и привычках, с возможной краткостью – о событиях жизни, более подробного – о роде смерти; ко всему этому прилагается перечень анекдотов и «достопамятных изречений» [1, с. 334]. Старославянский язык, ориентируясь на системную передачу греческой лексики, передает zoі как «живот», а bios как «житие». Принцип и сила жизни – «живот», образ и форма жизни – «житие», «житие есть образ живота» – такой смысловой ряд выстраивает С. Аверинцев.

Именно через «bios» осуществляется свойственная античности генерализация и схематизация индивидуального, подведение под некую общую категорию личной формы существования, личного образа жизни, включение его в заранее наличную систему этико-характерологических и других координат. Здесь мы не можем хотя бы бегло не обратиться к размышлениям М. Бахтина об античной биографии, созвучным идеям С. Аверинцева. (Биографический жанр занимает значительное место в творчестве Бахтина, к его анализу он обращается, в частности, в таких работах, как «Автор и герой в эстетической деятельности», «Формы времени и хронотопа в романе», «Роман воспитания и его значение в истории реализма» [4; 5; 6]. Представить их более подробно не позволяют рамки настоящей статьи). В «Формах времени и хронотопа в романе» М. Бахтин также обосновывает генерализирующий и анти-интимный характер античной биографии, но уже через тотальную публичность и овнешненность греческой культуры. Он подчеркивает, что классические образцы автобиографий и биографий были словесными гражданско-политическими актами, существовавшими в хронотопе «агоры», который был одновременно зримо-наличным и всеобъемлющим. В таком bio-(а не zoі)-графическом образе человека не было ничего секретно-личного, повернутого к себе самому, принципиально-одинокое. Кроме того, в этих условиях не могло быть принципиальных различий между подходами к чужой жизни и к собственной, между биографической и автобиографической точкой зрения. Еще и поэтому, видимо, Плутарх так легко в «Параллельных жизнеописаниях» переходил от жизни своих героев к своей собственной.

Сегодня «вита» и «биос», когда-то разделенные, снова сходятся и находят друг друга, в современном биографическом дискурсе четко

прослеживается попытка дать слово именно витальности, у которой тоже есть своя история и свой рассказ, заглушенный когда-то рационализирующим, структурирующим и «рубрицирующим» «биосом». И теперь этот рассказ, и не рассказ даже, а, скорее, невнятный лепет и бессвязный шум, вырывается наружу, ищет оформления в некой возможной «витографии». Это свойство современного биографического дискурса открывается именно через историю предпринятого в античности, если еще не раньше, различения.

С. Аверинцев был не только исследователем и знатоком биографического жанра. Одна из последних его работ «Скворешниц вольных граждан...». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами» [3] – это его собственный опыт написания интеллектуальной биографии русского поэта и мыслителя, чья жизнь и творчество были тесно связаны с античной культурой. Вяч. Иванова Сергей Аверинцев назвал «филэллингом» [3, с. 51]. Это определение можно, без особой натяжки, отнести и к нему самому.

1. Аверинцев С. С. Плутарх и античная биография // Аверинцев С. С. Образ античности. – СПб: Азбука-классика, 2004.– С. 225–465.
2. Аверинцев С. С. Почему Евангелия – не биографии // Мир Библии.– М.: Библейский богословский институт св. ап. Андрея, 2001.– № 8.– С. 4–12.
3. Аверинцев С. С. «Скворешниц вольных граждан...». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами.– СПб: Алетейя, 2001.– 167 с.
4. Бахтин М. М. Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.– М.: Искусство, 1979.– С. 7–181.
5. Бахтин М. М. Роман воспитания и его значение в истории реализма // Бахтин М. М. Эстетика словесного творчества.– М.: Искусство, 1979.– С. 188–237.
6. Бахтин М. М. Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики.– М.: Худ. лит., 1975.– С. 234–407.
7. Вальденфельс Б. Мотив чужого.– Мн.: Пропилеи, 1999.– 175 с.
8. Лежён Ф. В защиту автобиографии // Иностранная литература.– 2000.– № 4.– С. 108–123.

*Елена Соболевская*

**ИСКУССТВО – ХУДОЖНИК – ЖИЗНЬ  
(РАЗВИТИЕ АНТИЧНОЙ ТРАДИЦИИ В КУЛЬТУРЕ  
СЕРЕБРЯНОГО ВЕКА)**

Искусство и жизнь – две сферы человеческой деятельности, культуры, в которые человек неизбежно вовлечен, о сущности которых он рано или поздно задумывается; две сферы деятельности, посредством которых человек сознает себя в качестве человека – в качестве той точки, того узлового сплетения совести, где только и может быть поставлен вопрос о смысле: о смысле искусства, о смысле жизни, о смысле их взаимоотношений. Но, пытаясь ответить на эти вопросы, мы не сможем обойти вниманием и самого художника, поскольку его причастность к тому и другому полюсу неоспорима. Он связан с ними кровными узами. Так в чем же состоит сущность его дела, какие задачи возлагаются на художника самой жизнью и самим искусством?

Этот вопрос был крайне остро обозначен в культуре серебряного века. В первую очередь, он, конечно же, был обусловлен эстетическими принципами русского символизма<sup>1</sup>, которые тогда широко обсуждались и неоднократно оспаривались (см.: [10]). Большое напряжение этому вопросу задала и так называемая Репинская история<sup>2</sup>, на которую страстно откликнулся М. Волошин (см.: [4]). Свою роль, может быть, на первый взгляд, неочевидную, сыграла здесь и скоропостижная кончина А. Скрябина, побудившая к соответствующим размышлениям чуть ли не всю русскую интеллигенцию (см.: [7]). В данном контексте нельзя не упомянуть и впервые зазвучавшее «нудительное» слово М. Бахтина – «Искусство и ответственность» (1919), которое, возможно, как раз и было вызвано в жизнь сложившимся положением вещей.

В связи с намеченным вопросом я попытаюсь интерпретировать один поэтический текст, где посредством определенной символики возрождаются традиции античного искусства, а в частности – искусства древнегреческой трагедии. Этот текст принадлежит перу М. Цветаевой. Дата его создания – 1923 год. И посвящен он якобы театральному действию, о чем уже красноречиво свидетельствует его название – «Занавес»<sup>3</sup>. Но перед тем как обратиться непосредственно к цветаевскому тексту, восстановим в основных чертах более близкую нам по времени театральную традицию.

Театральное пространство делится на две части: сцену и зрительный зал, между которыми есть граница – занавес. До тех пор пока занавес опущен, театра как такового нет. Между актерами и зрителями не установлены отношения, необходимые для данной эстетической ситуации. Поднятие занавеса знаменует начало действия и тот момент,

когда эти отношения устанавливаются. На сцене начинается истинная жизнь. Всё, что находится вне сцены и вне рампы, для зрителя перестает существовать. В ходе действия сцена, а в определенных случаях рампа становятся границей, отделяющей художественное пространство и время от внехудожественного. Занавес к этой границе никакого отношения не имеет. Он появляется между залом и сценой тогда, когда драматическое событие приостановлено либо завершено. Жест занавеса – жест конца и начала.

Совершенно иной театр открывается сквозь призму поэтики Цветаевой. Три героя, три специфически окрашенных топоса – первый и единственный план этого произведения: «сцена–ты», «занавес–я», «зала–жизнь». Их взаимодействие помогает состояться художественному миру в целом и тому событию, к которому весь выстраиваемый мир, как к источнику света, тянется. Перед нами некий возможный горизонт жизни, прочитываемый одновременно и в качестве жизни «занавеса», и в качестве жизни лирического «я».

Первое, что бросается в глаза, – это самое непосредственное отношение занавеса к происходящему на сцене и в зале. Причем занавес как видимый образ вещи создается такими художественными средствами языка, какие буквально навязывают его зримую плотную телесность. Он не просто тень какого-то невидимого мира, но – само его воплощение:

Водопадами занавеса, как пеной –  
Хвоей – пламенем – прошумя.

<...>

Водопадными радугами, обвалом  
Лавра...

<...>

Ходит занавес – как – парус,  
Ходит занавес – как – грудь [11, с. 204].

Занавес скрывает героя, загораживает его от зала, и тем самым зал тоже загораживается, буквально уберегается занавесом от прямого соприкосновения с трагедией. Зал трагедии глазами не видит. Он видит занавес, который своею плотью трагедию впитывает и принимает на себя её перипетии. Занавес – спасительное средоточие для обеих сторон: героя и зрителя. Можно предположить, что не будь занавеса, катастрофа для каждой из этих сторон была бы неминуема. Зал не смог бы выдержать необходимой дистанцированности, и границы художественного пространства нарушились бы. «Входящий» в текст зритель столкнулся бы с трагедией лицом к лицу и не вынес бы накала ее страстей. В свою очередь герой не смог бы вынести накала страстей со стороны зрителя, со стороны врывающейся в искусство жизни:

Из последнего сердца тебя, о недра,

Загораживаю.– Взрыв!  
Над ужа – ленною – Федрой  
Взвился занавес – как – гриф.  
Нате! Рвите! Смотрите! Течет, не так ли?  
Заготавливайте – чан!  
Я державную рану отдам до капли!  
(Зритель бел, занавес рдян) [10, с. 204–205].

Очевидно, что сквозь эту же призму легко прочитывается другая грань цветаевского символа – лирическое «я» поэта, его посредническая миссия, его обреченность на топос границы между искусством и жизнью. Поэт упорядочивает отношения двух разных полюсов, каждый из которых имеет свои законы и свое право на существование. И его природа, его жизнь, его дело и, наконец, его судьба кроются в некой таинственной сфере, где искусство и жизнь пересекаются. Лирическое «я» поэта и есть «занавес», сдерживающий катастрофу, где неминуема гибель всех – искусства, жизни и его самого.

Истоком такой символической нагруженности «занавеса» и основанием непонятого, на первый взгляд, тождества – «занавес–я» – является античная трагедия. К ней мы и обратимся.

Как пишет в своем исследовании Б. Ванеке, наличие в греческом театре занавеса очень спорно. «Его допускают многие исследователи потому, что иначе трудно объяснить подготовку начала целого ряда пьес, где перед зрителем сразу открывается законченная картина <...>. Свидетельства древности о занавесе принадлежат поэтам Рима, где употребление его уже не подлежит сомнению...» [3, с. 114, 115]. Но нас сейчас интересует не столько занавес, который якобы существовал в римском театре и которого, скорее всего, не было в театре греческом, сколько то, символом чего может являться «занавес», представленный в контексте цветаевского стиха. И это *то*, к чему мы, собственно, уже на подходе, и к чему догадливый читатель, опережая ход наших размышлений, может быть, давно подступился, как раз и было у древних греков, а римские поэты, хотя и признавали необходимость во всем полагаться на образцы своих великих предшественников, все же отступили от утвержденных ими основ. Одним из этих существенных отступлений был хор, который в римской трагедии забыл о своем назначении, о своей исконной жизни, какую он жил в трагедии греческой.

Прежде всего, вспомним, что хор имел самое непосредственное отношение к героям и их страстной участи. Так, издревле трагические хоры славили страсти Адраста и затем страстную участь Диониса (см.: [5, с. 75, 201]). О своем назначении хор свято помнил, когда в древнегреческой трагедии исполнялся коммос. Это мог быть общий плач героя и хора и плач одного хора по мертвому герою. Герой, преследуемый

Роком, не был одинок ни в своей горе, ни в своих стенаниях, ни в своих мольбах. Хор разделял его нелегкую участь. Коммос, как правило, завершал ряд сцен, переполненных драматическими событиями, и был, по-видимому, предназначен для разрешения эмоциональной переполненности всех участников действия, включая зрителя. В одном из исследований говорится, что задача коммосов – «дать некоторую передышку, сделать некоторую паузу между двумя частями действия, во время которой улягутся страсти, вызванные предыдущими событиями, и зритель подготовится к восприятию следующих сцен» [8, с. 80]. Нам известны, однако, трагедии без коммосов, но не известны трагедии без стасимов, «стоячих» песен хора, которые располагались между эпизодами (или частями). Таким образом, имел место коммос или не имел, песнь хора в любом случае была неким моментом «тишины», передышки между напряженными частями трагедии. Кроме того, трагедию открывал парод, песнь, с которой хор выходил на оркестру, и завершал эксод (или «исход»), заключительная песнь хора, с которой он покидал оркестру. Другими словами, хор служил специфическим обрамлением выстраивающегося в пространстве и времени художественного мира. Как известно, хор окружал оркестру и располагался между зрителем и героем в буквальном смысле. Он был альфой и омегой трагедии. В древнегреческой трагедии мог отсутствовать такой важный персонаж, как вестник, но не мог отсутствовать хор. Герой, вступающий в борьбу с Роком, хор и зритель – это то, без чего древнегреческая трагедия немислима.

А теперь вспомним ранее цитировавшиеся строки из стихотворения Цветаевой и прислушаемся к другим:

Я скрываю героя в борьбе с Роком,  
Место действия – и – час.

<...>

Я тебя загораживаю от зала,  
(Завораживаю – зал!)

<...>

(За уже содрогающейся завесой  
Ход трагедии – как – шторм!) [11, с. 204].

Говоря о возникновении трагедии и ее сущности, Вячеслав Иванов приводит в своей монографии показавшиеся ему интересными догадки М. С. Альтмана, среди которых есть и такая: «Хор – спасительное средостение между оркестрой и зрителями, ибо без него хрупкая душа эллинов разбилась бы о трагедию: он служит разрядителем трагедии и принимает на себя, как выдвинутый в море мол, самые тяжелые удары ее волн» [5, с. 255–256].

То, что было выше сказано о хоре, никак не противоречит словам

Альтмана, а только подтверждает их. Для такой интерпретации трагического хора можно, по-видимому, найти немало оснований. Добавим к сказанному еще тот момент, что хор действительно принимал на себя удары трагедии, когда вестник, хотя и перед зрителем, но не ему, не зрителю, а именно хору сообщал о событиях, происходивших за сценой, и в основном это были события гибели. Так, в «Персах» гонец (=вестник) сообщает хору о гибели войска, а в трагедии «Семеро против Фив» он поверяет хору исполнение проклятья, павшего на Эдипов род: «И брат рукою брата был убит в бою», после чего следует «стоячая» песнь хора (стасим) о силе Рока, а за ней и – коммос, исполняемый хором совместно с Антигоной и Исменой. Такая миссия хора, конечно же, согласуется с самой сутью древнегреческой трагедии, которая была отрешена от явления, от обнаружения, от пластических сцен, демонстрирующих происходящие события на глазах у зрителя, которая не была «театром» в смысле только «зрелищем». Это был театр, сосредоточенный на слове, на песне и на доверии зрителя песенному слову. Греческий театр никак не назовешь «подспорьем для нищих духом» и «обеспечением для хитрецов породы Фомы неверного», как это делала М. Цветаева по отношению к обычному, традиционному, театру. Хор, впитывающий своей плотью трагедию героя, творил слово, творил песнь. Зритель, внимавший слову, творил драму в качестве действия своей внутренней, личностной жизни. Может быть, действительно, древнему греку из-за хрупкости его души, но еще и потому, что, вопреки такому неудобству, его душа умела быть преисполненной незримыми событиями происходящего, было достаточно лишь намека на случившееся по воле Рока, и трагизм жизни как таковой обнажал перед его внутренним взором свой лик. Хор в эти минуты становился его первой поддержкой и опорой.

Теперь, возвращаясь к цветаевскому стихотворению, мы видим во многом сходную картину, которая открывается нам через горизонт бытия занавеса. С одной стороны, сцена и зал (герой и жизнь) разлучены, с другой – сплочены в один, цельный организм. Между ними не внешняя, но внутренняя связь, и осуществляется она благодаря занавесу – лирическому «я» поэта. Памятуя о том, что, за исключением стасимов, хор вел себя на сцене довольно подвижно, мы можем уже в ином контексте прочесть следующие строки: «Ходит занавес – как – парус,/Ходит занавес – как – грудь»; «Над ужа – ленною – Федрой/Взвился занавес – как – гриф». Мы также сильнее ощущаем доверительное отношение зрителя к реакции занавеса на происходящие за его пологом события. В то же время еще более зримой становится открытость, обнаженность занавеса как по отношению к сцене (герою), так и по отношению к залу (жизни):

Нет тайны у занавеса от сцены:

(Сцена – ты, занавес – я).

<...>

Нету тайны у занавеса – от зала.

(Зала – жизнь, занавес – я) [11, с. 204–205].

Эти строки завершают первый и финальный катрены стихотворения и создают тем самым своеобразную кольцевую композицию. «Занавес–я», таким образом, и в композиционном плане как бы распят между двумя одинаково необходимыми для его жизни топосами, обречен на тяготение к двум разным по своей природе полюсам – сцене и залу, искусству и жизни. Он и открывает тайну, и сдерживает ее возможно губительное для обеих сторон действие, чтобы жизнь в целом не была нарушена. И в этом смысле он ответственен за происходящее не только перед сценой и искусством, но – перед залом и жизнью.

В связи с таким семантическим ореолом главного героя стихотворения не излишне вспомнить статью Цветаевой «Искусство при свете Совести», в которой говорится о поэте как существе, подверженном наитию стихий. Поэт, гениальный поэт, должен быть открыт для вхождения стихий, но в то же время не должен до конца поддаваться их губительной силе, должен суметь из этого разрушающего «пира во время Чумы» вынести на свет песнь, родить в мир слово. «Пока ты поэт, – говорит Цветаева, – тебе гибели в стихии нет, ибо все возвращает тебя в стихию стихий: слово» [12, с. 351]. Стихия–Поэт–Слово: взаимодействие поэта со стихией и рождение в мир слова. Намеченный образ неизбежно ассоциируется всё с тем же античным контекстом. Как известно, «греческая трагедия имеет объектом не человека и не частную тему, не дробность поступка или мысли. Герой трагедии, как ни мал диапазон его действий и переживаний самих по себе, всегда значим во всех своих делах, мыслях и чувствах, потому что воплощает огромную по важности стихию космоса» [9, с. 318]. Иными словами, древнегреческая сцена (оркестра) есть топос, где действуют стихии. И хор, таким образом, подвержен их воздействию. Он принимает на себя удары стихий и ограждает зрителя от прямого соприкосновения с ними. Он есть тот, кто, пройдя через трагедию, несет в мир слово – песнь. Цветаевский «занавес» выполняет аналогичную словотворческую миссию, и ее можно усмотреть со всей очевидностью, если при чтении данного текста учитывать более позднее стихотворение со сходными мотивами.

Ср. строки «Занавеса»:

Нате! Рвите! Смотрите! Течет, не так ли?

Загатавливайте – чан!

Я державную рану отдам до капли!

(Зритель бел, занавес рдян) [11, с. 205].

со стихотворением:

Вскрыла жилы: неостановимо,

Невосстановимо хлещет жизнь.  
Подставляйте миски и тарелки!  
Всякая тарелка будет – мелкой,  
Миска – плоской.  
Через край и мимо –  
В землю черную, питать тростник.  
Невозвратно, неостановимо,  
Невосстановимо хлещет стих [11, с. 315].

Итак, цветаевский «занавес», подобно хору, несет в мир песнь. В чем же суть песен, которые в древнегреческой трагедии исполнялись непосредственно хором?

Как мы можем убедиться, обратившись к текстам трагедий, песня хора по поводу произошедших событий (имеется в виду стасим) не имеет прямого отношения к сюжету и даже, по словам О. Фрейденберг, напоминает принцип «ни к селу, ни к городу». Это, на первый взгляд, совершенно не вписывающееся в контекст наших размышлений положение открывает перед нами возможность увидеть хор в ином, не менее актуальном для нас срезе. Послушаем, что об этом говорит О. Фрейденберг: «В трагедии, уже основанной на действенном сюжете, хор служит выразителем не действенного, а песенного принципа. Лишенные сюжета, песни хора «по поводу» отражают глубокую архаику мысли». Напоминая о том, что автор древней трагедии был и режиссером, и актером своих же пьес, а древние лирики пели о себе и как авторы, и как объекты своих песен, пели «о себе» сквозь лирную маску, исследовательница утверждает: «Хор трагедий так же субъектно-объектен, как древние лирики, он не имеет чистого объекта, от которого он был бы отделен как субъект, и поэтому он донарративен и досюжетен». Мифологическое мышление мелики, по её же словам, образно, а не понятийно; отсюда и невозможность перевода, поскольку «приходится переводить не с греческого на русский (или иностранный) язык, а с образов на понятия». И в этом смысле хор действительно – «и тема, и зритель, и актер, и автор» [9, с. 368–369, 379]. Я думаю, что именно к этим истокам и восходит символика стиха Цветаевой, и в частности символика тождества «занавес–я».

О сущности поэта и поэтического творчества написано немало. Нельзя сказать, что понимание таких сложных, таинственных и далеко не всегда изъяснимых вещей не менялось со временем. Но все же в культурной традиции существуют некоторые константы, которые рано или поздно дают о себе знать. И сказать о поэте, особенно применительно к поэту-лирику, что он – и тема, и автор, и зритель, и, наконец, актер, исполняющий свою роль на великой сцене жизни, вполне допустимо. Его жизнь, а в итоге – судьба, формируются в сопряжении нескольких

начал. Слово, говорит Цветаева, – «стихия стихий». И поэт в таком случае является носителем всегда длящейся агонии стихий. Его топос, как и топос его стиха, – в точке таинственного и темного в своих истоках пересечения искусства и жизни. Сергею Аверинцеву принадлежит такое высказывание: «У поэзии в строгом и узком смысле этого слова всегда имеется ещё одно измерение. Ненаучно его называют судьбой поэта» [1, с. 11]. И если это высказывание может быть признано в качестве соответствующего положению вещей, то придется допустить и обратное: у судьбы поэта всегда имеется еще одно измерение – его поэзия.

К сказанному остается добавить только то, что символика древнегреческого хора, в свою очередь, ведет нас к самим истокам бытия. «Хор, – писал Вячеслав Иванов, – сам по себе уже символ – чувственное обозначение соборного единомыслия и единодушия, очевидное свидетельство реальной связи, сомкнувшей разрозненные сознания в живое единство. <...> Хор желателен постольку, поскольку желательно религиозное сознание или познание истинной абсолютной реальности. Будет это познание, эта реальность, – будет необходимо, неизбежно и хор. Утрачено это познание, эта реальность, – и хора нет» [6, с. 285, 286].

Как видим, «театр», с которым нам пришлось соприкоснуться, не является театром в обыденном смысле этого слова. В нем нет зрелищности и лицедейства, только – символы, только – намеки. И ведут они нас к античной традиции, а через неё – к таинственным связям всего сущего. Перед нами разворачивается самое ответственное действие, самая великая трагедия – Жизнь. И художник, поэт, – её средоточие.

#### Примечания

<sup>1</sup> Вспомним в качестве примера, что писал В. Брюсов в ответ на известное стихотворение Пушкина «Пока не требует поэта...»: «Нет особых миггов, когда поэт становится поэтом: он или всегда поэт или никогда. <...> Мы требуем от поэта, чтобы он неустанно приносил свои «священные жертвы» не только стихами, но каждым часом своей жизни, каждым чувством, – своей любовью, своей ненавистью, достижениями и падениями. Пусть поэт творит не свои книги, а свою жизнь. Пусть хранит он алтарный пламень неугасимым, как огонь Весты, пусть разожжет его в великий костер, не боясь, что на нем сгорит и его жизнь. На алтарь нашего божества мы бросаем самих себя. Только жреческий нож, рассекающий грудь, дает право на имя поэта» [2, с. 93].

<sup>2</sup> В основе этой истории – следующее событие: 16 января 1913 года душевнобольной посетитель Третьяковской галереи, некий А. А. Балашов, нанес ножом повреждения картине И. Е. Репина «Иоанн Грозный и сын его Иван. 16 ноября 1581 года».

<sup>3</sup> Привожу полностью текст стихотворения М. Цветаевой:

### Занавес

Водопадами занавеса, как пеной –  
Хвоей – пламенем – прошумя.  
Нету тайны у занавеса от сцены:  
(Сцена – ты, занавес – я).  
Сновиденными зарослями (в высоком  
Зале – оторопь разлилась)  
Я скрываю героя в борьбе с Роком,  
Место действия – и – час.  
Водопадными радугами, обвалом  
Лавра (вверился же! знал!)  
Я тебя загораживаю от зала,  
(Завораживаю – зал!)  
Тайна занавеса! Сновиденным лесом  
Сонных снадобий, трав, зёрн...  
(За уже содрогаящейся завесой)  
Ход трагедии – как – шторм!)  
Ложи, в слезы! В набат, ярус!  
Срок, исполнься! Герой, будь!  
Ходит занавес – как – парус,  
Ходит занавес – как – грудь.  
Из последнего сердца тебя, о недра,  
Загораживаю.– Взрыв!  
Над ужа – ленною – Федрой  
Взвился занавес – как – гриф.  
Нате! Рвите! Смотрите! Течет, не так ли?  
Заготовливайте – чан!  
Я державную рану отдам до капли!  
(Зритель бел, занавес рдян).  
И тогда, сострадательным покрывалом  
Долу, знаменем прошумя.  
Нету тайны у занавеса – от зала.  
(Зала – жизнь, занавес – я) [11, с. 204–205].

1. Аверинцев С. Немного личного // Аверинцев С. Поэты.– М., 1996.
2. Брюсов В. Священная жертва // Брюсов В. Сочинения: В 2 т.– Т. 2.– М., 1987.
3. Варнеке Б. В. История античного театра.– М.; Л., 1940.
4. Волошин М. О Репине // Волошин М. Собр. соч.: В 7 т.– Т. 3.– М., 2005.
5. Иванов В. Дионис и прадионисийство.– СПб., 1994.
6. Иванов В. По звездам.– СПб., 1909.
7. Мыльникова И. А. Статьи Вяч. Иванова о Скрябине // Памятники культуры: Новые открытия.– Л., 1985.
8. Стратилова В. Хор в античной трагедии // Театр.– 1969.– № 2.
9. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности.– М., 1978.
10. Ходасевич В. Конец Ренаты // Брюсов В. Огненный ангел.– М., 1993.
11. Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т.– Т. 2.– М., 1997.
12. Цветаева М. Собрание сочинений: В 7 т.– Т. 5.– М., 1994.

*Анатолий Баканурский,*

*Анна Билык*

## **СОФОКЛ В СЦЕНИЧЕСКОЙ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ЛЕСЯ КУРБАСА**

Объектом нашего внимания является первая в истории украинского театра постановка трагедии Софокла на сцене «Молодого театра». Актуальность рассмотрения именно этого спектакля состоит в том, что именно с него начинается отсчет новой парадигмы национального сценического искусства, его ориентация на европейские театральные ценности.

31 мая 1918 года, завершив свой первый сезон пьесой В. Винниченко «Черная Пантера и Белый Медведь», коллектив «Молодого театра» отправился на дебютные в своей биографии гастроли. Местом их была выбрана Одесса. Гастрольный график был чрезвычайно напряженным: кроме ежевечерних спектаклей, включивших ряд премьер, еще не игравшихся в Киеве, организационной работы (в Одессе был избран художественный совет театра), Лесем Курбасом велись еще и репетиции трех пьес – «В пуще» Леси Украинки, «Горе лжецу» австрийского драматурга Франца Грильпарцера (премьеры этих спектаклей состоялись во время одесских гастролей) и «Царя Эдипа» Софокла. Ряд спектаклей репетировали и другие молодотеатровцы.

Почти двадцатью годами ранее, осенью 1889 года, в Одессе гастролеровал Жан Муне-Сюлли – выдающийся французский трагик, в репертуаре которого роль софокловского Эдипа значилась с 1891 года. С нею он впервые выступил на оркестре театра в Оранже, а затем перенес на сцену «Комеди Франсез». Курбас в студенческий период наверняка видел Муне-Сюлли в этой роли во время гастролей последнего в Вене весной 1908 года. К слову, Одесса была единственным городом (а гастроли актера были еще в Киеве, Харькове, Москве и Петербурге), в котором французский актер включил в свой гастрольный репертуар эту роль. К слову, в 1918 году московский антрепренер и режиссер Иван Шмидт – муж и партнер известной актрисы Елены Полевицкой, переехавший вместе с нею в Одессу в труппу М. Ливского, задумал постановку «Антигоны» Софокла а la Рейнхардт на знаменитой городской лестнице с хором в 300 человек. Начавшиеся репетиции были прерваны очередной сменой власти.

Именно в период гастролей «Молодого театра» в Одессе Лесь Курбас приступил к репетициям «Эдипа», замысел которого выносил, по свидетельству ряда его коллег по театру, с 1916 года. Уже тогда у него был машинописный экземпляр трагедии в переводе Ивана Франко, испещренный режиссерскими пометками. К числу сценических

«предпосылок», кроме наверняка произведшего сильное впечатление на Курбаса своим мастерством Муне-Сюлли, безусловно, следует причислить и Макса Рейнхардта, поставившего в мюнхенском выставочном зале Терезиенхоф, рассчитанном на 3500 человек, в 1910 году «Царя Эдипа» в обработке Гофмансталя, сначала с Паулем Вегенером, а затем знаменитым Александром Моисси в главной роли. Курбас вполне мог присутствовать на рейнхардтовском спектакле, поскольку в конце 1910 году стал «свободным художником», будучи исключенным из Львовского университета, а до прихода в Гуцульский театр Гната Хоткевича оставалось еще около полутора лет (по ряду других свидетельств, Курбас начал сотрудничать с этим коллективом несколько ранее – в мае 1911 года). Впрочем, знакомство с немецким «Эдипом» могло произойти и позднее – в апреле 1914 года, когда Курбас – актер товарищества «Руська бесіда» – совершает турне по маршруту Варшава – Прага – Берлин – Мюнхен для знакомства с театрально-художественной жизнью европейских столиц.

Одна из важнейших задач, поставленных Курбасом перед самим собою и своими сценическими единомышленниками по «Молодому театру», являлась задача поиска стиля. «...Стилем все обусловлено, он – условие для жеста, слова, тона, ритма. Что понимание и ощущение стиля дает актеру точку опоры, в освоении всех средств художественного самовыражения. И чем древнее история искусства, тем сложнее стиль, тем он труднее для понимания. И поэтому начали работу с древнегреческого «Царя Эдипа» [5, с. 334]. Курбас не собирался воспроизводить аутентичную греческую трагедию с ее идеей роковой предопределенности, которая для современного зрителя, по его словам, – «наивна». Здесь он следовал за Рейнхардтом, определявшим свои задачи перед началом работы над Софоклом следующим образом: «Я вовсе не собираюсь копировать внешний вид античного театра. Мне хочется вдохнуть новую жизнь в трагедию..., исходя из духа нашей эпохи, приноровить ее к требованиям и условиям нового времени. Мне в голову не приходит реконструировать древнюю сцену, непременным условием которой являются открытое небо и маска... Моя цель – добиться взаимодействия сцены и зрителя, присущего античному театру (Цит. по: [1, с. 119]). Затея таким образом обрести собственное театральное лицо была довольно рискованной, ведь «Эдип» на украинских подмостках не имел сценической истории, да и в русском театре постановки этой трагедии были редкостью.

Из хронологически примыкающих к курбасовскому спектаклю можно отметить постановку «Эдипа» в 1914 году И. Лапицким, режиссером, приглашенным братьями Адельгейм, в которой Роберт Адельгейм играл Эдипа, а Рафаил – Тирезия, а также софокловскую трагедию, сыгранную в 1918 году в открытом Ю. Юрьевым (он же и

сыграл главную роль) петроградском «Театре Трагедии». По примеру Рейнхардта, оба указанных спектакля разыгрывались на цирковой арене.

Софокловское произведение было в центре репетиционной деятельности «Молодого театра» во время одесских гастролей, ведь трагедией предполагалось открыть второй сезон деятельности коллектива. Запланированные сроки были соблюдены, и 16 ноября 1918 года на Прорезной улице в Киеве (там размещался стационар коллектива, возглавляемого Курбасом) премьера «Царя Эдипа» была показана киевской публике (изначально на афишах значилось название «Эдип-царь»). Как и немецкий режиссер, Курбас большое внимание уделил массовым сценам, притом, что его спектакль не игрался на большой сцене, а был гораздо «камернее» и малочисленнее по числу участников, чем грандиозная по размаху и количеству занятых исполнителей массовка Рейнхардта, превратившая цирковую арену в фиванскую площадь. По иронии судьбы во время мюнхенской премьеры «Эдипа» на проходившей рядом с помещением Терезиенхоффа Международной выставке воздухоплавания происходил запуск цеппелина. Когда огромный аппарат поднялся ввысь, и зрители, и актеры, прервав представление, высыпали из Выставочного зала на площадь. Так античное массовое действие трансформировалось в другое коллективное зрелище – современное.

Однако этим общность задач немецкого и украинского режиссеров ограничивалась, хотя и то, что объединяло их в первоначальном замысле работы над софокловской трагедией, решалось по-разному. Так, у Рейнхардта количество хористов и участников массовых сцен было настолько велико – оно превышало 500 человек, – что их пришлось разбить на несколько групп. К. Станиславский – мастер массовых сцен в спектаклях МХТ, видевший в Берлине «Эдипа», был неприятно поражен «галдением народа» и неуместной, с его точки зрения, бутафорской «роскошью» постановки. Подобным образом оценили «Эдипа» в интерпретации Рейнхардта во время петербургских гастролей последнего и некоторые русские театральные критики.

Мизансцены Курбаса были более компактными, его количественный состав хора соответствовал канонам античной трагедии – 14 человек, разбитых в спектакле на женские и мужские пары. При этом режиссер пытался, в отличие от немецкого спектакля, преодолеть эффект многоголосия, иллюзию усиливавшегося и уходящего звука, требуя от исполнителей, чтобы «слова хора звучали как единое монолитное целое», а выглядели многолюдные сцены «как единый коллектив массового действия» [6, с. 47]. Особое внимание Курбаса к массовым сценам к тому же было обусловлено небезразличием режиссера к тем социальным изменениям, которые зрели в Украине. Так, во время одесских гастролей он писал: «Мы не могли спокойно заниматься деталями наполовину

готового уже «Царя Эдипа», когда на улицах гремело «Ще не вмерла...» [4]. Недаром одна из киевских рецензий на премьеру спектакля называлась «Современное в античном». Ее автор, театральный критик Б. Ковдра, отметил, что «Царь Эдип» Курбаса – это трагедия массы» [6, с. 272].

Все же было бы неверным полагать, что Курбас руководствовался в своей интерпретации «Эдипа» исключительно политическими мотивами. Поиски новой театральной эстетики – вот что руководило им, «и ни одной из властей, которые тогда так быстро менялись, не удалось заангажировать молодотеатровцев для реализации чисто партийных задач» [3, с. 70]. Приведенный выше пассаж из одесской прессы – не более чем сиюминутная реакция увлекающегося художника тем, что происходит за стенами репетиционного зала. Это был второй план творческих поисков. Доминировали же мотивы художественные: театр самоидентифицировался, искал вектор, выводящий украинское сценическое искусство на европейский уровень, боролся с надоевшим бытовизмом и «шароварностью». Все это было заложено в «Уставе» «Молодого театра», зарегистрированном 21 мая 1918 года: «Товарищество на вере «Молодой театр» в Киеве ставит своей целью творить и проводить в жизнь такие формы театрального искусства, в которых полностью могла бы проявиться творческая индивидуальность современного молодого поколения украинского актерства, не «украинофильской», а европейской, в национальной форме, культуры, что, всецело порвав с банальными традициями украинского театра, построит свои новые ценности как в искусстве театра вообще, так и в искусстве актера особенно, не являясь одновременно провинциализмом чужих культур [6, с. 258]. Иными словами, Курбас подбирал, вернее, конструировал театр, соразмерный его собственному художественному дарованию. Это и было началом реформы национального театрального искусства. И «Царь Эдип» стал знаковым явлением в процессе ее реализации.

Концептуальным отличием античной постановки Курбаса от Рейнхардта стала интерпретация роли хора. В немецком спектакле он был отстранен от персонажей трагедии, пребывал над действием, являя некий аналог рока. В киевском спектакле, при почти полном отсутствии музыкального фона (периодически звучала лишь фисгармония), хор – не враждебная героям сила, но коллективный персонаж, прочно связанный с мыслями и поступками самого Эдипа. Хор – главное действующее лицо, вплетенное в ткань спектакля, станет характерной чертой ряда постановок Леся Курбаса, в частности, шевченковских «Гайдамаков», «Газа» Георга Кайзера, «Джимми Хиггинса» Эптона Синклера, «Пролога» Л. Курбаса и С. Бондарчука. При этом, хор «Царя Эдипа» – не некая однообразная масса, у каждого из его участников свои индивидуальные отличительные черты, своеобразных пластических рисунок. Один из участников

спектакля – он был действующим лицом хора в «Царе Эдипе» – С. Бондарчук (позднее актер станет руководителем одесского филиала «Березиля») – вспоминал: «Пластика хора основывалась на содержании, заложенном в словесном материале. В зависимости от того, как с каждым новым явлением возникала новая тема, появлялась новая пластическая выразительность. В унисон произносились лишь некоторые реплики, когда необходимо было усилить одну общую идею. А в принципе каждый участник Хора имел свое индивидуальное задание» [6, с. 146]. Для придания ритмичности стихам трагедии, репетиции проходили под метроном, под звуки которого участники спектакля работали над декламацией. Пластический рисунок был позаимствован с античной керамики, фресок и скульптур.

«Эдип» в «Молодом театре» не был вынесен за пределы традиционного трехмерного сценического пространства, в отличие от большинства «крупногабаритных» постановок начала XX столетия, сыгранных на больших нетеатральных площадках. Это обусловило аскетическую лаконичность оформления спектакля Анатолием Петрицким (в дальнейшем он поставит с Курбасом более десятка спектаклей). Сцена была практически пуста: лишь белая колоннада, увенчанная массивным архитравом, и ступени на фоне серой драпировки, да лестница, ведущая к жертвеннику, на границе «четвертой стены» и зрительного зала. Фотографических подробностей не было, декорация передавала не столько исторический образ античности, сколько ассоциацию с эпохой. Цветовая гамма «размыкала» пространство спектакля, искусственно увеличивая масштабы сцены. Вместе с тем, ничто не переключало внимание зрительного зала, в центре которого по замыслу Курбаса должны остаться только актеры. Аналогичным образом оформлен «Царь Эдип» в недавней премьере варшавского театра «Атенеум». Пустая сцена, задрапированный черным, задник, словом, ничего того, что могло бы отвлечь внимание от исполнителей. К слову, хор в польском спектакле лишь звуково обозначен, но на сцене вообще не появляется.

Позднее в докладе «Пути и задачи «Березиля», прочитанном в киевском Клубе рабочих корреспондентов в конце 1925 года, Курбас скажет о своем понимании оформления спектакля: «Они (декорации – *авт.*) не украшают, то есть не декорируют, не являются иллюзорной картинкой обстановки. Они – трамплин для актера. Декорации и станки возведены с целью помочь актеру, обслужить его, создать ему такие условия, при которых ему удобнее всего было бы реализовать свою сценическую задачу» (Цит. по: [1, с. 387]). На практике все это было апробировано семью годами ранее – в сценическом оформлении трагедии Софокла.

Центральную роль в трагедии сыграл сам Лесь Курбас. Если постановочное решение «Эдипа» вызвало единодушные восторженные

отклики современников, то его исполнение Курбасам-актером сопровождалось самыми разноречивыми оценками: упоминавшийся уже С. Бондарчук считал, что в курбасовском исполнении реализовалось «мировоззрение целой эпохи» [6, с. 146], а Гнат Юра – а с этим актером основателя «Молодого театра» связывали неоднозначные отношения – считал, что «Эдип – Л. Курбас не смог подняться до трагедийного пафоса» [8, с. 45]. Причину этого Юра усмотрел в условном характере постановки, особом внимании постановщика к массовым сценам, что, по мнению исполнителя роли Старого пастуха, отодвинуло на второй план отдельные актерские работы. Быть может, полемизируя со своим учителем, Гнат Юра в начале самостоятельной режиссерской деятельности также обратится к «Царю Эдипу» Софокла.

Еще один участник хора в «Эдипе» – Василь Василько (Миляев), напротив, отмечал, что постановка Курбаса «была условной лишь настолько, насколько условен сам театр Софокла. Не больше» [6, с. 221]. А исполнителя роли Эдипа Василько оценил самым превосходным образом, отметив единство внешнего, пластического и внутреннего, психологического рисунка роли. «Александр Степанович, – вспоминал В. Василько, – проявил себя в этой роли незаурядным трагедийным актером» [6, с. 222]. В этом с ним солидарна и другая молодотеатровка – Полина Няtko, отмечавшая глубокий трагизм Эдипа-Курбаса.

Актриса театра Полина Самойленко, которой постановщик намеревался поручить роль Иокасты (в спектакле ее сыграла Вера Щепанская), одинаково высоко оценила его режиссерскую и актерскую работу, выделив особое внимание Курбаса к пластическому рисунку роли, умение вжиться в эпоху, разработку отдельных деталей образа.

Постановку «Эдипа» киевский критик Евг. Кузьмин сравнил с началом «новой эры в истории украинского театра». Другой украинский театральный рецензент отмечал, что в своем спектакле «Курбас прямо поднялся до философского понимания искусства» [6, с. 271]. Следует отметить, что еще одним из побудительных мотивов обращения режиссера к трагедии Софокла стало изучение Курбасом теософии в Вене, стимулировавшие его интерес к личности, находящейся в «пограничной» ситуации.

Не уйдя Курбас окончательно в режиссуру, он наверняка бы стал крупным актером. На этом настаивает хорошо знавший его литературовед, переводчик и историк театра Александр Дейч: «Он был актером очень высокого класса, такого масштаба, как Моисси, как Джованни Грассо, как молодой Орленев. Легко возбудимый, с трагическими глазами, резкий, разработанная пластика. Звериная цепкость в теле, жест заверченный, голос, богатый модуляциями (он к тому же хорошо пел), умел слушать партнера, отлично держал паузу и любил разделять ее технически...»

[5, с. 177].

Все это проявилось в исполнении Лесем Курбасом роли фиванского правителя, осмелившегося противостоять роковому предопределению. В начале спектакля это до мозга костей царь; по мере нагнетания трагизма спектакля, по мере прозрения его несчастного персонажа, экспрессия исполнителя все более сменяется статикой, персонаж Курбаса будто становится ниже ростом. Ослепление Эдипа Курбас играл как прозрение, как катарсис, ведь слепота в Античной Греции ассоциировалась с мудростью. В этом проявилось не только его актерское дарование, но и предельная погруженность в материал, в тот культурный контекст, с которым Курбасу предстояло работать как постановщику и исполнителю. Об этом свидетельствует статья режиссера, написанная в 1919 году и опубликованная в киевском «Литературно-критическом альманахе». Она была оформлена как письмо вымышленному адресату: «Первоисточник искусства это совсем не впечатление чисто живописное, чисто музыкальное или поэтическое. А греческая трагедия. Это то, где есть синтез одного и другого, и третьего» [7, с. 24].

«Постановка «Царя Эдипа», – писал В. Василько, – не только программный спектакль Молодого театра, которым он заявил свое право на творчество и жизнь в искусстве. Это был первый шаг в изучении классических систем мирового театра» [2, с. 166]. Пристрастие Курбаса-режиссера к европейской театральной эстетике подтверждается не только тем, что восхождение к ней он начал с софокловской трагедии, но и другим обстоятельством, связанным с «доневольной» режиссурой. Его последней работой стала постановка, в центре которой – трагедия другого царственного персонажа. Это «Король Лир» в Государственном еврейском театре с блестящим Соломоном Михоэлсом в главной роли. Но это уже другая история, история последней, трагически оборванной, репетиции великого режиссера...

1. Бояджиева Л. В. Макс Рейнхардт.– Л., 1987.
2. Василько В. З книги життя // Вітчизна.– 1963.– № 12.
3. Корнієнко Н. Лесь Курбас: репетиція майбутнього.– К., 1998.
4. Курбас Л. Генеза–завдання–шляхи // Вільне життя.– 1918.– № 98.
5. Курбас Л. Молодой театр // Лесь Курбас. Статьи и воспоминания о Курбасе. Литературное наследие.– М., 1987.
6. Курбас Л. Про трагедію Софокла «Цар Едіп» // «Молодий театр»: Генеза. Завдання. Шляхи.– К., 1991.
7. Курбас Л. Театральний лист // Український театр.– 1989.– № 1.
8. Юра Гнат. Мое життя.– К., 1987.

**Розділ 4.**

**ПЕРЕКЛАДИ**



Григорій Палагніков. Гомер «Іліада»  
*Патроклія*

*Мирко Вишке*

## **СОВРЕМЕННОСТЬ И АНТИЧНОСТЬ. О ТОЛКОВАНИИ СОКРАТА ФРИДРИХОМ НИЦШЕ**

Традиционно считалось, что Ницше толкует Сократа весьма странно. Так, уже исследователь древности Вильгельм Нестле в 1890 году [5, s. 259] указывал на своевольную интерпретацию ранних греческих философов со стороны Ницше. В 1921 г. философ Курт Хильдебранд, принадлежавший к кругу поэта Стефана Георге, в книге «Соревнование Ницше с Сократом и Платоном», с которой он защищал диссертацию у неокантианца Пауля Наторпа, предоставил анализ противоречивых граней ницшевской критики Сократа. Также и Герман Коген [4, s. 10] удостоверяет неосведомленность Ницше в отношении истоков философии в древнегреческой мысли. Но если вспомнить, что в Базеле Ницше получил должность профессора классической филологии, едва ли можно упрекнуть его в незнании сохранившихся текстов ранних греческих философов. К тому же возникает вопрос о том, что же подвигло Ницше создать такое представление о первых философах, которое принципиально отличается от традиционных философско-исторических взглядов и выглядит в свете новейшей филологической критики [3, s. 84] как настоящая переоценка. Является ли это представление намеренной «переоценкой» греческой древности? Но что, собственно, есть переоценка? В какой мере Ницше, в чем его и принято упрекать, переоценивает греческую античность, связывая ее с проблемами своего времени [3, s. 132]? Что это за проблемы, и какие вопросы они охватывают для Ницше?

### **I**

Если верить собственным свидетельствам Ницше, то в декабре 1870 года он замышляет разрыв с воззрениями своих коллег по классической филологии на греческую античность. Во всяком случае, в одном из писем он дает это понять своему другу Эрвину Роде [6, s. 165, 113]. Из письма невозможно узнать о мотивах, вызвавших этот разрыв, как и о том, каким образом он собирается изменить предшествующие взгляды на античность. Тем не менее, проблема никак не нова для Ницше.

Из его базельской вступительной речи «Гомер и классическая филология» можно заключить, что эта тема уже давно занимает Ницше, и именно с точки зрения размышлений о том, что чисто научное изучение античности не помогает ответить на вопрос, почему и сегодня античность вообще может быть интересной для нас [6, s. 4]. Античность не должна быть исключительно объектом чисто научно-теоретического исследования. Но чем же тогда? Чем же иным, кроме предмета научных изысканий, может быть античность для филолога?

По наблюдениям Ницше над изменившимся теоретическим самосознанием филологии его времени, историко-филологические штудии являются собственной целью, а не средством. Из изображения, которое Ницше дает современной ему филологии, нельзя понять, каким образом занятия античностью могли бы стать средством. То, что предоставляет Ницше, – это, в первую очередь, критика ее прежнего развития. Ницше так описывает ситуацию историко-филологических исследований своей эпохи: господствует самовлюбленная ученость, одержимая слепой верностью собирательству, неумоимо компилирующая прошлое и нагромождающая его в энциклопедии. Без сомнения, научное знание древности необычайно прирастает, хотя и за счет того, что становится *бездейственным* [11, s. 69]. Но в чем же может заключаться действенность занятия античностью? Что же это должна быть за античная перспектива, которая не лишена действенности в непосредственно современную эпоху?

Согласно Ницше, у нашей современности есть ее отражение в классической античности, что мы и могли бы понимать как вид неосознанного параллелизма с нашим временем. Возможно, Ницше подумал об итальянском Ренессансе, который использовал стоическую, неоплатоновскую и эпикурейскую философию, чтобы освободиться от средневекового наследия с его схоластическим аристотелизмом. А может быть, у него перед глазами была немецкая Реформация, которая протестовала против традиции римской церкви, опираясь на греческие первоисточники Ветхого Завета. Ведь в изложении Ницше прошедшая античность и современное состояние культуры встречаются как две противоположности, меряющиеся своими слабостями и силой с целью постоянного обновления именно современной эпохи. Вопрос в том, почему Ницше считает это необходимым и как он представляет себе в мыслях это обновление. Первые сведения по данному поводу мы получаем в утверждении того способа, которым Ницше намеревается порвать с предшествующей ему перспективой в понимании античности.

Ницше изменяет предшествующую перспективу, поскольку речь у него идет не только о том, что античность в своем историческом развитии неизбежно находит свое завершение в современности. Значительно важнее для него то, что современность находит в античности свое отражение. Ницше убежден, что занятие античностью должно быть мотивировано постоянно возобновляющейся потребностью к обновлению. Возвращение к античности удовлетворяет этой потребности, так как служит дистанцированию по отношению к собственной современности и ее традиции. Античность имеет обновляющее значение для современности, поскольку позволяет выявить в непосредственной современности традиции застывшие и

безжизненные.

Ницше кажется, что возможность открыть в возвращении к античности тот критический потенциал, который направлен против абсолютизации норм собственной модерности, находится под серьезной угрозой. Это связано с тем, что в конце 19 столетия вид и способ филологических занятий античностью диктует уже не наука, основанная на энциклопедических исследованиях. Для Ницше это означает утрату противовеса современности. Ницше сожалеет, что науки о древности больше не знают, как «использовать прошлое в качестве сытного питания», они «научно» исследуют то, что прежде они использовали «в жизненных целях» [11, s. 257].

В своей вступительной лекции Ницше вспоминает о том, что когда-то *классическая* филология претендовала на обращение к «*классической древности*» с нормативными притязаниями и критическими намерениями на высвобождение забытого «идеального мира», чтобы сделать его «зеркалом классического и вечно действенного образца для современности» [6, s. 2]. Ницше помещает классическую филологию в традицию, созданную эллинизмом эпохи Гете и образовательной программой Вильгельма фон Гумбольдта, – традицию, в которой древность считается школой гуманного, а распоряжается этим культурным наследием, согласно своим собственным представлениям, классическая филология. Но поскольку эта филология все больше стала обращаться к специальным вопросам методов текстологии, изучения языка и источниковедения, она, по мнению Ницше, распалась на детали, за которыми потеряла возможность видеть целое. Филологический «муравьиный труд», по более поздней формулировке Ницше [6, s. 32], не создает единого облика античности, а лишь дробит его. А поскольку такое единое видение все же необходимо для критической оценки современности с точки зрения классики и вечно образца, то становится очевидным, что классическая филология плетется в хвосте собственного самопонимания как всего лишь аккумулирующей исторической науки вместо того, чтобы решать проблемы. Не поспевая уже за проблемами, она теряет и собственную задачу. Тот, кто исследует древность, пользуясь филологическими научными приемами, выпускает из поля зрения или вообще не в состоянии увидеть то, что было когда-то притязанием и намерением классической филологии – критическое противостояние современности. Греческая античность уже не является средством, раскрывающим критическое самосознание современности, она стала простым объектом изучения. А если античность – всего лишь предмет исторического исследования, то ее рассмотрение не создает ни масштаба для оценки и коррекции нашей эпохи, ни новых целей, открывающихся перед современностью благодаря неизвестному прошлому [2, s. 83].

Вместо того чтобы следовать своему заданию, то есть быть зеркалом классики для культурной ориентации современности, филологи, занятые тщательным изучением деталей, могут постепенно вообще устранить саму основу понимания древности, которая всегда питала их теоретическое самосознание. Но так классическая филология оказывается поставленной перед беспредельностью своих исследований. В стремлении по-новому и более глубоко понять великие и уникальные достижения греков в контексте прошлого специализированная деятельность филолога обретает свой смысл только в системе «тупой специализации» (Генрих Риккерт). Мотивы своего разрыва с предшествующей перспективой воззрения на античность Ницше подытоживает в вопросе: что еще могло бы быть смыслом занятий античностью, если не «вневременная деятельность, то есть противостояние времени прошлого, тем самым – воздействие на время настоящее и желательно в интересах времени будущего» [11, s. 247]. Следовательно, настала пора, когда для нового поколения филологов античность опять становится вневременной, поскольку только так можно надеяться, что научное занятие античностью, все больше каталогизирующее специальные вопросы, будет использовано не как теоретическая самоцель, а послужит для осмысления современной эпохи.

С точки зрения этого аргумента Ницше критикует расхожее понимание филологов, которое Виламовиц-Меллендорф утверждает в своем требовании научного разделения труда. Так, Виламовиц резюмирует развитие, которое получила филология по мере того, как Бек и Дройзен превратили ее в исследовательскую методологию, а с Теодором Моммзеном филология вообще перешла к упорядочиванию и фиксированию материалов источников в качестве самоцели. С отрывом источника от его толкования исчезает возможность различения существенного и несущественного для исследования, а, значит, исследование теряет свои границы. С позиции Ницше, необходимо подвергнуть критической ревизии восприятие древности в классической филологии, поскольку защищаемое им представление о том, что есть древность, не совпадает с тем, чем она когда-то была на самом деле. Именно это, восходящее к Гете, Гумбольдту и Винкельману понимание античности, которое опирается на образцовое воплощение гуманистической идеи, и хочет пересмотреть Ницше, создавая свое представление о досократовской Греции. Это тот новый образ Греции, с помощью которого Ницше намерен порвать со старой точкой зрения своих коллег.

## II

Ницше выступает против своего времени с тем, что он называет «досократовской Грецией». При этом имеется в виду столетие перед персидскими войнами, которое воплощают доплатоновские философы:

те «икарийские» мыслители, как называет их Ницше, которые начинаются с Фалеса и заканчиваются Демокритом или Сократом. В философско-исторических представлениях о древнегреческой философии вершиной греческой мысли считаются идущие от Сократа великие системы Платона и Аристотеля. Не так у Ницше. Досократовские мыслители представляют для него не подготовительные ступени для Платона и Аристотеля, а противоположность им [2, s. 77]. В ницшевском «вневременном» рассмотрении доплатоновская философия благодаря Сократу осталась целым торсом. Вопрос в том, почему Сократ кажется Ницше такой роковой цезурой в греческой философии.

Согласно Ницше, Сократ отделен от Платона своей деструктивностью: приобретенное знание есть для Сократа результат упразднения принятых мнений и обычаев, а не порождение нового знания. Эта пропасть Ницше видится настолько глубокой, что он не считает «праздным вопросом» «не нашел ли Платон, свободный от сократовского очарования, еще более высокий тип философствующего человека, навеки утраченный нами» [10, s. 216]. Чтобы объяснить эту «новую, до тех пор остававшуюся неоткрытой высшую *возможность философской жизни*» [10, s. 216], Ницше думает даже о «попытке характеристики Платона без Сократа» [6, s. 105].

Не вдаваясь в детали ницшевской характеристики, следует отметить, что его критика направлена против образа Сократа, подобного тому, какой рисует в своей «Истории греческой философии» Эдуард Целлер. Здесь Сократ представлен как мыслитель, для которого действительным может быть признано лишь «понятийное знание». Неокантианство в Германии крепко держится за характеристику Сократа как основоположника метода научного исследования. Алоис Риль, например, представляет Сократа признающим исключительно понятийное знание и размышляющим о методах научного исследования. По мнению Рилия, Сократ произвел переворот в истории наук тем, что он «отказался от умственных спекуляций по поводу божественных вещей (и даже их космологических проблем), свел их к доступному и подлежащему исследованию, а также указал их блужданиям цель – ясное и почти сформулированное понятие» [14, s. 97]. Согласно такому пониманию, учение Сократа есть ступенька к философии Платона. Оно робеет перед метафизической отвагой Платона и, отворачиваясь от природы и ограничиваясь сферой этики, являет себя попыткой основания нового, ориентированного на практику знания. Это мнение долгое время считалось окончательным не в последнюю очередь потому, что было высказано в свое время Аристотелем. И поздние неокантианцы, такие, как Бруно Баух, видят «эпохальное свершение» Сократа в том, что будто

бы он первым выдвинул требование строго понятийного знания, будто бы он дал определение науке. Исходя из этого, Сократа можно было бы назвать «отцом научной философии» [1, s. 146]. В ницшевской критике обнаруживаются параллели подобной характеристики, когда он упрекает Сократа в том, что тот стал жертвой веры в постижимость «природы вещей», как и в том, что придал знанию и познанию «силу универсального лекарства» [7, s. 100]. С Сократом, гласит вывод Ницше, стремление к познанию разворачивается в настоящую «стихию» [7, s. 91].

В своих рассуждениях Ницше не уделяет внимания тому обстоятельству, что уже первые философы не ставили границ своему стремлению к познанию, поскольку они делали «мир» объектом познания и понимали под этим высшее воплощение того, что предполагали наличным. Гюнтер Фигаль справедливо указывает на то, что необязательно знать об отказе Сократа проникать, в отличие от ионийских натурфилософов, в суть вещей, чтобы признать, что критика Сократа со стороны Ницше относится на самом деле к прогрессивистскому оптимизму и сциентизму 19 века. И даже когда время от времени представление о Сократе как прообразе современной науки кажется Ницше проблематичным, его собственную неуверенность, в конечном счете, побеждает мнение, что познание и знание достигают с Сократом еще не виданной доселе степени оценки и уважения: немислимой универсальности тяги к знаниям, которую Сократ освободил своими последовательными поисками знания о добродетели и своим вопросом о познаваемости добродетели. Неясно только, почему это проецированное в античность развитие кажется Ницше настолько фатальным, что он видит в Сократе судьбоносную цезуру европейской мысли.

Согласно Ницше, досократовская культура Греции в свой золотой период обладает точным сознанием непрочности своих фундаментов. В искусстве трагедии греки нашли способ напоминать самим себе, что их цивилизация – всего лишь хрупкое достижение. Этому пониманию искусства, достигающему кульминации в аттической трагедии, Сократ наносит смертельный удар, когда с помощью веры во всемогущество знания высвобождает силы, разрушительные для века трагической культуры Греции. С Сократом знание и сознание достигают неведомой до тех пор высокой оценки и именно благодаря раскрепощению стремления к познанию; вырванный из связи с этосом, интеллект празднует у Сократа свои сатурналии.

С точки зрения Ницше, одержимость сократического человека истиной представляет собой начало длящейся до настоящего времени научной эпохи, которая захвачена верой в универсальную целительную силу знания [7, s. 100] и, не ограничиваясь «достойными познания

вещами, великими и важными научными выводами», набрасывается на все «познаваемое» в «слепой жажде познать все во что бы то ни стало» [8, s. 816]. Противовес этому Ницше находит в семи мудрецах; они одновременно представляют достойную быть образцом способность греков «укрощать ненасытную жажду знаний с помощью идеальных насыщенных жизненных потребностей» [8, s. 807]. Современность потеряла эту способность, поскольку ею овладела ненасытная жадность знать все больше и больше, при этом ценность такого знания ни при каких обстоятельствах не кажется ей проблематичной. С одной стороны, современная наука совершенно универсальна, ведь в сфере потенциально подлежащего исследованию нет ничего, что могло бы ускользнуть от нее на долгий срок. С другой стороны, неумолимое чудовищное нагромождение знания делает науку слепой относительно ценности собственного познания. Наука направляет свое внимание без разбору на все, что может быть познано, даже на незначительные истины, на «истину в любом, даже самом скромном образе», – но не на «глубокомысленное толкование жизни» [6, s. 142]. Эта тенденция чревата опасностью, что научный прогресс станет бессмысленным. По мнению Ницше, этой опасности можно избежать и именно тем способом, который он видит осуществленным у досократовских философов. Это должна быть переоценка античности. А поскольку в своем времени Ницше все же не находит противовеса наступающему веку «тупой специализации» (Генрих Риккерт), он вынужден искать ответ на преследующие его вопросы в прошлом. И пока сомнительно, могут ли ответы, которые он, как ему казалось, нашел, быть пригодными для решения им же диагностированных проблем.

1. Bauch, Bruno: Die Diskussion eines modernen Problems in der antiken Philosophie, in: Logos, Bd. V. (1914/155), 145–164.
2. Borsche, Tilman: Nietzsches Erfindung der Vorsokratiker, in: Josef Simon (Hg.), Nietzsche und die philosophische Tradition I, Würzburg 1985, 62–87.
3. Cancik, Hubert und Cancik-Lindemaier, Hildegard: Friedrich Nietzsche und seine Antike in Deutschland, Stuttgart-Weimar 1999.
4. Cohen, Hermann: Einleitung mit kritischem Nachtrag zur neunten Auflage der Geschichte des Materialismus von Friedrich Albert Lange in dritter, erweiterte Auflage, Leipzig 1914.
5. Nestle, Wilhelm: Friedrich Nietzsche und die griechische Philosophie. In: ders., Griechische Weltbedeutung in ihrer Bedeutung für die Gegenwart. Vorträge und Abhandlungen, Darmstadt 1969, 255–295.
6. Nietzsche, Friedrich: an Erwin Rohde, 15. Dezember 1870, in: Sämtliche Briefe. April 1869 – Mai 1872, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. Giorgio Colli undazzino Montinari, Bd. 3.
7. Nietzsche, Die Geburt der Tragödie (1872), Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 1, München 1988.

8. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* (1873), Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 1, München 1988, 799–872.
9. Nietzsche, *Homer und die klassische Philologie*. Antrittsrede an der Universität Basel, gehalten am 28. Mai 1869, in: ders., *Nachgelassene Werke*. Zweite Abteilg., Bd. IX, Leipzig 1903, 1–24.
10. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1988, KSA 2
11. Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1988, Bd. 8.
12. Nietzsche, *Notizen zu *Wir Philologen* (1874/75)*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 8, München 1988.
13. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, Kritische Studienausgabe, hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, München 1988, Bd. 1.
14. Riehl, Alois: *Über Begriff und Form der Philosophie* (1872), in: *Philosophische Studien aus vier Jahrzehnten*, Leipzig Quelle und Meyer 1925, S. 91–174, hier: S. 97.

*Петер Травни*

**«ИЗНАЧАЛЬНЫЙ ЛОГОС». ЗАМЕТКИ К  
ХАЙДЕГГЕРОВСКОЙ ДЕСТРУКЦИИ  
ПОСЛЕПЛАТОНОВСКОЙ ЛОГИКИ<sup>1</sup>**

**1. Введение. Хайдеггеровское «потрясение логики»**

В лекции летнего семестра 1934 года «Логика как вопрос о сущности языка» Хайдеггер говорит о «главной задаче», состоящей в том, чтобы «до основания потрясти логику». При этом он указывает, что «потрясение логики», «над которым мы работаем уже десять лет», «основано на изменении самого нашего бытия» [7, s. 11]. В лекции «Введение в метафизику», прочитанной годом позже, Хайдеггер настаивает на том, чтобы «перевернуть логику в ее основании» [5, s. 197]. Так к середине тридцатых годов Хайдеггер приходит к пониманию, что кардинальная ревизия западной мысли может быть проведена только в связи с деконструкцией ее «формальных» элементов, то есть в контексте деконструкции логики в том ее виде, в каком она возникла в философии Платона и Аристотеля. При этом Хайдеггер изначально уверен, что понимание логики, выводимое из обычного разделения на форму и материю, то есть на то, *как* мыслится и *что* мыслится, для философии, стремящейся понять логику исходя из бытия, невозможно. Соответственно «потрясение логики» должно быть истолковано как «потрясение» бытия. Критический разбор Хайдеггером логики, в том числе и особенно в контексте мышления «события», является ответом на это «потрясение» бытия.

Над «потрясением логики» философ, согласно его собственному заявлению, работает «в течение десяти лет», то есть после известной лекции зимнего семестра 1924/25 года о «Софисте» Платона. Это «потрясение» происходит в ходе «изменения самого нашего бытия». Оно представляет собой, как Хайдеггер говорит в другом месте, «потрясение человека» [8, s. 218]. Таким образом, оно есть момент общего исторического изменения, того исторического движения бытия, которое Хайдеггер называет «преодолением» или «превозмоганием метафизики». Если логика должна быть «потрясена» и «сорвана с петель», то это удастся в сфере тех представлений, где лучше всего начинать «потрясение», там, откуда и будет исходить это «срывание с петель». Речь о «потрясении» опирается на предпосылку смыслового горизонта понятия «*причины*» или даже «*источника*». Деструкция логики должна начинаться с ее «причины» или с ее «источника». Путь к «потрясению логики» есть основательное углубление логического понятия о *logos*'е вплоть до «изначального логоса», о чем Хайдеггер говорит в 1944 году [6, s. 185].

Чтобы осмыслить этот процесс, мы должны объяснить, что же мы

можем понимать под термином «логика». Только тогда, когда мы составим себе хотя бы общее представление о логике – так, как ее понимает Хайдеггер, – мы сможем уяснить, в чем смысл его деструкции. Затем мы могли бы составить представление о том, что Хайдеггер понимает под сущностью *логоса*. И в конце концов мы намерены пройти путем, которым Хайдеггер идет от своей лекции о «Софисте», где рассматривается аристотелевское понятие логики, до лекции о «Логике» лета 1934 года и далее до лекции о гераклитовском логосе лета 1944 года и сочинения «Логос», написанном в 1951 году.

## 2. «Логика» как философская наука

Итак, в первую очередь речь идет о том, чтобы составить себе представление об обычном понимании Хайдеггером сущности «логики». «Логика» говорит о *логосе*. *Логос*, понимаемый обычно как аристотелевский *lógos apophantikós*, выявляет, высказывает то, «какова вещь и как она себя ведет» [7, s. 1]. Логос есть высказывание о существующем, бытийственном.

Мы осуществляем «высказывание» не только в узком смысле звуковой артикуляции, но и в самом процессе *мышления*. Но мышление может быть истинным или ложным в зависимости от истинности или ложности его «высказывания». Определенные законы мышления регулируют его истинность или ложность. Чтобы мы знали, насколько правильно или неправильно было помыслено, существует «логика». «Логика» как «наука о *логосе*» [6, s. 213]<sup>2</sup> есть, таким образом, «составление формальной структуры мышления» и «установление его правил» [5, s. 129].

«Логика» «разлагает» мышление как «высказывание» на «основные элементы». Наряду с этим она указывает, как множество подобных элементов может быть правильно «сплетено» и «собрано». Она предлагает условия правильных заключений и правильных суждений. Тремя основополагающими правилами являются закон тождества, закон противоречия и закон достаточного основания [7, s. 10].

Тем не менее «логика» как философская «наука» не составляет собою всю философию. Издавна (см.: Секст Эмпирик, *Adversos Mathematicos*, кн. 7, § 16) ей были подчинены еще две «науки». Философия как целое разделяется на дисциплины «логика», «этика» и «физика» [7, s. 1ff]. Но если мы обратим внимание на то, что и в сфере этического, и в области естествознания необходимо должно осуществляться *мышление*, то обнаружится определенная приоритетность «логики» как «мышления о мышлении» [6, s. 216ff], которое не только осуществляется человеком спорадически, а в конечном итоге составляет его бытие.

Но и этим не исчерпывается смысл того, что понимается под «логикой». В повседневном мире есть «виды речи», которые не зря переносят научное понимание логики на явления повседневности. Так, «логичным» называется то, что «последовательно». Здесь имеется в виду не «наука» «логики», а «в большей степени мы подразумеваем последовательность некоего явления, положения, процесса» [6, s. 186ff]<sup>3</sup>. Таким образом, эта «последовательность» в повседневной практике есть как бы погруженный в обыденность модус научной «логики», при этом, конечно, не имеется в виду, что «логика» в ее научной сущности предшествует повседневной практике. «Индифферентная нормальная форма высказывания» «а есть b» является «главной чертой повседневного бытия», обусловленная его «неразличающим отношением к бытийственному как к собственно наличному» [4, s. 438]. В повседневной практике аргументирования «последовательность» может быть понята как нормализация научной «логики», но также и «логика» может быть представлена как формализация повседневных мыслительных актов. «Логика» формализует повседневный образ мыслей тем, что утверждает наличие «основания» у всего.

Между «логикой вещей» и «логикой мышления» существует, следовательно, взаимосвязь. Мышление и вещи «обращены друг в друга», «одно повторяется в другом», «одно притягивает к другому» [6, s. 196]. Эта «обращенность друг в друга» мысли и вещи кажется сама собой разумеющейся с точки зрения такого представления о мире, которое ориентировано на здравый смысл. Этот здравый смысл как «обращенность друг в друга» мысли и вещи действителен еще и тогда, когда страсти очевидно сбивают мир с толку. Во всемирно-историческом контексте «коварство рассудка» [2, s. 105] руководит самыми страстными поступками. «Обращенность друг в друга» мысли и вещи есть условие того, чтобы стало возможным известное «*все разумное [...] действительно, все действительное [...] разумно*» [1].

«Последовательным» считают мышление, которое может дать себе отчет в каждом своем отдельном шаге. Это мышление, которое имеет свои «основания». Мышление – не только философское мышление – есть *lógon didónai*, что значит, по Хайдеггеру, «показывать *логос*, основание, не только указывать на них, но и излагать, воспроизводить и передавать: дать возможность выявиться основанию, подоснове, самому дну» [3, s. 153]. Поскольку «логика» есть формализование «последовательности», она зависит от претензий мышления «обосновать» все существующее в его явлениях и отказать в существовании тому, что не имеет «основания». В дальнейшем я еще вернусь к разговору об этом аспекте логоса.

Когда человек необходимо *мыслит* как в вопросах этики, так и в сфере природного, тогда становится очевидным, что «логика» как

«мышление о мышлении» иначе относится к двум другим областям философии, чем они к ней. Ни этическое, ни физическое не имеют такого большого значения для «логики», в то время как «логика» формулирует правила мышления, которые действительны как в отношении этики, так и в отношении природы. Создается видимость, что «логика» имеет преимущества перед этикой и физикой. «Логика» представляется «наукой», которая в формальном смысле определяет правила, вообще и везде мыслит как *zôon lógon échon*, как *animal rationale*. Следовательно, «потрясение логики» связано с разрушением того положения, которое «логика» занимает в историческом отношении к «этике» и «физике».

### 3. «Изначальный логос»

Со времен Платона и Аристотеля западная логика возводит *логос* к *lógos apophantikós*, т.е. к речи. Здесь *логос* означает «высказывание» или «предложение». При этом *логос* понимается как форма, которая может быть использована правильно или неправильно. Если, например, отношения между подлежащим и сказуемым противоречивы, то *логос* или высказывание неверны. Соответствующая непротиворечивость гарантирует формальную правильность высказывания.

Но по Хайдеггеру, *логос* «изначально не речь». То есть не «высказывание» и не «предложение». Более того, Хайдеггер утверждает, что «слово», «в том, что оно означает, не имеет непосредственной связи с языком». Хайдеггеровское определение логоса напротив связано с его собирательным характером. Он пишет: «*Lego, legein*, на латыни *legere* – это то же слово, что и наше «собирать» (*lesen* – *O. K.*): собирать колосья, собирать дрова, сбор винограда, отбор» [5, s. 132]. Логос «собирает» существующее, сводит его вместе, «накапливает» его. Логос есть «собрание». Как и в немецком, Хайдеггер слышит в греческом *lógos* и действие, и предмет собирания. Логос собран как собрание. Логос есть «собирающая собранность, изначально собирающее» [5, s. 136].

Очевидно, что *lógos* и *phýsis*, то есть *логос* и совокупность существующего, связаны друг с другом тем, что *lógos* не может ни «собирать», ни «сводить вместе» ничего, что не имело бы отношения к *phýsis* существующего. На самом деле об этом говорит один из фрагментов Гераклита. Мы цитируем здесь решающий пассаж в том виде, в каком дает его Хайдеггер: «Существующим становится все *katà tòn lógon tónde*, в соответствии и благодаря этому *логосу*; в этом они (люди) подобны тем, которые решаются на что-либо, ничего не зная, хотя они и стараются понять, ни в подобных словах, ни в подобных делах, осуществленных мною; в то время как я делаю это, растолковывая все *katà phýsin* согласно бытию и разъясняя, как все обстоит» [5, s. 136]<sup>4</sup>. *Логос* соизмерим с *phýsis*, с бытием, вследствие и благодаря тому, что он может «собрать»

существующее. Эта соизмеримость заходит так далеко, что уже почти невозможно установить разницу между *lógos* и *phýsis*. И действительно Хайдеггер приходит к выводу, что «во Фрагменте 1 *katà tòn lógon* означает то же, что и *katà phýsin: lógos* и *phýsis* означают одно и то же» [5, s. 139]. Но если *lógos* и *phýsis* есть «одно и то же», то *lógos*, как и *phýsis*, есть имя для бытия. Так Хайдеггер и характеризует *lógos*, когда говорит: «Существующее, точно и ясно выраженное, собрано в самом себе самим собою и сохраняется в таком собрании» [5, s. 139]. Мысль о том, что *логос* и есть собственно бытие, имеет решающее значение в последнем подробном хайдеггеровском исследовании Гераклита, а именно в той самой лекции лета 1944 года, которая может считаться весьма дискуссионным итогом не только хайдеггеровских изложений Гераклита.

Если *логос* «собирает» бытие как «отношение» (так это названо в лекции 1934 года об Аристотеле), тогда следует спросить, каким образом он это делает. «Собирание», осуществляемое *логосом*, никогда не имеет характера «простого соединения и нагромождения». *Логос* удерживает существующее как нечто «разбегающееся и противоборствующее» «на уровне самого высочайшего его напряжения» [5, s. 142]. В этом определении Хайдеггера чувствуется не только влияние гераклитовского фрагмента о *harmonía*, но и Фрагмента 53, где речь идет о *pólemos*, разделяющем богов и людей, рабов и свободных. По Хайдеггеру *pólemos* – это «противоречие», которое «создает» единое «собрание» *логоса*. Как *phýsis* и *lógos* есть «одно и то же», так же и *pólemos* и *lógos* [5, s. 66]. Из заботящегося о единстве «собираания» и «собрания» *логоса* возникает внутренне дифференцированное единство. И если в своей лекции об Аристотеле 1931 года Хайдеггер называл *логос* «регулирующей структурой», то теперь он может характеризовать его как «господствующий закон существующего в целом» [5, s. 186]. «Собирание» и «собрание» *логоса* соединяет раздельное и удерживает его в соответствующем внутренне дифференцированном единстве.

Сведение «логики» к ее «основанию» или «истоку» достигло своей цели. Изначальное понимание *логоса* демонстрирует сам факт и степень его укорененности в бытии. *Lógos* и *phýsis* есть «одно и то же». Это «тождество» *lógos* и *phýsis*, «собирающего единства» и бытия должно быть понято как внутренне дифференцированное<sup>5</sup>. Это дифференцирование делает возможными основополагающие отношения, которые должны быть поняты как основные отношения бытия и поэтому являются отношениями самости. Только когда идентичное воспринимается как внутренне дифференцированное, а дифференцированное – как идентичное, бытие вообще может быть понято как историческое явление. Если бы бытие было монолитным недифференцированным единством, то не могло бы быть никаких

исторических движений, никакого изменения и никаких переломов. Разработка этой исторической структуры «бытия» стала главным достижением хайдеггеровского «событийного» мышления.

Таким историческим явлением бытия является уже упомянутое «изменение *phýsis* и *lógos*» как «отпадение от первоначального начала». Хайдеггер описывает этот процесс следующим образом: «Изначально *логос есть* соби́рание событий несокрытости, он укоренен в ней и служит ей. Теперь же *логос*, поня́тый как высказывание, становится средоточием правды в смысле правильности» [5, s. 194]. *Логос* сам есть «событие несокрытости», *phýsis* как *alétheia*, но в то же время может быть «укоренен в ней», поскольку бытие является внутренне дифференцированным историческим явлением. *Логос* изымается из внутренне дифференцированной структуры отношений бытия, в структурировании которых он принял решающее участие как «господствующий закон» и «собирающее единство», и изолируется как «высказывание». Если изначально он «обосновывал» в целом внутренне различное бытие в «событии несокрытости», то «теперь», в истории метафизики, начатой Платоном и Аристотелем, он оторван от своей «основы» и сам представлен как «основа» правды в смысле правильного высказывания. *Lógos* превращается в *lógos apophantikós*, а затем и в *légein tí katà tinós* (сказать что-то относительно чего-то) и наконец в *kategoría*. [5, s. 196].

Решающие шаги к пониманию «изначального логоса» Хайдеггер делает как в своей лекции летнего семестра 1944 года, озаглавленной «Логика. Учение Гераклита о Логосе», так и в своем сочинении «Логос» 1951 года. В подробных интерпретациях гераклитовских фрагментов 45 и 50 Хайдеггер развивает следующую мысль: «возвращение» «логики» к ее «основам», «потрясение логики» с целью освобождения «изначального логоса» отбрасывает определение *логоса* как *légei tí katà tinós* и как *lógos apophantikós*. Это «возвращение» показывает, что «собирающий» *lógos*, *hén pánta* и *alétheia* суть «то же самое» или «единственная самостная сущность бытия».

#### 4. Логос и «правда бытия»

После такого *tour de force* по хайдеггеровским исследованиям западного логоса мы должны вновь вернуться к его мысли о «потрясении логики». Для этого послушаем еще раз мнение Хайдеггера, высказанное во «Введении в метафизику»: «Изначально *логос есть* соби́рание событий несокрытости, он укоренен в ней и служит ей. Теперь же *логос*, поня́тый как высказывание, становится средоточием правды в смысле правильности» [5, s. 194]. «Изначальный логос» сам есть «событие несокрытости». Таким образом, «основанием» *логоса* является событие, которое само идентично *логосу*. Если *логос* сам есть бытие, то он не может

тогда продемонстрировать никакой другой «основы» кроме бытия, которым он сам и является. Это невозможно для него потому, что у бытия нет никакой другой «основы», кроме него самого.

Напротив, в основе повествовательного мышления, в *lógon didónai*, мышление стремится соответствовать «последовательности» существующего или устроить существующее в соответствии с «последовательностью», а значит постоянно выводить «основания» из других «оснований». «Последовательность» все новых «оснований» есть первый критерий обоснованности. Здесь следовало бы спросить, в какой мере выбор «последовательности» как первого критерия обоснованности может быть сам обоснован.

Если «основанием» *логоса* является сам *логос*, то никак не может быть «обосновано», почему «последовательность» должна быть первым критерием *логоса*. Но таким образом «логика», ориентированная на критерий «последовательности», приходит в замешательство: она не может «обосновать» себя и вынуждена подчиниться в большей или меньшей степени простому утверждению, а не «последовательному “измерению”». «Логика», считающая себя формализированием мышления, не может обосновать свой главный критерий своими собственными средствами. Следует вспомнить, что платоновским измерением *lógon didónai* является не форма, а само благо.

Странная мысль, что *логос* есть свое собственное «основание», приводит, в конце концов, к крайней границе рассуждений. Если *логос* является собственным «основанием», то базирующееся на *логосе* мышление, отвечая на вопрос о своем «основании», может указать лишь само на себя. Оно не может «обосновать», почему мышление может быть и должно быть «обосновывающим». Так мышление узнает, что оно не в состоянии мотивировать даже свой критерий «последовательности». В своих Фрайбургских докладах 1957 года Хайдеггер пишет: «Между тем настало время спросить, может ли мышление прийти к своей измеримой *логосам* сущности, к обоснованию, если его все время будут связывать с основаниями. Пока это происходит, мышление вынуждено даже принять как измерение свою собственную сущность, обоснование, но ни сам факт этого, ни эту меру оно не может осмыслить» [3, s. 154]. Мышление не в состоянии понять ни «основания» этого «измерения» или «меры», ни происхождения собственного «измерения», пока оно остается в игровом поле критерия «последовательности» «основания».

Таким образом, мышление должно признать, что оно не может «обосновать» себя из самого себя. Оно должно прийти к мысли, что оно имеет, как говорит Хайдеггер, «сущностную связь с без-основностью» [3, s. 154]. Эта «без-основность» раскрывается в хайдеггеровском наблюдении, что «основание» *логоса* и сам *логос* могут быть поняты как

«несокрытость». Так мышление оказывается связанным с чем-то первичным, причем оно не может документально засвидетельствовать то, с чем оно связано, как *fundamentum absolutum inconcussum*. Поэтому «потрясение логики», с одной стороны, есть разрушение уверенности «логики», что она может «обосновать» саму себя, а с другой стороны – это разрушение никоим образом не свидетельствует о том, что мышление сдалось на милость безмерности. Как раз напротив.

В тех же самых Фрайбургских докладах Хайдеггер пишет: «Современное гигантское наступление бесконечных расчетов в технике, индустрии, экономике и политике свидетельствует о власти мышления, одержимого логикой *logos* в такой степени, что это почти граничит с безумием» [3, s. 156]. «Власть» «логики» как *ratio*, «власть» мышления, ориентированного исключительно на критерий «последовательности», утверждается в своей функциональности, в своих глобальных успехах. Утверждение «последовательности» как первого критерия мышления открывает специфический способ овладения миром. То, что теперь мышление уже не вспоминает о своем начале в «изначальном логосе», то, что мышление оказывается недостаточным, чтобы обосновать себя из себя самого, – это теперь не только не мешает, но, наоборот, может, кажется, даже окрылить. Но напротив, только мышление, обратившееся к своей «мере» и узнавшее, что его «измерение» и оно само являются неким «даром» из других горизонтов, могло бы быть также и этически преобразованным мышлением. Оно не абсолютизировало бы критерий «последовательности», а рассматривало бы себя только как *одну* из собственных возможностей. Так «потрясение логики» стало бы «потрясением человека»<sup>6</sup> – не «потрясением» насилем или принуждением, а освобождением к новому мышлению по ту сторону насилия и принуждения. «Без-основность» же, над которой разыгрывается такое «потрясение», есть, по Хайдеггеру, не что иное, как «правда бытия».

#### Примечания

<sup>1</sup> Предлагаемая статья является продолжением моей предыдущей статьи «Молчание, слушание, тишина. Предварительные замечания о соотношении истины и языка у Хайдеггера» (Δοξα / Докса.– Вип. 6. Мова, текст, культура.– Одеса, 2004.– С. 359–369).

<sup>2</sup> «Что есть “логика”? Она есть *epistème logiké* – наука о *lógos*’е и о том, что имеет отношение к *lógos*’у». Ср. в современных исследованиях: Ivo de Gennaro, *Logos – Heidegger liest Heraklit*. Duncker & Humblot, Berlin 2001 (= Philosophische Schriften. Bd. 42), а также: J.-F. Courtine, „Vom Logos zur Sprache“, in: *Die erscheinende Welt*. Festschrift für Klaus Held, hg. von Heinrich Hüni und Peter Trawny, Duncker & Humblot, Berlin 2002.

<sup>3</sup> Ср. также: Martin Heidegger / Eugen Fink, *Heraklit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1970, S. 197: «Хайдеггер: давайте остановимся наконец на том, что означает “логично” в обычном смысле, то есть для человека с улицы. Собеседник: Это значит что-то вроде “убедительно само по себе”».

<sup>4</sup> Хайдеггер ссылается здесь на гераклитовский фрагмент 1 (Фрагменты Гераклита обычно цитируются по: Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Berlin<sup>4</sup>1922). Более поздний перевод Хайдеггера гласит: «[...] но поскольку все всегда происходит в соответствии с *lógos* 'ом, которым я изъясняюсь, вы схожи все же с людьми неопытными, когда пытаетесь разобраться в этих словах и делах, изложенных мною, в то время как я различаю все по его сущности и говорю так, как и обстоят дела» [9, s. 273].

<sup>5</sup> «Поскольку бытие есть *lógos*, *harmonía*, *alétheia*, *phýsis*, *phainesthai*, поэтому оно неохотно являет себя» [5, s. 142]. Эта мысль также может быть понята только тогда, когда мы вспомним, что «различие между бытием и существующим, бытийственным» есть как раз абсолютно изначальное различие для дифференций.

<sup>6</sup> Ср.: Heidegger, *Über den Anfang*, GA 70, S. 101: «Потрясение *сущности* исторического человека началось».

1. Hegel G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*, Hrsg. von Eduard Gans.– Berlin<sup>3</sup>,1854.
2. Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*.– Bd. 1. *Die Vernunft in der Geschichte*, hg. von J. Hoffmeister.– Hamburg<sup>6</sup>:Felix Meiner, 1994.
3. Heidegger M. *Bremer und Freiburger Vorträge. 1. Einblick in das was ist 2. Grundsätze des Denkens*, GA 79, hg. von Petra Jaeger.– Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
4. Heidegger M. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, GA 29/30, hg. von F.-W. von Herrmann.– Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
5. Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, hg. von Petra Jaeger.– Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1983.
6. Heidegger M. *Heraklit. 1. Der Anfang des Abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, GA 55, hg. von Manfred S. Frings.– Frankfurt am Main<sup>2</sup>:Vittorio Klostermann, 1987.
7. Heidegger M. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, GA 38, hg. von Günther Seibold.–, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998.
8. Heidegger M. „Logos (Heraklit, Fragment 50)“; in: Heidegger., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7, hg. von F.-W. von Herrmann.– Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2000.
9. Heidegger M. *Seminare*, GA 15, hg. von Curd Ochswadt.–, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1986.

## З М І С Т

### Розділ 1. ДАВНЬОГРЕЦЬКА ФІЛОСОФІЯ ТА КУЛЬТУРА

<b>Афанасьев А.</b> Парадигмы и древнегреческий космос .....	8
<b>Ополев В.</b> Парадигма оптимальности: античные истоки .....	16
<b>Погорелов О.</b> Об истоке рациональности греческой философии .....	23
<b>Кравчик А.</b> Линия Анаксагора и голографическая теория внеучного знания .....	32
<b>Тихеев Ю.</b> Рождение античного рационализма: ранняя физика .....	40
<b>Мельников С.</b> «Логос» (λόγος) и «нус» (νοῦς) в античной философской традиции (несколько наблюдений) .....	49
<b>Помогаев Н.</b> Онтология времени в древнегреческой философии (от Гераклита до Аристотеля) .....	56
<b>Рабокоровка А.</b> Роль внутренней формы в философско-лингвистической концепции Платона .....	65
<b>Даренский В.</b> Миф об Эдипе в контексте «философии диалога» .....	74
<b>Кухарук Т.</b> Функции игры в философии Гераклита .....	84
<b>Колесник О.</b> Символіка зброї в давньогрецькій міфології .....	94
<b>Михайлюк А.</b> Александр и Аристотель: империя против демократии .....	102
<b>Мисюн А.</b> От Олимпии к театру: поиски новых социальных регуляторов классической эпохи .....	110
<b>Палатников Г.</b> Понтийские медитации .....	119

### Розділ 2. ГРЕЦЬКІ ОСНОВИ СВІТОВОЇ КУЛЬТУРИ

<b>Секундант С.</b> Аристотель и протестантская метафизика XVII века .....	130
<b>Паткуль А.</b> Начало философской истории: греки, Гегель, Хайдеггер .....	141
<b>Райхерт К.</b> Проблема перевода изречения Анаксимандра как проблема реконструкции архаичной картины мира .....	150
<b>Иванова-Георгиевская Н.</b> Феноменология Э. Гуссерля в свете учения Платона о роли созерцания разума в познании .....	160
<b>Голуб І.</b> Час як філософська проблема: від платонізму до феноменології .....	171
<b>Мухутдинов О.</b> Понятия <i>κοινωνία</i> и <i>miteinandersein</i> у Аристотеля и Хайдеггера .....	178
<b>Коначева С.</b> «Нигилизм» философского и богословского апофатизма: интерпретация философии Хайдеггера в работах Х. Яннараса .....	185
<b>Левченко В.</b> Тело и Эрос: античные истоки философии Христоса Яннараса .....	195
<b>Плющева М.</b> Трансформація поняття гри від античності до сучасності. Обумовленість гри тілесністю та мовою .....	203

<b>Малышкин Е.</b> Нрав как память и как машина: Аристотель и Гваттари .....	212
<b>Худенко А.</b> Граница – конституция места диалога .....	220
<b>Фурс В.</b> Динамическая концепция социального в философии К. Касториадиса .....	227
<b>Королькова О.</b> Блеск и трагедия Елены в зеркале культуры .....	239
<b>Шевцов С.</b> Философия неархаизма .....	248

### Розділ 3. РЕЦЕПЦІЯ АНТИЧНОСТІ ВІТЧИЗНЯНОЮ КУЛЬТУРОЮ

<b>Кашуба М.</b> Ідеї гедонізму в етиці Києво-Могилянської академії .....	259
<b>Черноусов Р.</b> Платон в творчестве Владимира Соловьева .....	269
<b>Панков А.</b> Философия Платона и философия всеединства: проблема преемственности и взаимосвязи .....	277
<b>Шиян А.</b> Шпет как платоник .....	286
<b>Кирилюк О.</b> Універсально-культурні аспекти деяких давньогрецьких старожитностей: семіотика міста в світлі концепції “метафор первісної свідомості” Ольги Фрейденберг .....	295
<b>Голубович И.</b> Сергей Аверинцев и античная биография (проблемы современной интерпретации жанра) .....	303
<b>Соболевская Е.</b> Искусство – художник – жизнь (развитие античной традиции в культуре Серебряного века) .....	311
<b>Баканурский А., Билык А.</b> Софокл в сценической интерпретации Леся Курбаса .....	320

### Розділ 4. ПЕРЕКЛАДИ

<b>Вишке М.</b> Современность и античность. О толковании Сократа Фридрихом Ницше (пер. с нем. <i>О. Корольковой</i> ) .....	329
<b>Травни П.</b> «Изначальный логос». Заметки к хайдеггеровской деструкции послеплатоновской логики (пер. с нем. <i>О. Корольковой</i> ) .....	337

## CONTENTS

### Section 1. ANCIENT GREEK PHILOSOPHY AND CULTURE

<b>Afanasiev A.</b> Paradigms and Ancient Greek Cosmos .....	8
<b>Opolev V.</b> Paradigms of Optimality: Antique Origins .....	16
<b>Pogorelov O.</b> On the Source of Greek Philosophy Rationality .....	23
<b>Kravchik A.</b> The Line of Anaxagoras and Holographic Theory of Nonscientific Knowledge .....	32
<b>Tykheyev U.</b> Appearance of Antique Rationalism: Early Physics .....	40
<b>Melnikov S.</b> “Logos” (λόγος) and “Noûs” (νοῦς) in Antique Philosophical Tradition (Some Investigations) .....	49
<b>Pomogayev N.</b> Ontology of Time in Ancient Greek Philosophy (from Heraclitus to Aristotle) .....	56
<b>Rabokorovka A.</b> The Role of Inner Form in Philosophical Linguistic Conception of Plato .....	65
<b>Darensky V.</b> The Oedipus Myth in the Context of “Philosophy of Dialogue” .....	74
<b>Kukharuk T.</b> The Function of Game in Heraclitus’ Philosophy .....	84
<b>Kolesnik O.</b> The Weapon Symbolics in Ancient Greek Mythology .....	94
<b>Mikhaylyuk A.</b> Alexander and Aristotle: Empire vs Democracy .....	102
<b>Misyun A.</b> From Olimpia to Theatre: The Search for New Social Regulators of Classic Epoch .....	110
<b>Palatnikov G.</b> Pontian Meditations .....	119

### Section 2. THE GREEK FOUNDATIONS OF WORLD CULTURE

<b>Sekundant S.</b> Aristotle and Metaphysical Tradition of the XVIIth Century .....	130
<b>Patkul A.</b> The Beginning of Philosophical History: the Greeks, Hegel, Heidegger .....	141
<b>Reichert K.</b> The Problem of Translation of Anaximander’s Proposition as the problem of Reconstruction of Archaic World Picture .....	150
<b>Ivanova-Georgievskaya N.</b> Phenomenology of Husserl as the Background of Plato’s Conception of the Role of Rational Contemplation in Cognitive Process .....	160
<b>Golub I.</b> Time as Philosophical Problem: from Platonism to Phenomenology .....	171
<b>Mukhutdinov O.</b> The Concepts of <i>κοινωνία</i> and Miteinandersein of Aristotle and Heidegger .....	178
<b>Konacheva S.</b> “Nihilism” of Philosophical and Theological Apophatism: Interpretation of Heidegger’s Philosophy in C. Yannaras Works .....	185
<b>Levchenko V.</b> Body and Eros: The Antique Sources of Christos Yannaras’ Philosophy .....	195

<b>Plyuscheva M.</b> Transformation of Game Concept from Antique to Contemporary Time. Determination of Concept of Body and of Language .....	203
<b>Malyshkin Y.</b> Morality as Memory and as Machine: Aristotle and Guattari .....	212
<b>Khudenko A.</b> Border as the Constitution of Dialogue Position .....	220
<b>Furs V.</b> Dynamic Conception of the Social in C. Castoriadis' Philosophy .....	227
<b>Korolkova O.</b> The Shine and Tragedy of Helen in the Mirror Culture .....	239
<b>Shevtsov S.</b> Philosophy of Nearchaism .....	248

### **Section 3. ADAPTATION OF ANTIQUITY BY DOMESTIC CULTURE**

<b>Kashuba M.</b> Ideas of Hedonism in Kiev Mohila Academy Ethics .....	259
<b>Chernousov R.</b> Plato in the works of Vladimir Solovyov .....	269
<b>Pankov A.</b> Plato's Philosophy and All-Unity Philosophy: Problem of Heredity and Connections .....	277
<b>Shiyan A.</b> Shpet as Plato's Follower .....	286
<b>Kiriliuk O.</b> Universal Cultural Aspects of Some Antique Greek Heritage: Semiotics of the City as Reflected in the Conception of "Trops of Initial Consciousness" of Olga Freidenberg .....	295
<b>Golubovich I.</b> Sergey Averintsev and Antique Biography (Problems of Contemporary Interpretation of Genre) .....	303
<b>Sobolevskaya E.</b> Art–Artist–Life (Development of Antique Tradition in The Silver Age Culture) .....	311
<b>Bakanurskiy A., Bilyk A.</b> Sophocles in Theatrical Interpretation of Les Kurbas .....	320

### **Section 4. TRANSLATIONS**

<b>Wischke M.</b> Moderne und Antike. Über Nietzsches Sokrates-Deutung (translated from German by <b>Korolkova O.</b> ) .....	329
<b>Trawny P.</b> Der "ursprüngliche lógos" Anmerkungen zu Heideggers Destruktion der Logik seit Platon (translated from German by <b>Korolkova O.</b> ) .....	337

## НАУКОВЕ ВИДАННЯ

Δόξα / Докса. *Збірник наукових праць з філософії та філології*. Вип. 8. *Грецька традиція в сучасній культурі*. – Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2005. – 3 с.

Це видання – восьмий випуск збірника наукових праць з філософії та філології, присвячений різним проблемам давньогрецької культури, мистецтва та філософії, а також їх рецепції в світовій та вітчизняній культурі.

Для фахівців з філософії та філології, аспірантів і студентів-гуманітаріїв і широкого кола читачів.

Δόξα / Doxa. *Collected Scientific Articles on the Philosophy and the Philology*. I. 8. *Greek Tradition in Modern Culture*. – Odessa: ONU, 2005. – 3 p.

This edition is the eighth issue of the collected scientific articles on the philosophy and the philology devoted to various problems of the ancient Greek culture, art and philosophy and their place in the world and native culture.

For philosophers, philologists, students on the humanities and wide circle of readers.

УДК 13:82.01  
801:82.01

Д 63  
ББК 87я43  
80я43

Комп'ютерна верстка та оригінал-макет – В. Л. Левченко  
Обкладинка – *Геракл і немейський лев*. Деталь кіліка (бл. 550-540 рр. до н.е.) з Державного Ермітажу (С.-Петербург, Росія)

Свідоцтво Держкомінформу України серія КВ № 6910 від 30.01.2003 р.

Адреса редакції – вул. Дворянська, 2,  
Одеський національний університет ім. І. І. Мечникова,  
філологічний факультет, Одеса, 65026, Україна; e-mail: nelly@paso.net

Підписано до друку 5.10.2005 р.  
Формат 60\*84/16. Папір офсетний. Гарнітура Times New Roman.  
Друк офсетний. Обліково-видавн. арк. 26,5.  
Тираж 300 екз.

Друкарня Тов. “Лерадрук”, вул. Леніна, 44, Роздільна, 67400.