

# АНАТОЛИЙ АХУТИН

## ТЯЖБА О БЫТИИ

СБОРНИК ФИЛОСОФСКИХ РАБОТ  
МОСКВА  
РУССКОЕ ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО  
1997  
БИБЛИОТЕКА ЖУРНАЛА "ЛОГОС"

Издание осуществлено при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) проект: 96-03-16082

Издатель *В.Анашвили* Оформление *А. Бондаренко*

Ахутин А.В.

Тяжба о бытии. —М.: "Русское феноменологическое общество, 1996. - 304с.

ISBN 5-7333-0474-X

© Русское феноменологическое общество, 1996

### ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие 9

Дело философии 16

Часть I. Споры европейской культуры

Эпический исход 72

Открытие сознания. Древнегреческая трагедия и философия 117

Афины и Иерусалим 161

Новация Коперника и коперниканская революция 181

Часть II. XX век: к онтологии спорности

София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики 244

О втором измерении мышления. Л. Шестов и философия 272

На полях "Я и Ты" 284

είδέναι χρή τον πόλεμον έόντα ξυνόν,  
καί δίκην έριν, και γινόμενα  
πάντα κατ' εριν και χρεών  
*Heracl. DK B80*

[*Ведать должно, что общее* <все сущее как сообщество, то, в чем все сообщено друг другу и в чем все и каждое сообща пребывают> — *схватка-состязание* <все в целом охвачено, схвачено схваткой>, *и правосудие* — *тяжба-соперничество, и все существующее существует из соперничества и по <взаимности> задолженности*]

...κατά σμικρόν γαρ προϊόντες λελήθαμεν άμφοτέρον είς το μέσον πεπτωκότες, και αν μη πη αμυνόμενοι διαφύγωμεν, δ'ικην δώσομεν ώσπερ οί εν ταίς παλαίστροις δια γραμμής παίζοντες, όταν υπ' άμφοτέρων ληφθέντες έλκονται είς ταναντία  
*Plato. Theaet. 18 IA*

[...понемногу продвигаясь вперед, мы незаметно оказались на середине между теми и другими и если не сумеем спастись бегством, то поплатимся тем, что нас, как во время игры в палестре, схватят и начнут тянуть в разные стороны — кто перетянет через среднюю черту.  
(Пер. Т.В. Васильевой)]

Και μη εν οική γε εν αύτοίς οίον γιγαντομαχία τις είναι δια την άμφισβήτησιν περί της ουσίας προς αλλήλους  
*Plato. Soph. 246A*

[У них, кажется, происходит некая борьба гигантов из-за расхождения друг с другом во мнениях о сути бытия]

S'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse, je le vante; et le contredis toujours, jusqu'a ce qu'il comprenne qu'il est im monstre incomprehensible.  
*B. Pascal*

[Если он превозносится, я унижаю его; если он унижается, я превозношу его; и противоречу ему всегда, пока он не поймет, что он — непостижимое чудовище.]

Mais comme la Raison est im don de Dieu, aussi-bien que la Foi, leur combat feroit combatre Dieu contre Dieu...  
*G. Leibnitz. Theodic. I. 39.*

[Но поскольку разум есть такой же дар Божий, как и вера, то их борьба заставила бы Бога бороться с самим собой...]

"...Diese <die Vernunft>, die doch den obersten Gerichtshof über alle Streitigkeiten vorstellt, mit sich selbst in Streit geraten soll". "Man kann die Kritik der reinen Vernunft als den wahren Gerihtshof für alle Streitigkeiten derseibm ansehen <...> Ohne dieselbe ist die Vmunft gleichsam im stände der Natur und kann ihre Behauptungen und Ansprüche nich anders geltend machen oder sichern, als durch Krieg. Die Kritik dagegen, welche alle Entscheidungen aus der Grundregeln ihrer eigenen Einsetzung bestimmt... verschaff uns die Ruhe aines gesetzlichen Zustandes, in welchem wir unsere Streitigkeit nich anders führen sollen, als durch P r o z e ß".  
*/ Kant*

["Он <разум>, который ведь стоит в качестве высшей судебной инстанции над всеми своими спорами, вынужден впадать в спор с самим собой". "Критику чистого разума можно считать настоящей судебной инстанцией для всех его споров <...> Без нее разум находится как бы в естественном состоянии и не может

выдвигать или защищать свои утверждения и претензии иначе, чем посредством войны. Напротив, критика, черпающая все решения из основных правил его собственного устава ... доставляет нам покой правового состояния, при котором мы не можем вести наши тяжбы иначе, чем в форме процесс а"]

"Wenn wir nach der Aufgabe des Denkens fragen, dann heißt dies im Gesichtskreis der Philosophie: dasjenige bestimmen, was das Denken angeht, was für das Denken noch strittig, der Streitfall ist."

"Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens"

*M. Heidegger*

["Если мы задаемся вопросом о задаче мышления, то в кругозоре философии это означает: определить то, что задевает мышление, что для него еще спорно, подлежит суду".

"В таком случае задачей мышления была бы выдача всего предшествующего мышления на суд мышления"]

ПРЕДИСЛОВИЕ

Работы, собранные здесь, складывались в разные времена (самая ранняя относится к 1976 г.) в разных замыслах и по разным поводам. Тем не менее мне показалось возможным составить из них тематически связную книгу. Речь в отобранных статьях идет о самых разных предметах, об эпосе Гомера, коперниканской революции или философии Л. Шестова, но все они более или менее явно и осознанно пытаются с разных сторон, эпизодически, фрагментарно уяснить одну мысль собственно философского характера, — мысль, давно уже подспудно определявшую и выбор конкретной темы, и характер ее разработки. Во многом эта внутренняя связность объясняется тем, что мне повезло все это время участвовать в серьезной школе философской и культурологической работы на семинаре В.С.Библера и проникнуться идеями его онто-логической диалогической. Поэтому, найдись читатель, которого наши сюжеты займут настолько, что он пожелает ближе ознакомиться с их философскими предположениями, ему можно обратиться к книге В.С.Библера "От наукоучения к логике культуры" (М.1991). Но сколь бы автор ни был расположен к этим предположениям, как бы ни пытался положиться на них, располагает он, однако, только тем, что ему довелось — если довелось — уразуметь, а уразуметь что бы то ни было нельзя иначе, чем по-своему, самому, в одиночку, на собственный страх и риск. Так что вся ответственность за сказанное лежит на авторе, на мне, а некоего "диалогизма" вообще на свете не существует. Упомяну же для сведения воображаемого читателя и свои книги — "История принципов физического эксперимента" (М. 1976) и «'Фюсис' и 'Натура'. Понятие 'Природа' в античности и в новое время» (М. 1989).

Как бы там ни было, есть некая ведущая тема, присутствие которой и позволяет распознать в сборнике разнородных очерков композицию цельной книги. Тема эта дала название книге: "Тяжба о бытии". Было бы вернее — "Тяжба бытия", но такое название обязывало бы погрузиться в самые дебри философской онто-логической, а мы здесь хорошо если на подступах к ней... Чтобы читатель с самого начала имел в руках концы связующих эти фрагменты нитей (или же со спокойной совестью мог отложить книгу в сторону), попробую здесь вкратце, в форме утверждений, поневоле голословных, выразить суть этой темы: что она имеет сказать, чему противоречит, к чему клонит. 1. Одно из первых речений

европейской мысли, речение Гераклита „J (см. первый эпитаф к книге) утверждает: то, чем и в чем все сущее <sup>1</sup>

9

*сообщено* друг другу (друг с другом), тот общий всему существующему <sup>1</sup> му *логос-космос* (строй), внимание которому дает разумение, есть *полемос*: сражение — распря — спор — суд: тяжба бытия, которая обнимает, стягивает, сопрягает, схватывает сущее союзом всеобщей схватки, распри и нужды (друг в друге). *Полемический логос*, предельно сопрягая сущее воедино, сводя сущее *лицом к лицу*, доводит каждое сущее до его собственных пределов и собственной беспредельности, приводит его в собственное бытие.

Разумеется, образ всеобщего сражения, в котором разражается или (мягче говоря) выражается собственное бытие каждого (божественного и человеческого, свободного и рабского, стихийного и мерного) есть только образ, причем глубоко античный. Но вместе с тем речение Гераклита это вовсе не только черепок из раскопок греческой словесности (не то — что нам Гекуба?!), тем более не симптом какого-то мистического умонастроения (скажем, дионисийского) и не тезис некой умышленной доктрины (скажем, диалек-

• тического всеединства). Оно не обронено меланхоликом, не возведено тайновидцем, не выдуманно автором "учения", — оно вынуждено (*χρή*) самим умом, вынуждено той же необходимостью, что держит в оковах парменидово бытие, втягивает платоновскую идею бытия в полемику с самой собой ("Парменид"),... — которая стягивает всю историю философии в тяжбу — или пир — *умов о бытии*. Здесь сказывается сама загадка бытия, бытие как загадка, его <sup>а</sup>гадан-ность (а не данность).

Такова формальная идея, сверхзадача, далекий (и, соглашусь, темный) онтологический горизонт собранных здесь работ совершенно, впрочем, иного жанра.

2. Первый раздел сборника образуют работы, в которых разбираются некоторые эпизоды из истории европейской культуры (гомеровский эпос, греческая трагедия, евангельское "слово") и науки (коперниканская революция). Эпизоды эти, однако, не случайны. Все они так или иначе относятся к эпохальным рубежам, рубежам не в хронологическом, а в культурном смысле.

Рассматриваются те произведения, в которых историческая эпоха обретает цельное и универсальное — т.е. *культурное* — самосознание. Эти произведения позволяют распознать за номинальными рубриками: "античность", "средневековье", "новое время" — реальные исторические индивидуации, особые формы всякий раз полного — бытийного — самоопределения исторического существования человека. Эти-то формы мы и называем культурами.

Произведения, о которых идет речь, мы рассматриваем, стало быть, не как "продукты", "исторические свидетельства" или "вклады в сокровищницу", а как *смысловые события*. Культура сказывается в них как смысловой персонаж исторической драмы, который сам определяет себя, обособляет среди других, перед лицом других

— существующих или только возможных, — сам проводит рубежи,

10

границы, пределы, осмысляет их — и входит тем самым в глубокую полемику со своим собственным прошлым, с окружающим миром (как, например, христианство находило свои слова, отстраняясь от мудрости эллинов и мессианских ожиданий иудеев). Входит в полемику, а значит вынуждает и этот ("варварский", архаический, древний, ветхий, иной...) мир осознать, уяснить себя

в ответ, осмыслить *свой* образ мира и образ мысли, т.е. радикально — культурно — измениться.

Миф после Гомера есть гомеровский миф, равно как и миф, и сам эпос после трагического театра воспринимаются как потенциальные трагедии. А мифо-логия символических толкований дело столь же далекое от архаического мифа, как, скажем, греческая "физика" в курсе "история науки" (или натурфилософия в курсе истории философии) от того, чем занимались греческие "физиологи". Так культура, определяя себя, соопределяет вместе с собой и все иное, — соопределяет, т.е. вводит внутрь себя. Впрочем, вернее будет, пожалуй, сказать, что этот спор, это упорство духовного противления не столько чему-то во вне, сколько самому себе, и есть само начало культуры.

3. Привычная схема развития (например: от мифа к логосу), — мешает заметить двусторонность этого движения. Так, замечаем мы, миф в контексте логоса, в ответ ему, в споре с ним тоже развивается, изменяя, разумеется, при этом свой образ и статус. Есть образ мифа, уходящий в прошлое. Другим — трагическим — образом миф врывается в средоточие настоящего, врывается там, где сама трагедия врывается в глубинные пласты мифа и взрывает его изнутри. Но и в том, что маячит на горизонте логически разборчивого и сосредоточенного в себе ума, мы вновь различим черты мифа. Внутренняя полемичность (а то и буквальная распря) эллинского *логоса* классической эпохи это полемика логоса с самим собой: полемика логоса, стремящегося к завершенности мифа, с логосом же, мифу противоборствующим. Причем в противоречии с просветительской схемой (пусть даже в глубочайшей — гегелевской — форме) развитие античной культуры завершается именно великолепным возвращением к мифу (к мифо-логосу), так что, глядя на античность с этой точки закатного возврата к началам, кажется оправданным видеть во всей античности скорее уж "символизм и мифологию", чем "рационализм и науку". Нынче поэтому приходится снова вспоминать, почему и в каком смысле искусство это не миф, трагедия не мистерия, а философия — не мудрость посвященных, почему гомеровский эпос подобен *исходу* из плена мифа, а трагедия открывает бездну в средоточии самого мифа. Словом, если не рассыпать единый "логос" культуры по рубрикам библиотечных каталогов, не лишать ее единой памяти, растягивая по разным периодам, этапам, временам, — если попытаться собрать воедино, схватить как целое, неделимое, как одно-временное то

11

смысловое — и потому навсегда общезначимое — событие, которое именуется, например, античной культурой (событие, раскатившееся по всей средиземноморской ойкумене и на тысячу лет), — тогда все эти "времена" и "сферы" будут сведены лицом к лицу, тогда мы, возможно, расслышим в средоточии культуры тот внутренний "поле-мос", который, собственно, впервые и складывает *т. материала* культуры ее *субстанциальную форму*. Только потому, что *другое* всегда уже [ допущено допущением спорности, культура (культивирование *другого*) и есть та форма, в которой историческая эпоха продолжает присутствовать в историческом бытии. Говоря о "спорах европейской культуры", я готов расслышать совсем иной смысл в самом слове "споры". Это смысловые зачатки, которые, раз брошенные в почву, способны пережить любую "ночь", любой "ледниковый период", чтобы взойти на первом тепле. Именно потому, что каждая культура есть свой, собственный, особый оборот всеобщего смыслового спора, суда человека с самим собой в истории, — она и способна вспоминаться, возрождаться, втягиваться во всемирно-историческую тяжбу о бытии, входить в общение с другими участниками этой тяжбы поверх эпохальных, этнических, конфессиональных и прочих барьеров.

4. Немыслимо было бы выполнить такое собрание огромной эпохи в ее культурное средоточие, если бы сама культура не собирала себя в произведениях. Есть эпохальные произведения, в которых запечатлено само событие культуры. Разные времена и сферы стянуты здесь к одному центру, сведены на очную ставку (как Эринии и Аполлон в "Евменидах" Эсхила), можно даже сказать — привлечены к ответу. Они — произведения эти — эпохальны, потому что, во-первых, некоторым образом со-держат культуру в целом, во всем напряжении, напоре и упорстве ее внутренних споров; во-вторых, открывая другое как усвоенное спором, как участника общей тяжбы (или пира, если угодно) они внутренне заранее открывают культуру навстречу другим культурам (бывшим, сущим или возможным), еще полнее определяя и сплачивая историческую культуру в целостный образ, персонаж; в-третьих, именно в таких произведениях прошлая историческая эпоха не просто хранится в течении исторического времени (почему? зачем?), но обращена прямо к нам своим *настоящим* смыслом, современна нам (если, конечно, мы сами современны смысловому событию настоящего). Мы полагаем, что для античности — не бывшей, а настоящей — таким средоточным произведением является трагедия, в ее свете (вспышке молнии) все в античной культуре видится в собственном смысле, и этот свет она продолжает лить. Столь же событийно — в культуре — слово христианского благовестия. И эпоха так называемого нового времени открывается не менее значимым смысловым событием, которое мы именуем копер-никанской революцией. Дальнейшие уточнения — в соответствующих текстах.

12

5. Когда мы говорим о спорах, тяжбах, пирах или диалогах речь вовсе не идет о полемике, скандалах и склоках, которыми полна европейская литература в особенности рубежных эпох. Речь не идет также о компаративистике "ментальных типов", художественных стилей, вообще — культурных физиономий, над которыми исследователь витает со шпенглеровской свободой и божественным проникновением в сокровенные движения души непроницаемых друг для друга культур. Мы входим в спор как участники, а не как посторонние об- , ективные описыватели. Это значит:

5.1. Спор, о котором мы говорим, идет о том, что безусловно значимо для нас, и что при всей безусловности оказывается спорным. Например, последним основанием в споре полагается то *общее*, благодаря чему, кажется, только и возможен осмысленный разговор, — общий ( язык, само собой разумеющиеся начала, аксиомы, вообще логика. Но что, если именно это, именно то, что служит общим основанием, и оказывается под вопросом? На каком же очевидном основании обсуждать, например, вопрос об очевидности? В какой логике выяснять вопрос о том, что такое логика, что значит быть логичным? Каким умом думать о том, что такое ум? На основании каких этических норм, ценностей, идей о благе, человечности решать, что есть человек в его человечности, что есть благо? А ведь все эти вопросы издавна были вопросами *философии*, и Платон тут не менее компетентен, чем Хайдеггер, ему, может быть, даже нашлось бы что ответить и ЖДеррида, пришедшему со своей речью ("La pharmacie de Platon") в ту рошу, где Сократ с Федром беседуют о речах, беседах и письме. Это споры, присущие самой мысли, и только потому вспыхивающие между мыслителями. И то же самое мы встретим в других "сферах культуры".

5.2. В каком-то далеком пределе местом спора видится просто *слово*. Именно оно и есть предельно свернутая *спора* культуры. То, что называется *смыслом*, чем слово живет, а не покоится в словарях, и есть предельно непримиримый (потому что предельно сжатый, сосредоточенный) *спор* возможных смыслов, которыми

слово одновременно уходит в глубь веков, схватывает разногласие современников и нашептывает свои пророчества. Вот почему, в частности, для всей нашей группы было столь значимым и плодотворным открытие творчества М.М. Бахтина.

5.3. Споры, о которых мы говорим, мы находим, следовательно, во внутреннем строении мысли, слова, веры, произведения искусства, а не среди людей. Чем глубже мы входим в это строение, тем глубже втягиваемся мы во всегда уже идущий спор.

5.4. Споры, о которых мы говорим, суть споры о бытии, о смысле бытия (и о смысле того, что сутью своей касается бытия). Миф, логос, трагедия — только там вступают в неустрашимый спор, где они мыслятся как целостные *идеи бытия*, иначе им делить нечего. Иудейство,

13

эллинизм, евангелизм суть три несовместимых целостных "образа" верующего бытия, накрепко, сакральной печатью связанных в *едином* слове Писания и богословия. Вовсе не противоборство веры и разума, тем более не научные разногласия сталкивали *словесную логику* схоластов с логикой математиков и экспериментаторов XVII века, а вопрос о смысле бытия, не больше не меньше. Познание, научное познание не пошло бы в ход, не стало бы определяющим для целой культурной эпохи, если бы не было осмыслено как *спасение*, как исполнение *бытия*. Итак, тяжба, о которой мы говорим, есть тяжба, которую вызывает само бытие, она коренится в нем, а не в людях-сутягах.

5.5. Из сказанного понятно, что мы склонны видеть положение дел скорее обратным тому, что обычно предполагается. Мы, говорят, ищем истину и пока не обрели ее, каждый поет свою песню, возникают (вообще возможны) разногласия, взаимонепонимания, споры. Т.е. спор есть свидетельство того, что мы еще далеки от истины, ибо в ее чистом свете все становится столь чистым и ясным, что спорить не о чем. Споры — это наше собачье дело, а истина (то, что есть, само бытие) споров (по определению) не знает. На наш взгляд, чем глубже мы вдумываемся в мысль, вслушиваемся в слово, чем добросовестней мучаемся смыслом бытия, тем отчетливее начинаем мы слышать голоса всемирно-исторической тяжбы о бытии, тем точнее научаемся их различать, тем совестливее становится каше внимание к другому, тем насыщенней и тот с-мысл, в котором мы способны мыслить ^- бытие (а вместе с ним и — что значит *быть* человеком (в чем человечность человека), что значит *мыслить* (что это за *событие*) etc.)

6. Второй раздел книги включает три статьи, две из которых посвящены, грубо говоря, спорам "веры" и "разума" как они отразились в русской философии, а именно в споре религиозной метафизики с трансцендентализмом Канта, с одной стороны, и в споре Шестова со всей рационалистической традицией, с другой. Третья построена на почве трактата М.Бубера "Я и Ты". Общая тема, которую я задним числом смог усмотреть в этих работах, вынесена в название раздела: на путях к онтологии спора. Пункт 5.5. нашего предисловия может указать внутреннюю связь первого и второго разделов. Здесь я хочу лишь выделить две идеи, поясняющие общий ход мысли.

6.1. "Преодоление Канта" русской религиозной метафизикой и борьба "веры" с "разумом" у Л. Шестова кажутся чем-то прямо противоположным. Можно даже усмотреть здесь отголоски спора эллинизирующей и гебраизирующей тенденций в христианской мысли. Но общим для них оказывается одно понимание разума, одна его идея, принятая как сама собой разумеющаяся: разум есть тот самый познающий разум, который работает в науке, но имеет и метафизические основания. Когда Кант говорит, что разум этот неизбежно вступает в спор с

самим собой как раз на пороге метафизики, можно взяться защищать рациональную метафизику или, напротив, разо

14

блачать мнимость этого спора. И в том и в другом случаях упускается из виду выяснить, во-первых, как возможна вообще идея разума, спорящего с самим собой о самих идеях разумности, и, во-вторых, возможен ли собственно метафизический, онтологический *смысл* самого этого спора.

6.2. Нам представляется, что набросанная нами здесь идея философской культурологии ведет к вполне определенной философской проблеме и ведет потому, что требует столь же определенного философского обоснования. Проблема эту я вижу не в чем ином, как в онтологии человека, онтологической антропологии: как в бытии коренится человек? Речь, разумеется, идет не о "натуральном" бытии, скорее онтологическому осмыслению подлежит возможность исторического бытия, бытия-историчности. На этом пути и возникает идея *онтологии культуры*, контуры которой мы наметили выше. В средоточии всех этих путей и проблем и видится мне центральная, тематическая, хотя и глубоко подспудная тема всей книги: онтология спора (онто-логика диалогии, говоря словами В.С.Библера), *тяжба бытия*.

6.3 Мне представляется, что проблема человека, распознаваемая как - онтологическая проблема и проблема самой онтологии составляет (вопреки видимости) философское содержание XX века. За множеством более или менее изощренных вариаций антропологизма, которыми так богата эпоха, можно усмотреть философски гораздо более строгую тему — тему *трансцендентализма*. Поэтому Кант и привлекает особое внимание. Но речь идет о том, чтобы осмыслить трансцендентализм онтологически. В XX веке такое осмысление мы находим прежде всего в идее *фундаментальной онтологии* Хайдеггера.

6.4. С другой стороны в том же направлении, как кажется, прокладывало путь другое течение современной философской мысли, в истоках которого лежит "диалогический принцип" М. Бубера. Во включенной в книгу статье мне хотелось показать, как можно двигаться здесь именно в направлении к онтологии и что при этом вроде бы получается.

15

## ДЕЛО ФИЛОСОФИИ

### 0. Введение в контекст

t

Прежде чем переходить к делу, автор хотел бы пояснить кому и в чем именно он обязан тем, что нижеследующий текст появился на свет. *0.1.* Работа сложилась, прежде всего, в результате того, что автор дважды читал небольшой курс на



философском факультете РГГУ по теме "Введение в специальность". Для себя автор формулировал тему просто — "Что такое философия?" Однако вопрос о философии именно как о *специальности, профессии*, своего рода *искусстве* показался ему по ходу дела заслуживающим особого внимания.

02. Философское направление, в духе которого автор издавна работает, представлено сегодня независимой группой "Диалог культур", которой руководит В.С.Библер. В свое время группа провела ряд семинаров на тему "Философское образование", где автор выступил с докладом, который также лежит в истоках предлагаемой читателям работы. Статья готовилась специально для выпускаемого группой ежегодника "Архэ" (вып.2. М. 1996) и теснейшим образом связана с опубликованными там работами В.С.Библера близкой тематики.

03. Особый импульс к занятию именно "делом" философии автор получил при изучении работы М.Хайдеггера "Конец философии и задача мышления". Путеводными стали приведенные здесь ссылки на важные в этом отношении тексты Гуссерля, Гегеля и Платона. Прежде же всего — семантическая двойственность немецкого слова *die Seiche* и греческого *το ιφβυια*, которые могут быть переведены и как "дело", которым занимаются, и как "вещь", "предмет", которые занимают человека в его занятиях, и как "спорный вопрос". Автор считает значимой ту работу с языком, которая свойственна философской мысли вообще и столь характерна для философствования М.Хайдеггера. Пытаясь мыслить *с начала*, философия вынуждена и говорить на языке, как бы снова и впервые возникающем.

0.4. Местами в статье ведется неявный разговор с философом В.В.Би-бихиным. Автора глубоко затрагивают не только ведущие темы этого философа, но и сама стилистика философствующей речи, которой В.В. Бибихин виртуозно владеет: стилистика свободного и чуткого обитания в стихии русской речи, внимательного вслушивания в ее смысловые обороты. Не раз пользуясь щедростью В.В.Бибихина, позволявшего мне, в частности, изучать записи его лекций" с благодарностью признаюсь в том, что многим в уяснении собственных поня

0.5· Автор не может не выразить признательности студентам, которые, часто не ведая того, помогли ему заметить непростительные темноты и существенные провалы в его рассуждениях. Автор заранее приносит свои извинения за те, что остались им незамеченными.'

*Heidegger M. Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens. — In: Heidegger M. Zur Sache des Denkens. Tübingen. 1969. S. 61-80.*

16

тий обязан схождениями и расхождениями с путем его мысли. При-, знаюсь также и в том, что усвоил (если не присвоил) полюбившиеся мне находки его речевого внимания. Так, само название работы, и скрытая в нем многозначность были, — может быть, даже не совсем осознанно для автора, — во многом предопределены докладом В.В.Бибихина "Дело Хайдеггера"<sup>2</sup>.

И одно необходимое уточнение.

Речь пойдет о деле философии вообще. Речь пойдет о том, чем занимаются философы, когда они занимаются философией, независимо от их различий, расхождений, упразднений друг друга и прочих скандалов. Но есть ли такое *общее дело*, в котором все философы, знают они о том или нет, участвуют? Гегель видел в истории европейской философии дело одного, осознающего себя, познающего себя, приходящего к себе и в себя *духа*. Британский философ, логик

и математик А. Уайтхед видел в истории европейской философии лишь примечания к Платону<sup>3</sup>. Для Хайдеггера история европейской философии от Парменида до Ницше — история одного события: метафизического самозабвения мысли, забывшей бытие. Он — на свой лад — также видит в ней лишь превращения платонизма<sup>4</sup>. Каждое из этих толкований — особое понимание общего дела философии. Можно ли их как-то *усреднить*, привести к общему знаменателю? Останется ли что в числителе? Может быть, вернее было бы всерьез вдуматься в одно из этих осмыслений дела философии? Вот автор и решил поразмышлять о деле философии, обратив для начала особое внимание на тех мыслителей, которые впервые в Европе начали обдумывать это *новое* для них дело: на Сократа и Платона, конечно, на платоновского Сократа и сократического Платона. Вообще говоря, дело философии — всегда новое, и у Аристотеля, не говоря уж, например, о неоплатониках, мы найдем существенное переосмысление этого дела. Но начало всегда особо показательно. Таково существенное ограничение, но и уточнение нашего дела.

*Бибихин ВВ.* Дело Хайдеггера. — В сб.: Философия Хайдеггера и современностью М. 1991, с. 166-171.

"Самая верная общая характеристика европейской философской традиции в том, что она состоит из ряда примечаний к Платону". — *Whitehead AN.* Process and Reality, an Essay in Cosmology. Cambridge. 1991, p. 53.

*Heidegger M.* Zur Sache des Denkens. S. 63.

17

το σὸν τί ἐστὶ πράγμα;

Ἰ ( "что оно такое — твое дело" ) ^

P1. Apol. 20c.

## 1. Вопросы в преддверии философии

*1.1. Чему мы собираемся научиться?* Мы собираемся заняться философией. Мы несем свои документы на философский факультет. Что если на пути нам встретится некий Сократ и, по своему обычаю, задаст вопрос: "Куда это ты идешь, любезнейший?" "Учиться философии", — ответим мы. "Похвально, друг мой! Но чему, собственно, ты хочешь выучиться, обращаясь к философии? Какому такому делу? — Вот если бы ты шел в консерваторию, было бы понятно, что ты хочешь научиться играть на каком-нибудь инструменте или сочинять музыку. Гармония звуков зовет и влечет тебя. К чему же влечет тебя призвание философа, которое ты, видимо, почувствовал в себе? — Ну а если бы ты шел на физический или химический факультет, ясное дело, ты хотел бы овладеть искусством экспериментатора и необходимой математической техникой, чтобы по мере способности включиться в дело исследования природы. Ведь учиться, не значит ли прежде всего овладевать каким-то тонким искусством, техникой своего будущего дела? Не только ведь у плотников, инженеров, архитекторов, но и у филологов, историков, экономистов есть *техника* своего дела, все это своего рода искусства, которым при удаче и можно обучиться на деле.

Кроме того, мы худо-добро знаем — или думаем, что знаем, — с чем каждое из этих "искусств" имеет дело, *что* именно его занимает, на *чем оно* специализируется. Так если тебя занимает философия, — *что*, собственно, тебя занимает, *что* тебя уже, кажется, захватило и увлекло, на чем хочешь ты сосредоточить внимание, в чем именно специализироваться?"

Сможем ли мы ответить Сократу — или самим себе — на эти вопросы? Или мы надеемся уяснить ответы потом, по ходу самого дела? Но в том-то и трудность: как войти в курс философского дела, когда все здесь столь неопределенно и, как нарочно, на каждом шагу сбивает с толку? Какую только премудрость — древнейшую или новейшую — нельзя приписать к философии! Но чем дольше мы бродим по ярмарке этих многозначительных мудростей — сакральных гимнов, мифов, откровений, загадочных притч, поэтических сказаний и ино-сказаний, глубокомысленных изречений, всеобъемлющих учений, их толкований, разоблачений, "рациональных" объяснений, экстравагантных переосмыслений, деструкции, реконструкций.., — тем труднее нам ответить на вопросы Сократа. Современный математик, к примеру, пожалуй, и может отшутиться: "Математика — это то, чем занимаются математики". В этой вроде бы шутке содержится, однако, намек для понимания сути дела. Есть, ви-

18

димо, какой-то артельный, цеховой знак, по которому математик распознает "своих", — тех, кто принадлежит этому древнейшему цеху или роду. Однако, не дело *математики* выяснять, чем, собственно занимаются математики. Не так у философов. Есть, конечно, школы, направления, традиции, "измы", но это-то и значит, что каждый крупный философ — основоположник "изма" — норовит переосмыслить все дело в целом, как бы заново — с самого начала — родить саму философию, и речь идет не только о содержании учения, но и о методе философствования, т.е. о самой сути философского дела. Если, как говорят философы, речь в философии идет о *первых* основах, может ли каждый философ не быть некоторым образом *первым*, *ос-ново-положником*, может ли он вообще — в качестве философа — принадлежать какой-нибудь школе, даже традиции, т.е. что-то продолжать, а не начинать? Стало быть, по сути философского дела в него должна входить и специальная работа по пониманию, истолкованию, определению самой сути философского дела и, соответственно, формы или техники, в которых мысль работает в качестве философской. Поэтому расхождения в философии столь радикальны.

В самом деле, что, кажется, общего между темными загадками Гераклита и все упорядочивающей ясностью Аристотеля, между логическим систематизмом Гегеля и артистической афористикой Ницше, между теоремами Спинозы и вздохах Паскаля, между логическим анализом языка и спекулятивной "мистикой" классической немецкой философии или острым драматизмом экзистенциализма..? Более того, — что общего, можем и *должны* мы спросить между *логическим систематизмом* Аристотеля и логическим же систематизмом, скажем, Гегеля? Все это вовсе не просто разные философские учения, но разные — еще не известно, как совместимые — *формы* философской мысли, разные самоопределения, самосознания философии в самой сути ее дела. При таком различии в самой *технике* работы, в каком смысле мы можем говорить, что они занимаются *одним* делом, а именно — философией? Сверх того: по каким признакам мы сможем отличить работу собственно философскую от сочинений, трактующих о тех же "предметах", но нефилософским образом?

Словом, в преддверии философии нам все же следует подумать над сутью собственно философского дела. В чем его особенность, единственность, строгость? Что за искусство (ремесло, профессия, специальность) философия, в чем своеобразная *техника философского дела*? Далее — чем занята философия, с чем она имеет дело? Что это *зя мудрость* (софия), которой увлечен *мудролюбец*? Если же мы обратим внимание на то, что подсказывает нам само хранившееся веками название этого дела — *фило-софия, мудро-любие* (а не, скажем, софио-логия или наука о мудрости) — рождается еще одно недоумение:

что это за "деловое" отношение к "предмету" — любовь, дружба ("фи-лия")? Какая тут может быть "техника", строгость, дисциплина?!

19

! Все эти вопросы суть разные стороны одного вопроса — вопроса о (призвании философа. Человек может соответствовать делу философии (или ошибаться в нем), когда он отвечает некой не им выдуманной нужде, некоему призыву, побуждению, даже требованию. Вдумываясь в природу этой нужды, в смысл этого призыва, мы, может быть, вернее войдем в курс философского дела, чем пытаясь обобщить его необобщаемые продукты.

Не забудем впрочем, что мы пока еще в преддверии философии. Спросим же себя: а нас-то что влечет к философии? Что за побуждение — интерес, любопытство, озадаченность, недоумение — толкает нас к этому странному занятию, так что и не умея ответить на все эти сократические вопросы, мы интуитивно обращаемся именно к философии, ждем ответов от нее самой? *12. Что нынче побуждает к философии?* В самом деле, почему, обращаясь именно к философии, мы думаем — или подозреваем, — что ни науки, ни религии, ничто другое не удовлетворит *этого* — философского — любопытства, что помимо всего — важного, нужного, проблематичного, загадочного, непостижимого, — открывающегося во всех областях, куда так или иначе ступает нога человека, — остается что-то еще, на особый лад важное, удивительное и любопытное?

Тем более, ходят слухи — и мы в них наслышаны, — будто философия это и есть сама "строгая наука", если и не наука наук, то логическое, методологическое, гносеологическое или феноменологическое обоснование самой возможности наук, научное основание научности вообще, истинности научного мышления. Стало быть, чтобы войти в философию, надо первым делом освоить научный метод мышления, освоиться в какой-нибудь конкретной науке.

Впрочем, слышно и другое: философия де коренится в том же опыте, что и религия, растет, как и все в культуре (в том числе и сама наука), из культа, вводит "естественный разум" в веру или растолковывает, раскрывает содержание прямого откровения, уже как-то систематизированного богословием. А это значит, что верная ориентация мысли требует приуготовления в опыте веры и вырабатывается техникой богословствования. Философия удается, когда служит благо-мыслию, благо-честию.

Перелистав же иные книги, которыми нынче в обилии снабжают нас уличные коробейники, мы искусимся посвящением в тайную мудрость индусов, ацтеков, магов, антропософов, или прямо самого космоса. И эти посвящения тоже требуют особой — иной — техники: дыхательных упражнений, медитаций, изменения состояний сознания и пр.

Но положим, нас заинтересовало нечто новенькое, нечто, именующее себя современной, а то и пост-современной философией, той, что обитает в гуще современных событий — политических, общественных, художественных, — что умеет откликнуться на злобу дня и

20

уловить значимый смысл этой злобы. Правда, произведения этих философов еще мало переводятся, а если переводятся или пересказываются, безразлично лежат на прилавках рядом друг с другом и с прочей мудростью всех времен и народов, вырвавшейся вдруг на волю вместе с нами. С какой же стати и какой именно сегодняшней толк философии (если только философии) увлечет нас: психоанализ, экзистенциализм, феноменология, герменевтика, семиотика, структурализм, постструктурализм, деструктивизм... И ведь это все тоже не просто "идеи", а своего рода ремесла, искусства, техники: феноменологического

описания, чтения текстов, обращения с языком и речью, зоркого внимания к исторической фактичности. Странно сходятся и расходятся здесь строгий научный — лингвистический, социологический, культурологический — анализ, художественная чуткость к поэтике произведений, к эстетической плоти человеческой восприимчивости, к драматургии повседневности, к мифологии масс-медиа, — умение "читать" тексты, факты и события как сообщения о действии скрытых механизмов, изнутри господствующих над человеком... Все эти слухи и толки, — игнорируя, оспаривая, окрикивая друг друга, — разом захватывают нас, теряющихся среди них. В самом деле, все смешалось в нашем мире — дисциплины, профессии, конфессии, мировоззрения, традиции, исторические и современные культурные миры. И все — сомнительно. Наука с ее техникой и техника с ее наукой с разных сторон поставлены под большой вопрос. А это значит — под вопросом стоит свойственная новоевропейской цивилизации идея знания, истины, т.е. — идея, определявшая до сих пор вообще разумную форму вопросов и ответов на них. Ведь классическая философия Нового времени — вплоть до Гуссерля — не только обосновывала истинность научного мышления, но и свою собственную истинность видела именно в научной форме. Но если так, возникает следующий вопрос: как вообще дело может дойти до того, чтобы поставить под вопрос эту — научную — идею разумности? На каком *основании* этот вопрос может быть поставлен? Впрочем, может быть, под вопросом стоит сам разум со всеми его *идеями* и *основаниями*, и дело идет о том, чтобы его "преодолеть"? Разве мы не слышим со всех сторон проклятий разуму, заклятий и кликов его успешно преодолевших? Разве мы не слышим, как бьется в двери стихия бестолковых и невразумительных одержимостей?

С другой стороны, в делах *веры*, царит не меньшее замешательство. В нашем мире, становящемся единой, сообщающейся и всем сообщимой *вселенной*, существует несколько *вселенских* религий, и каждая из них страдает собственным раздором. Более того, — историки Древнейших религий могут изучать теперь свой "материал" не в Африке, Австралии, Южной Америке, не "в поле" этнографов и археологов, не в библиотеках, а на улицах больших современных городов. Древние тексты, сходят с пьедестала "литературных памятников",

21

оживают, возражают своим ученым издателям и квалифицированным комментаторам — филологам, историкам, культурологам. "Духи" всех времен встречаются друг с другом, ищут признающего их *понимания*, и не признают тех объективных квалификаций, которыми привыкли разделяться с ними и отделяться от них в этнографии, религиоведении, социопсихологии и других, может быть, более утонченных формах культурологического *познания*. Они норовят оставить последнее слово за собой, сомневаются друг в друге, оспаривают друг друга и требуют оснований, хотят возродиться и для этого вернуться к собственным истокам и началам. Они нависают в воздухе эпохи, и воздух этот до предела насыщается духовными энергиями, страстями, силами вековых традиций, спасительных упований и остроумнейших проектов. Релятивизмом тут и не пахнет: сталкиваются духовные миры, интеллектуальные и нравственные вселенные, абсолюты. Если дело доходит здесь до речи, а речь — до слуха и смысла, она заходит о *последних словах* и *первых началах*.

Но *сталкиваясь*, силы и духи эти остаются как бы подвешенными в воздухе, вынесенными за скобки, — в скобках же, как в лейденской банке, скапливается энергия... *недоумения*. Иными словами, энергия возможной, вызываемой, требуемой *мысли*.

Когда не только наша заблудшая Россия, но и весь мир оказывается на таком распутье, ничто уже само собой не способно повести человека по "столбовой дорожке" человечества. Надо решать самому и как бы с самого начала. Дело не в окаянной *решимости*, очертя голову, предаться наобум какому-нибудь "духу". Дело и не в рассудительном *выборе* "факультета". Требуется само умение спрашивать и решать, ' спрашивать и решать радикально, поскольку дело идет о *корнях и началах, о первом и последнем*". -Осмелюсь допустить, что если современная ситуация в какой-то мере соответствует набросанной картине, она может быть охарактеризована как *философская ситуация* по преимуществу, и требуется, призывается ею философ. Не сочинитель очередной спасительной доктрины, а тот, кто способен к самому делу философии, к вниманию и вопрошанию, радикальность которого соответствует радикальности назревающего недоумения. Именно оно, — это назревающее повсюду недоумение, — и питает сегодня, по-моему, ту интуицию, которая обращает внимание молодого человека к философии. И если умственная лень или тяга к духовному комфорту не соблазнят его какой-нибудь обязательной доктриной или необязательным остроумием, если он в состоянии не только выдерживать напряжение радикальной озадаченности, но и содержательно осмысливать, развер-

Ср. характеристику современного "*бытия в культуре*", данную В.С. Библером в кн.: *Библер В.С. "От наукоучения — к логике культуры"*. М. 1991, с. 261-281. тывать и углублять эту озадаченность — т.е. радикально мыслить, — он уже увлекся тем делом, которым — рискну утверждать — искони занималась философия, *prima philosophia, philosophia perennis*. Дело ведь в ней идет, по общему — от Платона и Аристотеля до Гуссерля и Хайдеггера — признанию, о первых причинах и началах, "о корнях всего". Вот почему мне кажется важным прежде всего поговорить не об "учениях", а именно о сути и технике философского дела. Потому что — повторим — совсем не ясно, как отличить собственно философию от мудрости мудрецов, вроде бы все уже объемлющей, или науки ученых, может быть, давно уже разобравших по своим предметам все, чем когда-либо занималась философия. Что же остается за философией? Может быть, за этим именем нынче и правда скрывается только неискнутое самомнение, путающееся в своих всемирных синтезах и космических обобщениях? Что же все-таки это за дело — наука без лаборатории?— религия без таинств? — искусство без мастерской?.. Так спросим еще настойчивей: чем именно занимается философ как философ — в отличие от мудрецов, вероучителей, художников, ученых. Нужно спросить, что делает философов философами и связывает их одним делом, независимо от всех последующих расхождений, что сводит их пусть и в самый скандальный спор, но в спор людей, понимающих, о чем идет речь, даже если именно это — то, о чем идет речь, — и вызывает самые крупные разногласия. 13. *Вопрос о технике философского дела*. М.Хайдеггер предварил один из поздних (1962 г.) и наиболее искусных в свойственном ему стиле докладов "Время и бытие" такими словами: "Если бы нам сейчас были показаны в оригинале две картины Пауля Клее, созданные им в год его смерти: акварель "Святая из окна" и, темперой на дереве, "Смерть и огонь", то мы могли бы долго простоять перед ними и — расстаться со всякой претензией на непосредственное понимание. Если бы сейчас, и именно самим поэтом Георгом Траклем, нам могло бы быть зачитанным его стихотворение "Семипеснь смерти", то мы захотели бы слушать его часто и расстаться со всякой претензией на непосредственное понимание.

Если бы Вернер *Гейзенберг* пожелал сейчас изложить нам фрагмент своей физико-теоретической мысли на путях к искомой им формуле мира, то в хорошем случае двое или трое из слушателей, пожалуй, сумели бы следовать за ним, но мы, остальные, беспрекословно расстались бы со всякой претензией на непосредственное понимание.

Не так в отношении мысли, которую называют философией. Ибо она Должна преподносить мудрость мира, а то и прямо руководство к блаженной жизни".

Пер. В. Бибикина. — *Хайдеггер М.* Время и бытие. Статьи и выступления М.1993,с.Э91.

23

Что иное делает философ, кроме как разговаривает (читает—пишет) и думает. А кто этого не делает? Так — как все же, спрашиваю я, отличить философское думание и говорение, например, от речений мудрецов и пророков или — что гораздо насущней — от болтовни дилетантов или вещаний всевозможных учителей жизни?

Говорят: философ думает о "природе вещей", о Боге, мире, душе, свободе, бытии... Но где и как он "берет" эти "предметы", чтобы о них думать? Не заимствует ли философия их, как вороватая служанка похищает фамильные сокровища хозяев, — у богословия, науки, поэзии? Может быть, философия и впрямь не имеет своего собственного, особого дела и способна лишь быть *при деле*, служить тем, кто занимается делом (в качестве, например, теории политического благоустройства, или естественной теологии, или наукоучения, или методологии, или толкования поэзии)? Служить — или мешать, вечно путаясь под ногами, дергая за рукава, превращая однозначные понятия в многозначительные, а попросту говоря, двусмысленные метафоры или идеологические штампы.

Философии и впрямь до всего есть дело. Бог, природа, человек, общество, искусство, — все это как-то касается философии, задевает ее, и она зачастую чувствует себя при деле, когда связывается с делом теологии, космологии, физики, антропологии, психологии, политики, социологии, эстетики. Но все эти дисциплины либо могут обходиться и без философии, либо давно уже, как говорится, отпочковались от философии, и с точки зрения специалистов в своем деле, философы, т.е. не специалисты именно в этом, специальном деле, способны произвести только подделки или неопределенные слова.

"Эти философы, — говорил Ричард Фейнман в своих "Лекциях по физике", — всегда топчутся около нас, они мельтешат на обочинах науки, то и дело порываясь сообщить нам что-то. Но никогда на самом деле они не понимали всей глубины и тонкости наших проблем"<sup>7</sup>. Ведь глубина и тонкость проблем и понятий теоретической физики открываются только с помощью изощренной математической и экспериментальной техники, которой философ по образованию не владеет. Причем в руках ученого-теоретика техника эта не только средство добычи знаний, но и, — может быть, даже в большей мере — тонкая и утончающаяся "архитектура вопроса" (Э.Ионеско — В.Бибихин<sup>8</sup>). Не питается ли поэтому философ — вместе с популярной научной публицистикой — как раз тем, что наука отбрасывает и из чего складываются так называемые картины мира и научные мировоззрения. Впрочем, такого рода подделки возникают вовсе не из-за того, что философ не понимает "глубины и тонкости" научных

*Фейнман Р, Лейтон Р., Сэнди М.* Фейнмановские лекции по физике. М. 1965.Т.2,с.24. ' См. *Бибихин ВВ.* Язык философии. М. 1993, с.243.

проблем. Беда в том, что, занимаясь не своим делом, он утрачивает понимание глубины и тонкости философских проблем, смысл своего собственного дела, "архитектуру" собственных вопросов. Знающий свое дело философ скорее согласится с этой усмешкой ученого, потому что обочины, на которых обитает околонучная философия, одинаково далеки и от науки, и от философии. Вот слово философа:

"Научный ум — вещь редкая и чудом продолжающаяся — вовсе не занят мировоззрением или картиной мира. Это занятие громадного околонучного пригорода и, главное, публицистики, продукция которой во много раз превышает продукцию науки. Настоящая наука занята не сведением концов с концами, а проблемами. <...> Научное открытие — не снятие вопросов, а усовершенствование их архитектуры, отпадение многих старых, но появление еще большего числа новых, с большей тонкостью и высшей остротой. <...> Занять пустующее в науке место истины бытия — дело не выше науки, а ниже ее. Наука не опускается до этого ради соблюдения своей чистоты. Именно здесь она совпадает с философией"<sup>9</sup>.

Я бы только сказал не совпадает, а граничит. Причем граничит именно там, где "глубина и тонкость" научных вопросов достигает предельной остроты. Именно здесь, по свидетельству таких *специалистов*, как Г. Кантор, В. Вейль, А. Эйнштейн, Н. Бор, В. Гейзенберг, Н. Винер наука впадает в философию. В сферу специальных научных проблем с некоторых пор входят вопросы, как правило, маячившие где-то далеко на философском горизонте научного познания, — старые, вечные, спекулятивные: что такое единое и многое, единица и бесконечность? — что такое пространство и время? — что такое причинность? — что такое атом и элементарность? — что такое форма и реальность? — что такое жизнь? — что такое "объект" и "субъект"? — что такое понимание? И если в XVII веке философия и правда, можно сказать, впадала в науку, а к концу XIX века, казалось, и вовсе растворилась в ней, то теперь, в XX веке она — вместе с этими вопросами самой науки — из науки — в ее классическом образе — выпадает.

Но как это все же возможно? Какой такой изощренной *техникой собственной мысли* философия постигает вопросы науки, — предельные не только по содержанию, но и по предельно отточенной — точной — форме? Дело в том, что эти *предельные* для современной науки вопросы суть вместе с тем и вопросы — для науки Нового времени — исходные, изначальные. Именно на них-то и отвечала — определенным образом — наука в XVII веке, отвечала вместе с философией (Галилей и Декарт, Лейбниц и Ньютон), когда сама наука была еще *философским замыслом*, когда руками *философских архитекторов* складывалась своеобразная архитектура ее *возможных*, будущих вопросов. Философ, стало быть, встречается с ученым там, где теоретик вынужден вернуться к *началам* собственного дела, чтобы открыть их — начал

*Бибихин ВВ.* Язык философии, с. 137-139. (Об этом-то и толковал Кант). 25 — архитектуру, *искусное устройство* того света разума, в котором он видит и исследует вещи и который он считал *естественным*.

С другой стороны, было бы не странно услышать схожую отповедь философии и от духовного лица: эти философы постоянно топчутся возле церковных стен, они мельтешат на обочинах богословия, то и дело порываясь сообщить нам что-то, но никогда на самом деле они не понимали всей глубины и тонкости религиозной жизни и говорящего из опыта этой жизни богословия.

В IV веке, отцы и учителя христианской церкви, как правило, проходили выучку в неоплатоновских школах и мастерски владели как риторическим, так и философским искусством. Во всеоружии технически разработанного



философского языка, уточняя, различая и переосмысливая фундаментальные понятия греческой философии ("усия", "ипостась", "фюсис"), чеканили и оттачивали они догматические формулы, создавали язык христианского богословия. Христианская мысль Средних веков — и на Западе, и на Востоке — вырастала в школах, выстроенных неоплатонизмом и аристотелизмом. *Заквашена* она, однако, бьиа Словом, "которое было у Бога и которое было Богом". Поэтому, вырастая, она перестраивала эти античные храмы на свой лад. Переустройство образа мысли, переосмысление самой идеи ума прямо относится к делу философии. Но к этому делу не относится и из него никак не вытекает ни покаяние (μετάνοια — тоже своего рода изменение ума), ни крещение во Христа, ни — главное — сам Иисус из Назарета. Поэтому, сколь бы глубоко ни входил богословский дух в философские материи, требовалось первым делом понимать, что речь идет не о философских спорах и проблемах. Богослов занят *другим делом*, в котором, конечно, может пригодиться некое орудие, изготовленное в философских школах (равно как и логика, грамматика, математика), но философу как философу тут слова не дается. Искусство богословского любомудрствования совсем другое, чем искусство философского рассуждения о Боге. Богословская "теория" предполагает совершенно особые "техне" и "праксис". Григорий Назианзин, один из трех Отцов-каппадокийцев, названный церковью Богословом, в споре с Евномием предупреждает: "Любомудрствовать о Боге можно не всякому — да, не всякому! — Это приобретается не дешево и не пресмыкающимися по земле <...> Любомудрствовать о Боге можно не всем; потому что способны к сему люди, испытавшие себя, которые провели жизнь в созерцании, а прежде всего очистили, по крайней мере, очищают душу и тело..."<sup>10</sup> Как это делается, какова практика или "художество" этой жизни, что такое взыскуемая чистота и как она отличается от платоновского и даже неоплатоновского "катарсиса", — можно узнать, например, из "Добротолубия".

<sup>10</sup> Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Спб, Б/г. Т.1, с.386.

26

Вот почему нечто такое, как *религиозная философия со своим религиозным мировоззрением*, может оказаться всего лишь ни тем, ни сем, столь же нечистой религией, как и нечистой философией, вроде той *публицистики*, что обитает со своими научными мировоззрениями на околицах науки, — неким межеумочным миражом, оазисы и дворцы которого рассеиваются первым же ветерком. И человек глубокой религиозной жизни, долгое время занимавшийся философскими "апологиями", "теодицеями", "доказательствами бытия божия и бессмертия души", может внезапно опомниться и воскликнуть, — как воскликнул Блез Паскаль в экстазе, охватившем его однажды вечером, *в понедельник, 3-го ноября 1654 г, примерно с половины одиннадцатого до половины первого*: "ОГОНЬ. Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, а не философов и ученых...". И все же философия не случайно, не по недоразумению и не как служанка обращается к вере. Обращается именно там, где вера обращается к философии, обращаясь к самой себе с вопросом сомнения, мучая душу мыслью. Философия — разум, обращенный к началам самой разумности, и зрячая вера, обретающая свою мудрость в страхе сомнения, — рискну сказать — *болеют* друг другом. Человек — *это высокая болезнь*, а не существо, ищущее, как бы получше устроиться. Простите за невольную сентенцию. Разумеется, и художники — музыканты, поэты, живописцы — постоянно наталкиваются на людей, которые норовят объяснить им, что, собственно, они *хотели* сказать, показать, выразить (хотели, да, видно, не вышло). Нам говорят,

что искусство — тоже мышление, только в образах (т.е. мышление ненастоящее, для тех, кто еще не умеет мыслить в мыслях). Или наоборот, что именно искусство передает те глубинные интуиции, которые нельзя передать языком понятий и отчетливо выраженных мыслей.

Почему, в самом деле, мы иногда верим, что многозначительная невнятица или напыщенная патетика иных философских сочинений есть свидетельство поэтической невыразимости скрытых в них мыслей? Почему, с другой стороны, мы порою верим, что достаточно разобрать особый мир художественного произведения (устанавливающего почтительную дистанцию к окружающему, — как говорится, реальному — миру) на поучительные истории, "образные" мысли или эстетические "категории", ходячие в этом окружающем мире, — или — растащить сплошное, сплоченное из слов, смыслов, идей, речений, интонаций, ритмов (сердца, дыхания, возгласов, жестов, погоды, истории...), *единственное* слово стиха, живущего в стихии речи и языка, — растащить это слово на множество затасканных изречений и идеологом, — почему мы верим, что достаточно проделать эти опе-

---

Речь идет о так называемом *Амулете* или *Мемориале* Б.Паскаля, — записке, найденной через несколько дней после его смерти за подкладкой его сюртука. См. *Блез Паскаль. Мысли*. М. "REFL-book". 1994, с.61.

27

рации с художественным произведением, чтобы извлечь философский смысл, будто бы зачем-то скрытый, спрятанный формой художественного произведения?!

Но почему мы также не можем отделаться от уверенности, что философия в своей работе с мыслью и словом на самом деле близка поэзии? Может быть, и здесь мы снова касаемся тайны рождения — рождения слова в мысли и мысли в слове. Философия и поэзия (равно как философия и математика, философия и религия) действительно близки друг другу, но только там, где сохраняют свою бескомпромиссную чистоту, остаются — или впервые становятся — самими собой. Они близки не потому, что поэзия скрывает философские идеи или что идеи расплываются в неопределенной поэтичности, а потому, что искусство мысли и искусство слова подразумевают друг друга и внутренне граничат. Но граница эта может быть отчетливо проведена и смысл ее понят лишь в том случае, когда мы дадим себе отчет в том, что их различает именно как искусства".

Весь вопрос опять в особой технике. *1.4. Вопрос о прагматике философии.*

Вернемся, однако, к нашему абитуриенту и поставим вопрос еще круче. Как ты собираешься жить (чтобы не сказать — выживать) этим делом? Все искусства и науки, все дела человеческие чему-то служат, зачем-то нужны, полезны. Все они, замечал уже Аристотель, более необходимы, чем философия, — дело досужее. Но нет, утверждает Философ, ничего лучше нее (*Metaph. 983a10*). Как это может быть: наилучшее и вместе с тем наименее необходимое, почти что бесполезное, ненужное?! Но что-то, видимо, все же требует этого роскошества, чуть ли не вынуждает к нему. Что же это за чудная потребность, которая каждый раз вопреки всему снова и снова порождает на свет это странное существо — философа, способного исполнить свое назначение лишь на воле, как бы отстраняясь от необходимейших дел и занятий, от всех торгов и восторгов"? Побережемся, однако, от ро-

<sup>12</sup> Ср. "апофатические определения философии" в статье В.С.Библера. — Архэ. Вып. 2. С. 3-50.

<sup>13</sup> Философ, замечает Платон в "Теэтете", в отличие от *людей дела* воспитывается как *свободный человек*, которому всегда хватает свободного времени, чтобы вести свои беседы "εν ειρήνῃ ἐπὶ σχολῆς (в мире [спокойствии] и на досуге)" (Theat.172d). Философом может стать человек — "εν ελευθερία τε καὶ σχολῇ τεθραυμένον (вскормленный [воспитанный] на свободе и в досуге)" (Ibid.175e). Обратим внимание на слово ἡ σχολή — *досуг, свободное время, праздность* (отсюда латинское schola — *ученая беседа*, метонимически отнесенное и к школе в знакомых нам смыслах). В основе его лежит производное от глагола ἔχω (имею) слово σχεῖν, означающее "задержка", "приостановка" (См., например, ВейсманАД. Гре-ческо-русский словарь. М. 1991, с.1222. См. также Бибихин ВВ. Язык философии, с.119). К философии, стало быть, побуждает нас странная потребность помедлить, задержаться, остановиться, задуматься, заняться тем, что занятый человек видит как праздные, досушие, *схоластические*, от-

28

мантического соблазна мнить философию отвлеченным царством чистой мысли, возвышающимся над "презренной пользой". Мы всерьез спрашиваем о практическом, пусть даже утилитарном смысле философского дела. Попросту; зачем нужна роскошь философии в наши скудные времена?<sup>14</sup> Итак, еще один вопрос, над которым следует задуматься каждому, приступающему — здесь и теперь — к философскому делу, пожалуй, таков: если вдруг страна очнется от маний преследования и величия и в самом деле всерьез решит стать хозяйственной, деловой, — какое место может занять философия, в чем ее деловитость и, соответственно, в чем состоит дельность философа? Власти нынче позволяют учить и учиться философии как бы от растерянности, на всякий случай, чтобы все было, как у людей, "как в цивилизованном мире". Ну так за отсутствием соответствующих инстанций спросим-ка самих себя: какую пользу "народному хозяйству" может принести философия, в чем ее утилитарный, прагматический смысл? Стоит ли вообще содержать каких-то любителей какой-то мудрости в то время, когда..? Кое-какую надежду на то, что нам не понадобится вставить в позу жрецов, непонятых толпою, подсказывает ближайшая сотрудница философии — филология. Простой словарь откроет нам, что некогда греческое слово "софия" означало именно "дельность", — "мастерство", "умелость", "искусность" (cleverness, skill). В известном стихе "Илиады" (XV,412) о корабельном плотнике говорится как о человеке, хорошо знающем "всю свою софию", т.е. попросту — хорошо разбирающимся в своем деле, понимающим свое дело, умелом, сметливом. Σοφός ἀνὴρ (*софос анер*) — значит "дельный мужик", искусный мастер своего дела. Умелость, сметливость, смекалка, ловкость, хваткость, толковость, — все эти смыслы отвеса залегают в семантических пластах "ума", "мышления", "понятия". Что если принять это значение всерьез, задержаться на нем, понять "фило-софию" как "любовь к мастерству", — от простейшего, на посторонний взгляд, ремесла, примерами которого часто пользуется Сократ, до умного мастерства художников и художества самого ума... Что если придерживаться этого понимания при чтении философов? Не раскроет ли нам такой подход философию с той стороны, которая ближе всего отвечает делу?

влеченные от жизни рассуждения.

Эти вопросы вовсе не только прагматические. Их стоит ставить со всей жесткостью, чтобы припомнить первичные нужды человека, то есть те нужды, которыми определяется бытие человека в качестве человека. А это, кто будет спорить, философский вопрос. Так, к примеру, М.Хайдеггер поставил вопрос о

поэзии, назвав статью строчкой из стихотворения Гельдерлина: "Wozu Dichter <in dürftiger Zeit>?.." ("К чему поэт в скудную эпоху?.."). См. Heidegger M. Holzwege. Frankfurt am Main. 1963. S. 248-295.

29

## 2. Дело о философии

### 2.1. *Страх или Пир — начало философской премудрости?*

Мы, может быть, уже заметили, что в делах возвышенных, сакральных, спасительных, за философией нужен глаз да глаз. Станным образом, как только она — без надлежащего руководства — заговаривает о божественном, разговор получается "не телефонный". Ведь в ней, в фило-софии устанавливается какое-то странное (отстраненное), не менее вольное отношение к Мудрости: не жреческое служение, а дружба, дружелюбная беседа, даже — чего уж там — дружеская попойка ("Пир"), где неуместна не только практическая расчетливость, но и иератическая напыщенность или мистическая экзальтация, где царит непринужденный дух умного веселия, вольномыслия, и, кажется, дух этот и есть сама Мудрость, нежданно посетившая своих друзей. Но если дело в философии идет, по общему признанию, о Мудрости, — об Истине, Благе и Красоте, о Началах и Корнях всего, — как трудно допустить подобную вольность в отношении к тому, что рука невольно пишет с большой буквы, от чего зависит осмысленность всего, что мы делаем, а значит и все наше бытие.

"Там и от темной земли, и от Тартара, скрытого в мраке, И от бесплодной пучины морской, и от звездного неба Все залегают один за другим и концы и начала, Страшные, мрачные. Даже и боги пред ними трепещут"

(Гесиод. Теогония, 736-739. Пер. В.В. Вересаева) Как трудно сжиться с этой жутью, не страшиться этого страха — начала премудрости. Как трудно допустить, что птица мудрости не ловится нашими ритуальными или категориальными сетями и клетками, что она может спуститься только на раскрытую, отпускающую ее ладонь, что только допуская вольность дружеского расположения к ней, мы и ее располагаем к нам, допускаем ее к нам, даем мудрости саму возможность пожаловать к нам. И может быть, все дело и искусство философии, весь ее труд состоят в одолении именно этой труд-

<sup>15</sup> Киник Кратет спросил однажды Сильпона, основателя мегарской школы: "Чувствуют ли боги радость от наших поклонений и молитв?" "Глупый ты человек, — ответил Сильпон, — такие вопросы задают не на улице, а с глазу на глаз!" (Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. 1979, с. 141). А с чего бы это Декарт — благочестивый католик — держался правила: "Хорошо прожил тот, кто хорошо укрылся"?

Благонамереннейшему Канту пришлось-таки однажды написать: "Будучи вернейшим подданным Вашего королевского величества, считаю самым безопасным сим торжественно заявить, что в дальнейшем буду полностью воздерживаться от публичных выступлений, как на лекциях, так и в писаниях, по вопросам, касающимся религии, будь то естественной или только откровенной" (цит. по w.-Jaspers K. Kant. Leben, Werk, Wirkung. München. 1975. S. 13). — Биографии философов — русские не составляют исключения — полны такими конфузами.

30

ности, — в уяснении *содержательного* смысла "филии" — дружбы-любви, — свободного, вольного, застольного общения с неведомой и самобытной Мудростью.

Боюсь, испытание на дельность, умелость, толковость философии нам грозит меньше, чем гораздо более знакомое нам испытание — на идейную чистоту. Что польза презренна, деловитость — буржуазна, буржуазность — бездуховна, в России усвоили давно и хорошо. Мы же радеем о духовности. Поэтому и Дело пишется у нас всегда с большой буквы и принимает особый оборот. Дело для нас — конечно же не бизнес, не гешефт, не дялячество. Это вообще не то, что *делают*, а то, что *возбуждают* и *заводят*, *нумеруют* и *хранят вечно*. Кто спорит, трудно быть философом в мире чистогана. Но в мире идеологической чистоты — марксистской, православной, этической, патриотической — философские спекуляции столь же опасны, что и коммерческие. Вовлекаясь в дело философии здесь и теперь, мы сами заранее должны ответить себе и на другой жизненно — или смертельно — важный вопрос: не вовлекаемся ли мы в нечто преступное, не идем ли "на дело"? Не получим ли мы за это дело по мозгам? Более того: не подделом ли получим? Ведь не злодеи же те добродетельные люди, которые уполномочили себя хранить Истину и Благо от посягательств ироничного, скептического, сомневающегося во всем, критически настроенного философского разума, для которого вроде бы и в самом деле нет ничего святого!

Да и на Россию я тут кивал совершенно не по делу. Разве не пришлось философии впервые *разъяснить смысл своего дела* там, где ее вынудили *давать показания* по этому делу, на афинском Ареопаге, по делу Сократа? А говоря честно, — не сама ли философия и затеяла это дело? Разве не она первая потребовала "дать отчет" (λόγον δίδοναι) в делах, словах и мыслях, быть ответственным за мысль прежде всего, поскольку здесь — в мысли, в замысле, в смысле — коренятся все дела и деяния? Разве не она первая поставила жизнь под суд, заставила ее оправдываться и — что ж удивительного — обвинять?

Приговорив меня к смерти, — заявляет Сократ, — "вы думали избавиться от необходимости давать отчет в своей жизни [той δίδοναι ἐλέγχων<sup>16</sup> του βίου]) (Apol. 39c). Так что вопрос о *дельности* этого странного — философского — занятия в человеческих трудах всегда грозил обернуться допросом, развернуться в процесс, в *дело о философии*. 22. *Дело Сократа* — 1.

Пожалуй, нет лучшего *введения в философию*, лучшего способа уяснить нечто важнейшее в самой сути философского дела, чем выслу-

Слово ἐλέγχος и связанные с ним выражения (ἐλέγχον δοῦναι; εἰς ἱλέγχον πίπτει) действительно относятся к сфере судебного процесса, означая свидетельства, доказательства, улики. Глагол ἐλέγχοω — означает "бранить", "изобличать", "испытывать".

31

шать от з/к Сократа *отчет, оправдание* (апологию) философии перед лицом судящей ее жизни. Да и что бы мы ни думали о философии теперь, полезно хотя бы вспомнить, как понимала свое дело сама философия в ту эпоху европейской истории, когда она впервые как бы приходила в себя, обретала самосознание. Конечно, Суд это не Пир, и "сама суть" философского дела, быть может, скорее способна сказаться на воле, в досужей, непринужденной беседе, не пугающейся празднословия и вольномыслия, чем в условиях суда, среди возмущенно шумящих афинян, под угрозой смертного приговора. Но только в этих условиях — испытывая свою решимость заняться философией возможной смертью за это дело — мы будем в состоянии понять всю меру человеческой нужды в философии как стойком и ответственном внимании человека к собственному бытию, деланию, верованию, думанию, говорению.

Понятно, с одной стороны, что такое внимание нуждается в некоем отвлечении от вовлеченности в хлопотливую жизнь, в досуге, в свободном месте и времени,

пожалуй, даже праздности, возможности отступить от дел, помедлить, задержаться на мысли, чтобы вдуматься в нее (не воспринимая ее немедленно как руководство к действию), на слове, — чтобы вслушаться в него (не переводя его немедленно в полезную информацию). Вот почему не будет, по-моему, большим преувеличением, если мы скажем, что на суде, перед лицом смерти Сократ отстаивает не что иное, как философский пир, а проще говоря, — свои бесконечные беседы о том, что значит быть в разных от-ношениях добротным, достойным человеком, что значит сама добротность и тд. И столь значим этот пир, эти беседы в глазах Сократа, что он готов видеть в верности им своего рода богослужение (Apol. 23c) и прямую воинскую повинность (1Б.28e). Если Сократ с таким героическим упорством отстаивает — не какие-то истины, идеи или убеждения, — а возможность вести свои свободные, досужие, едва ли не праздные беседы, если он каждый раз требует от собеседников только одного — не громыхать длинными, пусть и хорошо слаженными речами, а держаться правил непринужденной беседы (краткие вопросы и ответы, возможность войти по ходу беседы в детали и околичности, как будто не относящиеся к делу, вернуться к началу и тд), если ни шум рынка, ни грозная атмосфера суда, ни даже камера смертников не смогли отвлечь его от этих бесед, — стоит подумать, не входит ли сократическая беседа в самую суть философского дела. Но, с другой стороны, понятно также и то, что эти простенькие с виду беседы, эти вопросы и отвлечения не так уж просты и безопасны. Жизнь, не с нас начавшаяся, вековым опытом выработавшая свои устои, уклады, ритуалы, традиции, навыки, свой благоустроенный обиход, ставится — на философском досуге — под подозрение, устои подрываются, умельцы, задавшиеся вопросом, как это они умеют то, что умеют, приходят в растерянность, перестают уметь свои умения.

32

Закрадывается мысль — вот именно, закрадывается мысль, можно поставить точку. Закрадывается мысль, — не ходим ли мы в нашем обиходе "по воде, аки по суху", а лучше сказать, не висим ли мы со всеми нашими устоями над бездной?.. Естественно, в таком случае, задать вопрос самому вопрошателю: что это ты делаешь? Так возбуждается дело Сократа, не то, которое белыми нитками сшили Анит, Мелет и прочие, а то, которое явно или неявно пронизывает всю европейскую философию от Платона до Ницше по меньшей мере<sup>17</sup>.

*23-Дело Сократа — 2.*

О философии ходит много слухов. Люди не могут взять в толк, чем собственно занимается философия. Она может пользоваться громкой славой, когда слывет некой высшей или тайной мудростью. Слава эта, впрочем, легко расходуется дурной молвой, когда в мудрости этой разочаровываются, замечая, к примеру, что один "мудрец" говорит одно, другой — с тем же апломбом безусловности — говорит другое, третий — еще что-нибудь, все прежнее опровергая с той же основательностью или безосновностью. С некоторых пор в философских словарях даже термин появился: скандал философии; говорили-де говорили, так в конечном счете ни к чему и не пришли. "Сово-просничество века", "лукавые мудрования", "отвлеченная мысль", "пустые спекуляции", "злоупотребление языком"... — это еще самые деликатные выражения. Беспристрастные ученые, историки культуры и науки, говоря о философии, честно пересказывают, кто что "считал", "полагал", "утверждал", каких взглядов придерживался. Так создавались компендиумы слухов о философии, исторические обзоры философских мнений — доксографии. Так и по сей день нередко пишутся истории философии.

С такой вот молвой о "философии" и столкнулся прежде всего Сократ. Молва эта утверждала, что Сократ, не зная меры и удержу из пустого любопытства тщится разузнать обо всем, что творится под землей и в небесах (как, например, Анаксагор, учитель Перикла, также судимый и изгнанный афинянами), умеет выдать худшее утверждение за лучшее (как софисты), учит тому же самому других, морочит голову неопытной молодежи, плодит умников, лишенных здравого смысла, почтения к родителям и уважения к обычаям. Таков Сократ в "Облаках" Аристофана — висящий в корзине между небом и

Еще в 1977 г. Морис Клавель, один из тех, кого во Франции называли тогда "новыми философами" (философы-публицисты, которые под влиянием опубликованных во Франции книг Солженицина, Шаламова, Е.Гинзбург, а также под впечатлением только что пережитого опыта пол-потов-ской Камбоджи разделялись с собственным гошизмом образца 68-го года и яростно разоблачали философские корни тоталитарного образа мысли у Маркса, Гегеля, Фихте), опубликовал жаркий памфлет под названием «Мы все его убили или "Этот еврей Сократ!.."» (*Clavel V. Nous l'avons tous tue ou "Ce juif de Socrate!..."* P. 1977).

33

землей, "витающий в облаках" многознайка и софист. Не правда ли, знакомые обвинения? Жизнь, как юная фракиянка, смеется над философами-недотепами (см. Plat., Theat. 174ab)<sup>18</sup>, пока не спохватывается, заметив, что здесь не до шуток. Молва анонимна, с ней нельзя судиться, а главное, поговорить. За слухи никто не отвечает, хотя все ими и питаются. Сократ отвергает подобные обвинения как клевету на себя и задает сам себе вопрос, который тщетно ждал от обвинителей: Но Сократ, — *в чем же тогда твое дело* (το σὸν τί ἐστὶν πράγμα;)? "Откуда на тебя эта клевета? Ведь надо полагать, если бы ты не превозносился над другими и делал то же, что и большинство, то и не пошло бы о тебе столько слухов и толков" (Apol.20c. Пер. М.С.Соловьева). Ведь дыма без огня не бывает, делал бы общее наше дело, так и не пошли бы слухи и подозрения. И правда, соглашается Сократ, дело в особой, свойственной, кажется, только ему мудрости (софии). Парадокс, однако в том, что мудрость, которой бог отличил Сократа ото всех, и есть та самая мудрость, которая равно свойственна и доступна каждому человеку (ἴσος ἀνθρωπίνῃ σοφίῃ). Это мудрость всего лишь человеческая, тогда как мудрость, которой славятся общепризнанные мудрецы, славится именно за ее превосходство. Поговорив кое с кем из таких мудрецов, Сократ и пришел к известному выводу относительно своего превосходства: "Ни один из нас, кажется, не знает ничего хорошего и дельного (καλὸν κάγαθόν), но он, не зная, думает, что знает, я же, если не знаю, то уж и не думаю, что знаю" (1b.21v). Дело здесь, конечно, не просто в смиренном апофатическом самоограничении: человеческая мудрость-де немногого стоит, мудр только бог. В том, что Сократ осмелился измерять мудрость обычая, поэтического вдохновения, авторитетного законодательства общедоступным человеческим разумом и в самом деле можно усмотреть своего рода высокомерие (плебейское, как заметит, продолжая суд над Сократом, Ницше). Правда, он не оспаривает каких-либо откровений или учений мудрецов по содержанию и не противопоставляет им собственных домыслов. Он лишь спрашивает, соответствуешь ли ты своей претензии, в самом ли деле ты понимаешь себя в своих делах. Иными словами, *познал ли ты* (узнал, заметил, распознал) *самого себя* в том, что тебе дано, пусть даже даровано (природой, богом, гением), в том, чем ты владеешь, как тебе кажется. Узнал ли ты самого себя в том, что и как ты знаешь, а стало быть, умеешь, действуешь, исполняешь свое человеческое назначение?

Таково *следствие* (ἐξέτασις), которое Сократ заводит по делам знатоков, "выискивает" и "допытывается", ставит их мудрость под вопрос. Но вопрос поставлен не о дутых мудрецах, — напрасно они обижа-

---

Этот сюжет, почерпнутый из басни Эзопа, сопровождает европейскую философию на протяжении всей ее истории. См. *Blumenberg H. Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie.* Frankfurt am Main. 1987.

34

лись. Вопрос поставлен о природе самой мудрости: что значит быть мудрым, ведать, знать, уметь? Можно ли знать что-либо, не умея дать себе отчет в том, что и как ты знаешь, не умея различить свое и иное? Можно ли коснуться иного, не уразумев свое? Может ли быть мудрость без знания? Можно ли творить, не ведая, что творишь? Но может ли, с другой стороны, мудрость — вековая мудрость мифа, традиции, авторитета, наконец, неисследимая мудрость самих вещей — измерена каким-то доморощенным разумом? Может ли жизнь, — которая всегда вся целиком здесь и теперь, — ждать окончания бесконечных сократовских бесед, чтобы стать, наконец, *правильной*? Не должна ли она руководствоваться скорее каким-то инстинктом, чутьем, интуицией, неразложимой на занудные вопросы и ответы? И снова:

можем ли мы вести себя, согласно этой мудрости, не разумея, что, собственно, происходит, не ведем ли мы тогда самих себя, неведомо куда? Не ставим ли мы сами на место неприступной мудрости всего лишь собственную невразумительность и бестолковость? Но и не захватываем ли, с другой стороны, нашими знаниями и само-собой-ра-зумеемостями самобытную тайну вещей? Как видим, не в Мелете и Аните дело. Они и не подозревают о том, какой суд творится в рассуждениях Сократа *с самим собой*. Мы — тоже. Но мы можем увидеть, как это *дело о философии* углубляется и разворачивается в *дело самой философии*. Ближайшим образом: дело о Сократе — в дело Платона.

Это, пожалуй, следует принять во внимание: философия остается философией, пока не соблазняется стать самой *Софией* — мудростью, высшей или последней, пока не уходит с этого суда над собой со стороны того, что в свою очередь претендует на звание мудрости, первой или извечной. Философия включает в себя дело о философии, суд над собой, — разве что стремится перевести этот суд в привычную для себя сократическую беседу разума с самим собой<sup>19</sup>, — беседу о *мудрости*, которая не может быть ни расчетливой выдумкой, ни безрассудной невразумительностью.

Заводя с жизненным миром философское дело, вступая с ним в философское, т.е. вопрошающее отношение, философ и впрямь рас-хо-дится с миром (мир — в нем — с собой) и с самим собой: с миром безотчетного и самозабвенного существования. Он, замечали мы, как бы отступает от мира и жизни в некое небытие, непонимание, неумение: отвлекается от всего, что изначально вовлекает нас — по законам мифа или иной какой "логики вещей" — в мир, разучивается тому уму, которым каждый как-то всегда уже умеет быть, отвыкает разуместь то, что разумеется само собой, изумляется тому, что считается "логикой вещей" и озадачивается этой логикой как логикой (тем, в чем можно λόγον δίδοναι — *дать отчет*). Понятно, сколь опасно это

Ср., к примеру, раздел "Дисциплина чистого разума в отношении его полемического применения" "Критики чистого разума" И.Канта.

35

дело. Ничего удивительного, что оно всегда было и будет на подозрении у жизни с ее налаженными делами, привычными неурядицами и хорошо обжитыми



святынями. Но так же точно, как дело о философии изначально входит в самую суть философского дела (оно по самоопределению есть некий самоотчет, само-суд), и существование человека в качестве человека, может стать, есть некое в корне, в основах несогласное с собой существование, иными словами — изначально чреватое философствованием. Во всяком случае, если так или иначе Сократу удастся втянуть "жизнь" в суд над собой, в спор с собой, во внутренний спор Сократа с самим собой, — дело сделано, "жизнь" сама пошла философствовать.

### 3. Сократическое начало философии

#### 3.1. Искусство вопрошания.

Но что же все-таки отвечает Сократ, как он понимает свое дело (то *πράγμα*)? Бог, утверждает Сократ, поставил его в строй, "обязав жить, философствуя и испытывая самого себя и других (*φιλοσοφοῦντά με, δεῖν ζῆν καὶ ἐξετάζοντα ἑμαυτὸν καὶ τοὺς ἀλλοῦς*)" (io.28€). Итак, дело Сократа — философствование, — *то есть ἐξέτασις* — выспрашивание, ис-пытывание, тщательная проверка, смотр, требование отчета — не только у других, но и у себя. Значит: не глубокомысленностью сюжетов и не величиём или обширностью "предметов" определяется философский характер наших интересов, а особым искусством задаваться вопросами, испытующим вниманием скорее уж к ближайшему и известнейшему. Обращается это внимание на все, на понимание мира и жизни во всем ее составе, включая и саму смерть. Обращается внимание на то, что повсюду здесь присутствует понимание. Все всегда уже знают, что есть нечто такое, как мужество, рассудительность, хозяйственность, умение управлять городом; есть здоровье, красота, благополучие. Если все это всегда уже знают, казалось бы, чего проще ответить на вопрос: "Что это такое?" Ты хочешь счастья. Кто этого не хочет. Но чего, собственно, ты хочешь, когда хочешь счастья? (Вот так и мы, задержавшись на пороге философского факультета — и всей веками уже существовавшей философии, — спросили себя: чего, собственно, мы хотим, когда хотим стать философами?).

Эти простые вопросы, однако, таковы, что все глубже и глубже вовлекают в себя, отвлекая от жизни. "Я знаю..." — А что это такое? — "Я вижу...". Что ты видишь? "Сейчас расскажу". Обрати прежде внимание на то, что в то, что показывает тебе *видение* как-то входит возможность *оказывания* его. Слово, мысль, понимание, знание всегда уже присутствует в том, что ты, казалось бы, просто видишь. — Те. что есть, всегда уже есть, до всяких вопросов и философий. Разумеется. Только *что*, собственно, *есть* и что значит *быть* "на самом деле" (быть-а-не-казаться? быть-а-не-становиться?..)? Греческие мужи-философы веками размышляли об этом, но и Аристотель еще говорит "Вопрос, над

36

которым бились и заходили в тупик издревле, который стоит и ныне, и остается всегда, — что такое сущее?" (Metaph. VII, 1 1028B3). Если мы уловили ход подобного вопрошания, то и сами, может быть, осмелимся спросить: а что такое "что"? не скрыта ли в самой форме вашего вопроса — Что такое? — определенная форма возможных ответов на него? Интересно, как бы могли ответить на этот вопрос Платон или Аристотель<sup>20</sup>. Правда, еще не видно, как из этого вопрошания вырастают — могут вырастать — философские системы и учения, но —

1) Сократовское определение дела философии уже может дать нам верный — философский — подход к этим системам. Нужно уметь проследить вводящий в них путь вопросов, начинающийся где-то вблизи нас, в гуще наших дел. Одни философы сами вводят нас в свои миры таким образом: Платон, во многом и

Аристотель, Декарт, Кант (с его ведущим вопросом "Как возможно?"), М. Хайдеггер.

Ну вот, к примеру, Хайдеггер. Он, по-моему, не просто, как часто говорят, заново ставит древний вопрос о бытии, он задается более фундаментальным вопросом; как вообще возможен вопрос, тем более вопрос о бытии? Как — среди существующего без всяких вопросов — возможно спрашивающее, мыслящее, понимающее и потому могущее заблуждаться, ошибаться в самом своем бытии существо. Если такое существо возможно, то только потому, что оно в самом существе своего бытия как-то не вполне *есть*, есть как-то вопросительно, в самом своем бытии оно *есть* вопрос о бытии. Оно не совпадает с собой: всегда уже существующее, оно одновременно и всегда еще только могущее существовать. Человек способен задавать вопросы потому, что он прежде всего сам *есть* вопрос<sup>21</sup>. И далее: что значит возможность существования такого странного сущего для самого бытия? Здесь видится мне вход в лабиринты хайдеггеровской мысли,

Другие философы, вроде Прокла, Спинозы, Гуссерля излагают свои учения как своего рода теории, и мы сами должны восстановить путь сократических вопросов, приведших к их основоположениям, чтобы понять их смысл. Если это удастся, философские утверждения утрачивают видимость экстравагантных диковинок, объясняемых "идеализмом", "материализмом", "субъективизмом" или еще каким "из-мом" авторов. Мы начнем понимать, что такое, например, гегелевская диалектика, если обратим внимание на то, что всякое понятие есть одновременно и определенное (абстрактное) знание, и определение незнания, т.е. *вопрос* об этом знании со стороны познаваемого или идеи познания, не совпадающих с исходным знанием. Стоит расслышать этот вопрос, это противоречие познанному в понятии, как мы сообразим, что всякий акт познания есть не *применение* понятия, а его *изменение* (развитие, конкретизация). Причем измене-

См. главу — Die "Was ist das"-Frage — в кн.: *Martens E. Die Sache des Sokrates*. Stuttgart. 1992. S.65-80. См. *Heidegger M. Sein und Zeit*. Tübingen. 1963. S.5-8, 12.

37

ние это происходит не столько путем сравнения понятия с предметом (операция во всех отношениях сомнительная), сколько путем сравнения понятия с ним самим, путем приведения его в соответствие с идеей понимания (знания). Вопросы философа могут завести его далеко, в края неведомые и странные. Надо уметь их расслышать и следовать им.

2) Сократ дает нам и другой намек о сути философского дела. Искусство философствования, искусство сократического вопрошания можно — в согласии с Сократом — понять как искусство открытия незнания. Сократ не просто начинает с незнания, напротив, начинает он именно с знания и доискивается каждый раз до скрытого в нем незнания. В этом ведь и усмотрел Аполлон высшую мудрость (софию) Сократа: в *знании незнания*. Не смиренное признание своего невежества, а именно дотошная осведомленность (где, как, в чем, почему) в незнании: мудрое — умелое, искусенное, знающее, ученое (как скажет Николай Кузанский) незнание. Легко сказать: мир, природа вещей, смысл жизни, божественная мудрость неисследимы, непостижимы. Труднее уяснить, как именно, каким именно образом постижения непостижимы, не постижимы ли они каким-то другим образом постижения, не имеет ли, соответственно, само непостижение и непостижимое каждый раз определенный образ и смысл<sup>22</sup>. Для ответа на эти вопросы надо ведь до конца, до предела выяснить возможности постижения. Но самое трудное ввести эту непостижимость в самую архитектонику постижения, понимания, мышления, логически артикулировать это внелогическое<sup>23</sup>, даже

внемысленное бытие, помыслить эту немыслимость конкретно, не упускать непостижимое из вида в нечто лишь отвлеченно и благочестиво допустимое. И снова перед нами целое искусство. 3-2. *Искусство незнания*<sup>24</sup>

Признаемся, если мы вообще еще имеем в виду Сократа, то говорим уже не о Сократе Ксенофонта и даже не о Сократе платоновской

† Мы касаемся темы философского *апофатизма*, который следует отличать от апофатизма богословского и понимать *конкретно*, т.е. (1) внутри логического *катафасиса* мысли и (2) в исторической (культурной) *определенности* этого логического катафасиса. Плотин, Ник. Кузанский, И. Кант, М. Хайдеггер, — вот некоторые философы, в разные *эпохи философии* (об этом понятии см. ниже) яснее других выявлявшие это апофатическое *начало* философии. Среди русских философов ближе всего к этому началу СЛ. Франк (см., например, *Франк. СЛ. Непостижимое*. Париж. 1939).

<sup>23</sup> См. как вводится и разъясняется это понятие в работах В.С. Библера. — *Библер В.С. От наукоучения к логике культуры*, с.391 -397; \*Бмб/гер В.С. Кант - Галилей - Кант. М. 1991, с.7-15.

<sup>24</sup> "Вечный образ философа, — пишет Х.-Г. Гадамер, — образ Сократа, т.е. образ человека, который выдвигает в качестве незнающего то, что для всех нас есть истина". — *Gadamer H.-G. Über die Ursprünglichkeit der Philosophie*. Berlin. 1948.S.5.

38

"Апологии". Пожалуй, здесь к делу будет еще иметь отношение Сократ из платоновского диалога "Теэтет", который исследует саму идею знания. Часто говорят, что вопрос в "Теэтете" остается открытым. Но он не *остается* открытым, он *впервые открывается*: пройденный путь упирается в апорию. Но смысл апории и ее нешуточная апорий-ность могут быть открыты, понятны только собеседникам, прошедшим этот путь. Трудность оказывается апорией — *непроходимой*, — только когда доказывается, что она *необходимо* непроходима. Развитые по ходу исследования, логически развернутые, и до тонкостей продуманные теории знания оказываются для философа формами развертывания, углубления, логической артикуляции исходного вопроса. Это умудрение в недоумении. Лучше сказать, не недо-умение, а из-умление (из-умиться может только ум, мыслящий себя *в целом*, т.е. в своих пределах, в своих началах, в своей внутренней форме). Такова природа того удивления, которое, по Платону и Аристотелю, образует *начало философии*, начало не только во времени, но в принципе<sup>21</sup>. Что следует оставить всякую надежду измерить диагональ и сторону квадрата общей единицей, знает только геометр, потому что это *теоретический факт*. Только пифагореец, для которого все сущее есть сущее, поскольку определено числом, т.е. мерой, способен усмотреть в этом *математическом* открытии *онтологическую* проблему. Апории, связанные с понятием предела и движения, которые рассматривает Зенон-элеец и затем Аристотель в "Физике", — воспринимаются обыденным здравым смыслом как софистические фокусы. Нужно развернуть определенную логику разума, чтобы уразуметь изумляющую непреложность такого рода апорий. Только следуя Пармениду, ощутив деспотические объятия его Ананке-Необходимости, можно было вновь *удивиться* бытию, мышлению и слову с той умудренной пронизательностью, которой отличается Чужеземец из Элеи в платоновском "Софисте". *Философия* Платона — не просто теория идей (если о таковой вообще допустимо говорить), а умудренное этой теорией — в этом смысле теоретическое — знание о невозможности идей (ср. апории "Парменида"). Точно так же кантовские, например, антиномии вразумительны только тому *чистому разуму*,

архитектонику которого Кант детально развернул в своей "Критике". Они суть антиномии этого самого чистого разума, а не: — "Отвечай, Алешка! Есть Бог или нет Бога?!"<sup>26</sup>. Философия Канта опять-таки не *теория* научного разума, а *критика* его, т.е. —

Напомню в этой связи известные слова Аристотеля: "Ведь благодаря Удивлению люди и теперь начинают философствовать и начали философствовать впервые; удивляясь поначалу тем затруднениям, которые бросаются в глаза [лежат под руками], затем мало по малу продвигаясь таким образом вперед и входя в апории относительно более <глубоких ве-Щей>" (Metaph. 1982 b 12-14).

См. Голосовкер Я. Достоевский и Кант. М. 1963.

39

а) открытие неразрешимого "спора разума с самим собой", ведущегося в самих основаниях научного метода — и — б) развертывание самой формы научного разума как формы строгого, определенного — принципиального — *разумного* незнания.

† Словом, философию можно понять как искусство умного изумления. 33

*Родовспомогательное искусство.*

На воле, в родной стихии досужей беседы Сократ определяет свое дело иначе, чем на суде. Или поясняет нам с иной стороны смысл искусства вопрошания и незнания. В "Теэтете" Сократ сравнивает философствование с повивальным искусством своей матери Фенареты. Как бабка-повитуха, слишком старая, чтобы рожать самой, умеет однако помочь другим разрешиться от бремени и оценить жизнеспособность новорожденного, так и он, Сократ, не рождает уже знаний, идей, теорий, доктрин, учений и потому не может ничему такому научить. Не имеет он де заранее никаких теорий, ничего не знает ни о знании, ни об уме, ни о едином, ни о мире, ни о чем другом. Не знает и все тут. Но может помочь другому разродиться мыслью, которою тот чреват (если, конечно, чреват), и главное, испытать новорожденного на жизнеспособность, состоятельность. Вот, стало быть, в чем искусство сократического вопрошания обретает свое настоящее дело: не разоблачать мнимую мудрость, а помогать мысли родиться, вос-питаться и стать на ноги. Какой мысли, о чем мысли? Может быть о добродетелях, об идеях, началах и причинах, субстанциях и энергиях, — ведь мы ведем речь о философии? Нет-нет, мы этого вашего ничего не знаем, мы заботимся только о том, чтобы мысль, о чем бы она ни была, хоть о домашнем хозяйстве, была мыслью, — состоятельной, жизнеспособной, как здоровый ребенок, выходящий в мир. Все, что мы узнаем, мы узнаем не от мудрецов, знатоков и ученых, и расскажем мы по ходу дела не наши домыслы и убеждения, — все что мы узнаем и расскажем, мы узнаем только от нее, от самой мысли, которой каждый из нас уже как-то располагает, только не обращает на это внимания. Мы узнаем все от самой бес-призорно шатающейся в нас мысли (*припомним, если воспользоваться другой метафорой Платона*), если, конечно, позаботимся о ней, поможем обрести свою форму, родиться на свет и самой стать плодной, само-стоятельной, — одновременно и *нашей*, ибо мы ее сами родили, ни у кого не заимствовали, не взяли на веру, не вычитали, не зазубрили, — и — независимой от нас, стоящей *на собственных ногах*. Вот что вроде бы говорит нам Сократ своим сравнением.

На первый взгляд, маевтический метод Сократа кажется только удачным педагогическим приемом. Ученик усваивает знания лучше, когда учитель помогает ему самому дойти до них. Кроме того, он при этом обучается самостоятельному мышлению. Т.е. просто мышлению, потому что никто не

может думать за другого. Но кажется, "прием" этот имеет прямое отношение к продуктивному мышлению вообще и к

40

(Философскому — в особенности. В самом деле, нельзя ли представить себе любое размышление, понимание, познание, решение — любое событие мысли — как роды, когда ты сам себе и Теэтет и Сократ, и родительница и повитуха, и юнец, мучающийся мыслью, и старец, помогающий мысли родиться и испытывающий ее. В конце концов, что происходило в голове Платона, когда он сочинял "Теэтет"? Что происходит с нами, когда мы его читаем со вниманием, наедине с собой, в молчании?)

Положим, так мысль и происходит везде, где она происходит. Чем же отличается собственно философская мысль? Может быть, только тем, что в философии мы сосредоточиваем внимание прежде всего на этом самом: как мысль *происходит*, как она вообще *может* происходить, как она может стоять на собственных ногах, существовать сама собой, сама по себе, как бы без меня (не быть только *моим мнением*), оторваться от пуповины моих *внутренних* под-разумеваний: верований, пристрастий, очевидностей, корыстей. Сосредоточиться на чем-то, что *сало* должно допускать возможность сосредоточиться, а не расплываться. Стать. Стать *знанием, истиной, открытием* того о чем, к чему, ради чего мысль рождается, происходит. И что вообще значит, что имеет место нечто такое, *как мысль*? Что это за событие в мире? Что, собственно, происходит? Ближайшим примером такого исследования может служить сам диалог Платона "Теэтет", где Сократ и рассказывает о своем повивальном искусстве как раз перед тем, как приступить к делу.

И мы уже, не правда ли, сами чувствуем, как втягиваемся в воронку затягивающих в себя непривычных размышлений. Какие-то собственные или по слухам известные ответы навертываются на язык, какие-то призраки толпятся в уме, какие-то зачатия ("концепты", по-латыни) произошли, эмбрионы возможных "концепций" о мышлении и бытии просятся на свет. Но все, сказанное в предыдущем абзаце, страдает мучительной неопределенностью. Перечисленные через запятую, будто бы однородные части, стороны вопроса, требуют уточнений и различений, которые могут оказаться столь принципиальными, что запятые придется заменить на разделительные "или", и разные *стороны* вроде бы одной проблемы окажутся *путями*, расходящимися в разные *страны* и *эпохи*. Например, продумывать возможность мысли, исходя из возможности бытия того, о чем она возможна, решать, как может *быть* одно многим и многое одним, — особое дело. *Так* мы пойдем путем Платона и античной философии в целом. Продумывать возможность знания, определяя, во-первых, условия его независимости *от нас* (стало быть, в зависимости от нас), условия его, как говорят, *объективности* и, во-вторых, условия его *идеальности*, т.е. отличия от той реальности, на которую знание остается *вещаюте/ибНО* направленным, — дело другое. *Так* мы пойдем путем Декарта, Лейбница, Канта, т.е. путем новоевропейской философии.

41

И все же мы говорим об одном деле. Не забудем: мы, если верить Сократу, не обращаемся к учителям и авторитетам, но только к мысли, к *самой* мысли, где зачинаются, рождаются и сообщаются все философские учения. Может быть, контуры этого *общего дела* философов обрисуются яснее там, где возможно их *общение*, на том перепутье, откуда расходятся их пути, иными словами, в самом *начале* этих путей, где они еще только *возможны*, где эти эпохальные концепции еще только зачинаются, или вот-вот готовы родиться. Речь, разумеется, идет не

об исторических обстоятельствах, а о том единственном "месте", где только и мыслима такая встреча: в мысли, в дебрях философских произведений, в частности, в *контексте* того же "Теэтета", если *мы* сумеем ввести в эту беседу Аристотеля, Плотина, Ник. Кузанского, Декарта, Спинозу, Канта, Гегеля... Условие того, чтобы эти персонажи не передрались (все философы — люди) — одно: сократическая беседа "в мире и на досуге", в присутствии Сократа-повитухи.

In statu nascendi — в состоянии рождения, в начинании, в возможности — мысль чревата *иными, разными* возможностями и начинаниями, она еще не пошла в ход, в дело. Здесь-то и можно войти в общение философий, понять, как они возможны, как именно философы, — часто не подозревая об этом, часто отрицая это, — всегда — в качестве философов — занимаются одним делом сообща, как они порождают свои взаимоисключающие, — но и взаимоподразумевающие — начала из единого лона мысли.

Судя по всему, сократовский образ философа как повивальной бабки мысли очень даже идет к делу. Причем — к самой сути дела, далеко не только как прием. Попробуем же извлечь из этого образа еще несколько поучений на будущее.

1). Философа занимает мысль в состоянии рождения, в за-мысле (в возможности, в начале). Конечно, заглянув в истории философии или просто взглянув на фолианты философских трудов, мы увидим ряд мощных направлений, библиотеку капитальных сочинений, развернутых систем, развитых — и продолжающих столетиями развиваться, комментироваться, систематизироваться в школах — учений, доктрин, концепций. Но если мы будем держаться при этом сократовского подхода к делу, если сумеем увидеть в истории философии прежде всего продолжение (развитие, может быть, даже переименование) сократовского дела (то *прѳуца*), то эти учения раскроются как систематическое занятие *началом, возможностью* мысли в ее собственном изначальном деле. Как если бы всю историю философии можно было бы понять как продолжение "Теэтета" (в частности, "Теэтета"): как систематическое возвращение к началу, обращение к началу, пребывание при начале.

2). Философа занимает *мысль* в состоянии рождения. Значит ли это, что он должен копаться в том, что нынче, если не ошибаюсь, называется *когнитивной психологией*, или в том, что еще недавно называ-

42

лось *гносеологией*<sup>7</sup> Вообще, — заниматься *рациональной способностью* человека, поскольку человек, как говорят, есть animal rationale — животное рациональное? Ежу понятно, что человек не сводится к этой *способности*, что он обладает сердцем (кто не восхитится знаменитому афоризму Б. Паскаля, "le coeur a ses raisons, qui la raison ne comprend pas" — у сердца собственные суждения, которые рассудок не понимает?!), душой, телом, подсознанием и кто его знает, чем еще. Разве философ — в отличие от рационального психолога, гносеолога и пр. — не должен брать человека в целом, а не только в его рациональной способности? Но кто сказал, что мысль это (1) *наша нерациональная* (5) *способность*? Как такое пришло на ум? Как мы могли подумать, что мышление — это..? Как произошло, что мы *начали* разуметь разум как...? Только с этими — первоосмысляющими — вопросами мы подходим к той *изначальности* мысли, к тому ее *началу*, которое, как мы предполагаем, занимает философа.

3). Философа занимает *мысль* в состоянии рождения и там, где его занимают *другие дела*: их *замысел*. Как может родиться *замысел* чего-то такого, как, например, научное познание? *Кик может быть* осмыслено бытие и мышление, чтобы замысел науки стал возможным? Но мысль втягивается в воронку

философии, когда задается вопросом о начале, о рождении этой первоосмысляющей мысли: как, какой такой мыслью может быть помыслено то, что лежит в начале мысли и, стало быть, как будто бы мыслью не является (или именно мыслью *являет себя?*), что лежит за мыслью, способной особым образом осмыслить мир и замыслить отвечающие этому образу дела человека.

4). Философа занимает мысль в ее жизнеспособности, в ее *изначальной* (первородной) основательности, состоятельности, само-стоятельности, само-бытности, само-обоснованности, можно сказать даже — само-рожденности. Само бытие, открывшееся мыслью, или мысль, ставшая бытием. Не только, значит, как мысль может быть, но и как (как именно) она *не может не быть*, как она *необходима*. Мысль, с которой и в которой — здесь и сейчас — как будто *впервые* рождается — раз и навсегда — весь род мысли, весь *род* философии и философов, все *дело* философии<sup>27</sup>. Поэтому, если событие философской мысли где-нибудь и когда-нибудь произошло (не важно, носит ли оно имя Демокрита или Платона, Фомы Аквинского или Спинозы), его уже нельзя обойти и без него нельзя обойтись в философии, будь она трижды пост-современной. Философскую мысль нельзя списать на исторические обстоятельства, традиционные верования, этнические ментальности или личные предвзятости. Она не проходит, но с каждой *настоящей* мыслью рождается заново в настоящем. Рискну даже сказать, что ненастоящая философия выдает себя прежде всего тем, что что-то в истории философии для нее перестает быть настоящей — современной — философией.

---

См. *Бибихин ВВ. Язык философии*, с.256-258. 43

5). Философа занимает не мысль, а *возможность* мысли, т.е. его занимает *само бытие*, поскольку оно *чреват* мыслью, рождает мысль, иначе говоря, — поскольку оно (бытие) не совпадает с тем, что в качестве бытия разумеется *само собой*. Философа занимает бытие не в его неопределенной наличности, а в его собственной бытийности, т.е. в его мыслимой возможности быть бытием (как возможно то, что не может не быть?) и в мыслимой же *невозможности* быть мыслью, \ не бытием (которое не есть мысль). Философа, можно сказать, занимает мысль, поскольку она мыслит бытие, и мысля бытие, мыслит *как именно* бытие не есть знание о бытии. Так, испытывая и отводя вроде бы всего лишь неудачные порождения мысли (как в "Теэтете") философ на деле уясняет смысл порождающего начала, которое с самого начала составляет скрытую идею его критики и поисков (то, скажем, о знании, что он всегда уже знает, не зная об этом). Теперь оказывается, что эта открытая, понятая, схваченная *идея* знания открывает — впервые открывает, со всей логической ясностью и непреложностью — свою собственную невозможность. Что *же рождает* Теэтет с помощью Сократа в конце концов? Просто недоумение, т.е. ничто? Или, напротив, само бытие, таящееся в мудром незнании и все еще чреватое мыслью.

6). Всякое философское произведение есть философское (а далеко не все в философском произведении относится к философскому делу), поскольку заключает в себе мысль в состоянии рождения, *вместе с ее рождением*, более того, — обращенную к своему рождению, даже обращенную в свое рождение. Причем, какую бы историю *развития* мысли ни охватывала система (как, например гегелевская), философ доводит ее до конца, т.е. до проблемы *первого* или *абсолютного* начала. Этой формой, этим характером философской мысли определяется ее возможное содержание: она содержит в себе саму себя. Порою поэтому приходится долго развинчивать и реконструировать произведение философа, чтобы открыть в нем философское произведение. Ярчайший пример — "Этика" Спинозы.

7). Всякое философское произведение есть философское, поскольку оно одновременно является и произведением (рожденным мыслящим существом) и,

так сказать, родовспомогательным устройством, помогающим нам, сегодняшним юнцам и юницам, зачать и родить им в подол *своего* детеныша. Собственно это и есть единственно отвечающее назначению философского произведения его восприятие. "...В известном смысле можно философию изучать и не быть способным философствовать, — говорил И.Кант. — Следовательно, кто хочет стать философом в собственном смысле, тот должен научиться свободному, а не одному лишь подражательному и, так сказать, механическому применению своего разума <...>. Вообще нельзя назвать философом того, кто не может философствовать. Философствовать же можно научиться лишь благодаря упражнениям и самостоятельному применению разума <...>. Кто хочет научиться философии-

44

вать, тот все системы философии должен рассматривать лишь как *историю применения* разума и как объект для упражнения своего философского таланта"<sup>21</sup>. Философское произведение тем более вызывает нас к рождению *своего* что, если присмотреться, построено по схеме "Тезета": открывает вопрос и обращает его к нам, взывая к нам, призывая к делу, почти что привлекая к ответу.

8). Образ *повитухи* намекает не только на то, *как* действует философия, не только на то, *что* ее занимает, но наводит на мысль и о *прагматическом* смысле философского дела: *зачем* оно нужно. Философия, видно, призвана помогать каким-то трудным *родам*. Ведь человеческий мир и правда всегда чреват возможностями, он — *историчен*. Он стонет и мучается, помимо всего прочего, и потому, что что-то в нем, тычась в потемках, готово выйти на свет. Вот философ и допускает скрытые *возможности* того мира, который имеет место и занимает наше время, к возможному *бытию* — бытию в мысли, которая места не занимает и нуждается в свободном времени; допускает и испытывает на допустимость и могущество быть. Дело, хотя и предельно отвлеченное, однако и предельно опасное, как мы имели случай убедиться на практике.

^*Диалектическое искусство*. А. Благо Сократа.

Вернемся, однако, к платоновскому Сократу и рассмотрим описываемое им искусство философии еще с одной, не менее удивительной стороны.

"...Величайшее благо (μέγιστον αγαθόν) для человека, — говорит Сократ в "Апологии", будучи уже признан виновным и всем своим поведением "помогая" афинянам вынести ему смертный приговор, — величайшее благо (а мы помним, что *идея блага* у Платона — это *идея идей*. — АА) для человека — это каждодневно беседовать (τους λόγους ποιεῖσθαι) о добродетели и обо всем прочем, о чем я с вами беседую (διαλεγομένου), испытывая и себя, и других, а без такого испытания и жизнь не в жизнь для человека..." (Аро1.38а). Более того! Еще в оправдательной речи, объясняя согражданам смысл своего особого дела — философствования, — дела странного и подозрительного, на взгляд всех, трудолюбиво, благочестиво и потому, надо полагать, благополучно живущих каждодневной жизнью города, Сократ имеет дерзость заявить: "Могу вас уверить, что так велит бог, и я думаю, что во всем городе нет у вас большего блага, чем это мое служение богу" (10. 39а). Что же выходит? Философствование, по Сократу, далеко не Только его собственное — *частного человека* (ср. 1Б. 32а) — увлечение, право на которое он отстаивает перед судом. Нет, это, видите ли, высшее благо человека вообще, истинное благо государства и даже

*Кант И.* Логика. — *Кант И.* Трактаты и письма. М. 1980, с.330, 333. "/

45

истинное богослужение, т.е. благо-честие. Первая и главная *нужда* человека, без удовлетворения которой жизнь — частная, государственная, высшая — не в



жизнь для него. Что же это такое? — Каждодневные *беседы о благе*. Беседы! — То есть, говоря без обиняков, — *величайшее благо*, по Сократу, не в том, чтобы *быть* добродетельным (пусть и уразумеет, что значит быть добродетельным, в результате тщательных размышлений), не в том, чтобы *жить* в благоустроенном государстве (пусть законы этого государства и выяснены долгими трудами глубокомысленных политологов), не в том, чтобы *почитать* бога в культовом богослужении (пусть это почитание и просветлено вдумчивыми богословами), а единственно только в том, чтобы беседовать, каждодневно, снова и снова беседовать о добродетели, благоустройстве, благочестии. О воспитании, здоровье, красоте. О бытии. О мышлении, знании, истине. О самой беседе... Философия твоя, Сократ, — пустая *болтовня*, простительная мальчишкам, но для зрелого мужа смешное и постыдное ребячество, заслуживающее кнута, — скажет знаток жизни, вроде Калликла, весьма живописного персонажа из диалога "Горгий" (Gorg.484c— 486d).

Философия должна, в конце концов, привести к ясной, однозначной и общезначимой истине, которой можно было бы руководствоваться в жизни, а не мудрить попусту, не играть в бисер, не пудрить мозги мелочными придирадками и софизмами, каждый раз снова ставя под вопрос то, что "выработано человечеством", — скажет орто-докс (тот, кто мнит себя обладателем *правильного мнения*). Верная философия должна иметь силу воплотиться в жизнь, быть практической (а не профессорской) философией. Сам Платон ведь прослыл такого рода оппонентом собственного Сократа. Разве он не строил в уме идеальное государство, не устанавливал для него законы? Разве он не поехал в Сиракузы, к тирану Дионисию, потому что хотел осуществить продуманное им на деле (Epist. VII 328c)? "Мне, — откровенно пишет он, — было очень стыдно перед самим собой, как бы не оказалось, что я способен лишь на слова, а сам добровольно не взялся бы ни за какое дело." (ib. Пер. С.П.Кондратьева).

Primo vivere, deinde philosophari — *прежде жить, потом философствовать*, — скажут иные философы жизни. Отдайтесь самой жизни, она умнее нас с вами, не впутывайте своей рациональной глупости в бессмертную суть вещей. Философия может быть только "приправой к жизни" (Б.Пастернак).

И многие еще пожмут плечами, потому что, в самом деле, можно, конечно, и побеседовать, и поразмышлять, для того, чтобы потом.., но беседовать ради самой беседы (благо ведь само-цельно), думать, чтобы думать?!.. А ведь если сократическая беседа, как утверждает Сократ, само высшее благо, то не только она ведется ради себя, но и все дела в мире ведутся — ради нее что ли? Мир, государство, воспитание, частная жизнь должны быть устроены так, чтобы я имел место и

46

воемя каждодневно вести свои беседы. Вот ведь на что претендует Сократ, не больше, не меньше. В. Благо Платона.

Впрочем, может быть, это только гипербола сократизирующего Платона, а Платон-платоник иначе, бытийнее понимает свою *ή той αγαθού ιδέα*— *идею блага*, — это потустороннее солнце, которое питает и освещает умным светом все сущее (RP. 509B)? Как же, по Платону, мы можем подойти к тому *умному месту* (εν τω νοητῷ τόπῳ — RP. 508c), где эта всеустроющая и всеосмысляющая идея обитает? Τη ζῆν διαλέγεσθαι δυνάμενι, — отвечает Платон (RP. 511D, ср. ib. 533a, phileb. 57c). "С помощью диалектической способности", — переводит А.Н.Егунов и многие другие. Что это за способность? Διαλέγεσθαι — инфинитив глагола διαλέγομαι: *разговаривать, беседовать*. Формой медиального залога и выражается *именно разговор*, беседа с собеседниками или даже с самим собой в отличие, скажем, от речи, что-нибудь излагающей, доказывающей,

утверждающей, проповедующей. Но ведь это именно то слово, которое, как мы видели, использует Сократ, говоря о своих беседах. Что если перевести эти слова Платона так: "*силою, способностью, умением беседовать*"<sup>7</sup> Умением *продолжить* разговаривать — спрашивать и отвечать — там, где все другие "так называемые искусства <и науки>" (КР.511с; 533с), а также, добавим, учения, универсальные теории, онтологии, агатологии, софио-логии — *свои* разговоры кончают, установив исходные положения (первоначала, определяющие область и метод их специальных занятий, или даже всеобщие принципы и метафизические основания). Для "диалектика" эти осново-положения, только пред-положения. Он умеет вернуть *утверждения* знания (мнение, правильное мнение, правильное мнение с обоснованием, правильное мнение с обоснованием *первыми* началами) — вернуть их в *речь* размышления, в разговор, где всякий тезис гипотетичен, отвечает на чей-то вопрос и допускает дальнейшие вопросы. Силою диалектики в сократо-плато-новском смысле, т.е. силою, втягивающей утверждения в беседу, в во-просо-ответный разговор, мы продолжаем думать даже там — и прежде всего там, — где речь идет о последних (или первых) началах и основах, там, иными словами, где для мысли вроде бы уже нет никаких *положенных* опор (принятых аксиом, заранее данных определений, созерцаемых — пусть мысленно — образов, установленных знаний, начал и основ). Мы в самом деле выходим *по ту сторону* (*ἐπέκεινα*) знаний и умений в "умное место", которому уже ничто не пред-положено, выходим из мира разрешенного в нечто, мир разрешающее. Словом, — продолжаем решать, размышлять, спрашивать и отвечать. А "того, кто умеет ставит вопросы и давать ответы, мы называем диалектиком" (Крат.390с. Пер. Т.В.Васильевой. Ср. Gorg.46le, Charm. 166d, Prot. 338d, Alc.I.106b).

Обратим внимание теперь на то, что и самый элементарный акт

47

мышления Платон определяет как внутренний разговор с самим собой, как внутреннюю речь. Мышление, — говорит он в "Теэтете" — это "речь, которую душа проводит с самой собой о том, что она рассматривает... Мысля, <человек> ничего другого не делает, как разговаривает (*διαλέγεσθαι*), спрашивая самого себя и самому себе отвечая, утверждая и отрицая"(ТЪеae1.190a). В "Софисте" он повторяет: "Итак, мышление и речь одно и то же; разве что одно, а именно то самое, что называется у нас мышлением, есть беззвучный диалог (*διάλογος*) с самим собой, происходящий внутри души <...>, а другое, а именно, звучащий поток, идущий через уста, названо речью"(509b. 263e). Когда в этом внутреннем разговоре человек приходит к определенному заключению, то имеет мнение, которое и может высказать. Высказывание есть всегда высказывание мнения. Когда мы говорим, например: "Он высказал ту мысль, что...", мы говорим не точно. Мысль возникает (может возникнуть), когда мы *слушаем*, что сказали, и слышим: что-то не сказалось или сказалось не то. Мысль возможна когда мы *расходимся* с самими собой во мнении, готовы возразить, оспорить сказанное нами самими, иными словами, когда наше *заключение* расключается, возвращается во внутренний диалог. А если вопрос захватывает человека всерьез и внутренние собеседники способны основательно развивать свою аргументацию (свои "логосы"), то подобный диалог может развернуться, как, например, "Теэтет", или "Софист", или "Парменид", иными словами, как сократическая беседа, в которой мы спрашиваем и отвечаем, обсуждая какое-либо мнение. (Стоит ли уточнять, что *литературные* персонажи платоновских диалогов далеко не всегда совпадают с *внутренними*).

Но этот диалог, спор, это обсуждение только тогда бывает *мыслящим*, мышлением *вслух*, когда он сохраняет внимательность внутренней речи, которую

ведет с самой собой душа, сосредоточенная на том, о чем эта речь ведется. Не трудно также понять, что чем меньше внутренняя речь склонна заключать себя сложившимся наспех мнением, чем сильнее она захвачена мыслью (и тем, о чем она размышляет), чем глубже, стало быть, она уходит *внутрь* себя (чем ближе, иначе говоря, она подходит к собственному бытию того, о чем она размышляет), тем более толково, артикулированно, отчетливо и детально *развертывается* ее диалог, тем более глубокие пред-убеждения, предпосылки, под-разумевания он захватывает, тем более он — этот внутренний диалог — способен *сказаться*, стать речью *внешней*".

Так вот: искусство *диалектики*, — искусство, прокладывающее путь,

Подробнее о связи внутренней речи с мышлением и о философском произведении как *внутренней речи*, данной *открытым текстам* см. Библер В.С. Понимание Л.С.Выготским внутренней речи и логика диалога (еще раз о предмете психологии). — В кн. Методологические проблемы психологии личности. М.1981, с. 117-134; Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М. 1991, с. 100-113

48

по слову Аристотеля (см. ниже), к началам всех путей, — а равно и искусство философского *диалога* самих возможных начал — коренятся в самом элементарном внутреннем диалоге мысли, ежемгновенно в каждом из нас происходящем и ежемгновенно нами проглатываемом. Диалектическое искусство (ή *διαλεκτική τέχνη*) — искусство философской беседы — есть просто искусство мысли, есть мысль, возведенная в мастерство, в искусство. Еще проще: мысль, возведенная в саму себя, в свое собственное — умное — место. Проще некуда! Нет, видимо, вовсе не из личной привязанности к Сократу, не из художественных или педагогических соображений Платон обращается именно к жанру сократической беседы и вместе с Сократом не признает длинных, хорошо выстроенных речей и записанных текстов. Им нужен живой или мысленно вызываемый *собеседник*. Вот в "Софисте", где Элеец набирается духа опровергнуть мнение самого Парменида, "нашего отца", он говорит: "нам надо принять такой метод исследования, как будто они тут присутствуют и мы их расспрашиваем..."(Soph. 243d). Записанные же тексты для беседы не годятся. Они легко плодят мнимых знатоков, потому что (1) можно усвоить (запомнить) изложенные в них знания (мнения, информацию), но ничего толком не понимать, потому что эти знания не получают "внутренне — сами от себя" (Phaedr. 275a), и (2) "ужасная особенность письменности" состоит в том, что кажется, будто это сочинения *говорят*, "а спроси их — они очень величественно молчат" или "всегда твердят одно и то же" (ib. 275d)<sup>30</sup> И только тот, кто умеет пользоваться искусством разговора (τη *διαλεκτική τέχνη χρώμενος*), "сеет проникнутые знанием речи <.,>: они не бесплодны, в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные доставить ему бессмертие, а его обладателя сделать счастливым в той высшей степени, какая возможна для человека" (ib. 276e-277a. Пер. А.Н.Егунова под ред. Ю.А.Шичалина).

Если с этой точки зрения мы просмотрим даже капитальные *истории философии*, не скажем ли мы о философах вместе с Платоном: "Каждый из них, кажется мне, рассказывает какую-то сказку (μῦθος), как будто мы дети, один — что существующего три рода, и порою что-то из сущего как-то враждует с другими, порою же они становятся дружными, вступают в брак, и имеют детей, и воспитывают их; другой же говорит, будто имеются два <начала> — влажное и сухое или теплое и холодное, сочетает их и заключает браки между ними..." (Soph. 242d).

Стало быть, заметим мы на полях "Федра", понять текст значит суметь, во-первых, усвоить его, то есть перевести текст в нашу собственную внутреннюю речь, услышать "внутренне — сами от себя" — и, во-вторых, суметь воспроизвести в нашей внутренней речи *голос автора* сочинения, как бы способного продолжить свою речь в ответ на наши, быть может, не приходившие ему в голову вопросы. Иными словами, понять *письменный* текст значит суметь вернуть его в стихию разговорной, *устной речи*.

49

"Правильно ли кто из них обо всем этом говорит или нет — решить | трудно, да и дурно было бы укорять столь славных и древних му-жей"(1Ь;а. 243а). Но философия, утверждает тем не менее Платон, не рассказывает сказок и басен о том, что дела-де в этом мире, а также в *там* обстоят так-то и так-то. Философия начинается там, где мы можем как бы остановить поток повествующей речи, попросить автора принять во внимание нас (живущих, может быть, тысячелетия спустя), — следим ли мы за его рассуждениями или давно уже остались позади (Ibid. 243Ь), — задать ему вопрос, послушать, не имеет ли он что возразить на то, как мы его изложили, оттрактовали, объяснили, поставили на место. А то ведь

"По мнению некоторых, наши предки

Не люди были, а марионетки".

(Гете. Фауст. Пер. Б.Пастернака)

И будто бы только нам известно, какими нитями они приводились в движение. Не случайно мы постоянно обращаемся здесь к диалогу "Софист", Это блестящий образец искусства платоновской диалектики. Но если следовать его исходному определению: *искусство философской беседы*, — образец этот обнаруживается, конечно, не в попытках дать определение "софиста" путем "*диэрезы*" — дихотомического родовидового деления, приема весьма искусственного и бесплодного (хотя умение разделять целое на виды и связывать виды в целое Платон тоже относит к искусству диалектики, см., например, Phaedr. 266Ь; Soph. 253с—е). В "Софисте" это и не внутренние взаимоотношения пяти выводимых тут *категорий*: бытие, покой, движение, тождество и различие<sup>31</sup>. Чистый образец платоновской диалектики в "Софисте" это — *разговор*, крупный разговор о бытии и небытии (γῦαντομαχία τις περί της ουσίας — *некая борьба гигантов о сущности* — Soph. 24ба), о мышлении, истине и лжи, — разговор, который Платон заводит снова, сначала, как бы в присутствии Парменида, Гераклита, тех "древних и славных" мужей, которые однажды было исчерпали тему. Подобно тому, как "Теэтет" снова открывает вопрос о знании, "Софист" снова открывает вопрос о бытии (и еще раз снова открывает его "Парменид"...). Разговор этот Чужеземец из Элеи ведет не с Теэте-том, а с ионийцами, со своим "элейским племенем" и его "отцом" Парменидом, с гераклитовцами. А еще точнее сказать, его ведет Пла-тон-элеец с Платоном-гераклитовцем и с Платоном-платоником. *Благодаря этому разговору*, начавшемуся как бы с самого начала (и вечно продолжающемуся), бытие и мышление — оказываются снова тут, во всей их вечной новости<sup>2</sup>, загадочности, удивительности. И

<sup>31</sup> Как полагает А.Ф.Лосев, ориентируясь на гегелевское понимание диалектики. См. его комментарий к диалогу в кн. *Платон*. Соч. в трех томах Т.2.М. 1970.С.571.

<sup>32</sup> Индоевропейская мифология и сам язык дают нам понять, как, какими

50

когда М.Хайдеггер ставит эпиграфом к "Sein und Zeit" фразу из "Со-гЪиста": "так как мы теперь в затруднении, то скажите нам четко, что вы желаете обозначить, когда произносите 'бытие'..."(5орП. 244а), — он со своей "фундаментальной



сколько еще оно требует дел и какого труда (δεικνύναι δὲ δεῖ τοῖς τοιοῦτοις ὅτι ἐστὶ παντὸς πράγμα οἷόν τε καὶ δι' ὅσων πραγμάτων καὶ ὅσον πόνον ἔχει)"(10.). Человек философской закваски сразу же понимает, что без этого дела "жизнь не в жизнь", и не отпускает учителя до тех пор, пока не научится сам делать это дело и жить жизнью философа. Сложность вся в том, что дело идет именно о жизни, о всей жизни, а не об *истинах*, которые можно было бы взять у философа — запомнить или записать, — чтобы *пользоваться* ими в жизни. Можно украсть философское сочинение, но нельзя украсть способность *философствовать*, вести философскую беседу, внутри которой только и оживают, исполняются живой мыслью, осуществляются на деле все философские "учения". Нельзя *присвоить* себе "ум чужой", философия может существовать только в "своем уме". "Вот что вообще я хочу сказать обо всех, кто уже написал или собирается писать и кто заявляет, что они знают, над чем я работаю, так как либо были моими слушателями, либо услышали об этом от других, либо, наконец, дошли до этого сами, — в который раз говорит Платон возможным *платоноведам*, и то же самое мог бы сказать любой другой философ: — по моему убеждению они в этом деле совсем ничего не смыслят. У меня самого по этим вопросам нет никакой записи и никогда не будет."(1b.341c. Пер.С.П.Кондратьева. Ср. далее ib.344c-345a). По-моему, из сказанного Платоном вовсе не следует, будто помимо известных нам сочинений, написанных в диалогической форме и имеющих-де только пропедевтическое назначение, у Платона было еще и некое эзотерическое, неписаное учение (*ἀγραφα δόγματα*; Ungeschriebene Lehre"), которым всерьез и занимались в Академии. По-моему, речь здесь идет о том же, о чем — помните? — шла в "Фед-ре": о "диалектическом", т.е. разговорном, речевом, устном *бытии*

<sup>33</sup> См. *Васильева ТВ*. Платоновский вопрос сегодня и завтра. — Вопросы философии. 1993. № 9, с. 110.

52

мысли вообще и философской, — т.е. предельно развернутой — мыс-пи в особенности. Написанное — только памятка для себя и других, только *партитура*, которая должна еще быть *исполненной* живой мыслью. Этим философия (как и искусство в узком смысле слова) радикально отличается от ремесленных рецептов, технических правил ч канонов, доказываемого знания, правовых систем. "Это (то, чем занимается философ. — ЛА) не может быть выражено в словах так же, как выражаются в словах другие науки, — только если кто постоянно занимается этим делом и слил с ним всю свою жизнь, у него внезапно как свет, засиявший от искры огня, оно возникает в душе и потом уже само себя питает" (1b.341c-d. Пер.С.П.Кондратьева, слегка мною измененный). Чуть ниже Платон поясняет этот почти мистический образ более спокойным и знакомым описанием: "Лишь с огромным трудом <.:>, к тому же, если это совершается в форме доброжелательного исследования, с помощью беззлых вопросов и ответов, может просить разум (νοῦς) и родиться понимание каждого предмета в той степени, в какой это доступно для человека" (1b. 344b). С философией, стало быть, шутки плохи. Наивная жизнь из любопытства, пожалуй, и готова послушать умные советы философов, ознакомиться с их учениями, может быть, даже оснастить себя философским мировоззрением, она готова допустить философию в качестве служанки при важных делах, в качестве "приправы" или — так и быть — специального — частного — занятия. Не то философия. Она требует всей жизни и на меньшее не соглашается: никакой философии просто не получится. Или ты ведешь жизнь государственного деятеля, и тогда советы философских советников будут лишь разительными

примерами того, как можно ничего не понимать в *реальной политике*; или ты начинаешь вести жизнь философа, а тогда прощай государственные дела. Так ведь и понял Платон суть своего конфликта с Дионисием.

Но если так, зачем же тогда нужна философия, в чем же все-таки прагматический смысл, назначение *философского дела*? Жизнь — попытаемся смело следовать за Сократом и Платоном — жизнь может воспользоваться философскими благами только в том случае, если позволит философии воспользоваться собою, считая ее — философию, философскую беседу — благом самим по себе. Жизнь мудреет по всем своим статьям, когда предается мудрости, фило-софствует, точнее, когда складывается как совокупность условий возможности философского пира. Какие качества нужны человеку, чтобы участвовать в философской беседе?

Рассудительность, воображение, память, способность внимательно слушать другого, доброжелательность, Друже-любие, добросовестность или интеллектуальная честность (умение "дать отчет", или быть логичным), "геройство консеквентно-<sup>СП^</sup>" и мужество признать ошибку или незнание, сообразительность, интуиция... Какие *душевные* качества для этого нужны? Какие *теяес-ные*? Пожалуй, ведь обрисовывается довольно доброкачественный человек. Вот вам и философская этика.

53

Какое устройство общества и государства в максимальной степени способствует бытию в нем философа, философской беседы, философского пира? Вот мы и на пороге того, чтобы вместе с Платоном заняться опасным делом: определять законы подобного государства. Разница будет лишь в том, что мы лишний раз и настоятельней напомним: все эти качества и законы таковы не потому, что наконец *ус-тановлены* философами, а потому, что допускают само бытие философов, т.е. бытие каждодневной беседы о подобных качествах и законах, размышлений об этих этических и законодательных (в частности) предположениях...

## 5. Философия за делом

*5.1. Техника сократовского искусства.* Итак, по Сократу (и, кажется, так же и по Платону), его дело — дело философствования — и есть *высшее благо* — μέγιστον αγαθόν — для человека. Высшее благо, т.е. *цель, то, ради чего* все остальное. Состоит оно в том, чтобы каждодневно *вести беседы* — λόγους ποιήσθαι — о добродетели и обо всем прочем, о чем беседует Сократ, испытывая себя и других, ибо без такой пытливости жизнь не в жизнь для человека (Аро1.38а). Таково сократическое открытие добротности (качественности) человека как существа, по сути своего бытия не совпадающего с собой, вопросительного, испытующего свою опытность (соответственно, и все в этом опыте являющееся), сокровенно открытого неведомому, — существа чреватого. Человечашее человека начало есть начало философствующее.

Так, вдумываясь в "дело Сократа", мы начинаем понимать дельность философского дела — или "безделия", — теряющегося в заботах человеческой деловитости. Начало философии в человеческом бытии как таковом, то, что делает возможным философию и открывает глубинный смысл этого занятия. Но мы спрашивали, в чем, собственно, состоит это занятие не только и не столько как общечеловеческая возможность, сколько как на деле осуществляемая работа, как особое, технически изощренное мастерство, как *дисциплина, специальность, профессия*. Да, философия — не склад остроумных или глубокомысленных выдумок, не умозрительные рассказы о том, как обстоят дела в человеке, мире и по ту сторону, не энциклопедия знаний, добытых сомнительным путем, — она коренится в искусстве философствования. Да, философствование — это

искусство, которому так же трудно обучиться, как и любому другому искусству (поэзии, музыке, живописи). Верно, — то, чем занята философия, не выразимо в словах так, как выразимы другие науки, этому нельзя научиться так, как научаются другим наукам, ее огонь вспыхивает (и гаснет) внезапно, чуть ли не от случайно залетевшей искры. — Но хворост должен быть готов. Огонь философствования может вспыхнуть лишь в той душе, что пожизненно взяла на себя

54

многие труды и дела, входящие в дело философии. Как и любое искусство искусство философствования есть также и особая "техне", *техник*—*со* своими критериями верности, строгости, точности. Какими путями — *методами* — можно войти в философскую беседу? Каков ее интерьер? Каков инвентарь этой мастерской, как и что там мастерят?

Слушая Сократа и Платона, мы уяснили разные стороны этого искусства: (1) расспрашивание себя и других о том, что нам мнится известным (2) открытие в самом знании вопроса о знании (мудрость незнания), (3) маевтика — расспрашивание как родовспоможение мысли, (4) диалектика — беседа об осново-пред-положениях. Но мы еще далеки от того, чтобы дать себе отчет в специфической технике этого искусства. В лучшем случае, мы описали сократический образ философствования, сократическое *уморасположение* к философии, сократическое *начало* философии. До дела же не дошли. Попробуем ближе присмотреться к тому, *как* все это делается

Тысячу раз твердит нам Сократ, что он "не силен говорить", не умеет сочинять пластически слепленные речи, говорит первыми попавшимися словами. В одном он, правда, искусник: ставить вопросы, "творить логосы" философской беседы, наводить на мысль. Как же ставятся эти вопросы? Чем отличаются "логосы" философской беседы от других, как они "творяются"?

Аристотель, — сам Философ, — по-хозяйски оглядывая философское хозяйство, так говорит о Сократе: "...Занимаясь этическими добродетелями и первым стремясь отыскать их общие определения, <...> он вполне логично (εὐλόγως) пытался ответить на вопрос: что такое?; ведь он в своих изысканиях пытался рассуждать силлогистически (συλλογίζεσθαι γὰρ ἐζέτει), а начало силлогизмов — 'что такое?'; ведь в то время диалектика еще не была так сильна, чтобы мочь рассматривать противоположности и вне вопроса 'что такое?'<,,>. Итак две вещи справедливо было бы отдать Сократу: наводящие рассуждения и общее определение, а и то и другое касается начала знания"(Me[арп., XIII, 4 1078b3-30). Так выглядят неопределенное *философствование* Сократа и его непринхотливые беседы с точки зрения профессионала. Искусство Сократа обрисовывается как методическая стратегия — своеобразная *логика* — наводящих вопросов, — логика, строго определенная ведущим вопросом — *что есть* то, о чем мы спрашиваем, каково его *общее определение*, т.е. определение, вмещающее в себя все возможные *виды*, например, "мужества". Или — что есть добродетель как таковая, вмещающая в себя все виды добродетелей... *Если* удалось высказать общее определение того, что рассматривается, *если*, соответственно, мысль наведена (как на фокус) на то, о *чем* это определение высказано, иначе говоря, если *показался* вид "самого по себе", то можно досказать, до-показать — *доказать* (ἀποδείκνυμι) — как может это "что" сказаться в разных отношениях, какими видами обернуться, пока-

55

заться. Такова схема теоретического — аподиктического — необходимого — знания, по Аристотелю.



Понятно, что *начала* такого знания — общие определения — не могут быть получены аподиктически: неоткуда. Во всяком случае, *первые начала*: что такое "что", "само собой", "быть"... Между тем, они должны быть *более истинными* и необходимыми, чем аподиктическое знание. Этим странным делом — обдумыванием и обоснованием (оначаливанием) начал, которые не могут быть ниоткуда получены — и занимается философский ум. Опять-таки, по Аристотелю. В частности, этим делом был, считает он, занят Сократ в своих наводящих на ум беседах. Аристотель, стало быть, усматривает в расспрашиваниях Сократа определенную *логику*, не аподиктическую, а *эпа-гогическую* (наводящую), логику мысли, ищущей определения и внутренне определенной идеей определения.

Философия, замечали мы, вместе с Сократом начинает с того, что хочет дать отчет в том, что, казалось бы, разумеется само собой, В.С.Биб-лер в своей статье о философском образовании приводит слова Гегеля: "Нужно преодолеть нежелание мыслить известное"<sup>4</sup>. Причем речь идет не только о мнениях, знаниях и очевидностях, которыми мы всегда уже по макушку набиты, но и о еще более незаметном (и тем более существенном), — о встроженных в каждую речь оборотах:

"поэтому", "следовательно", "а иначе быть не может", "это вполне возможно", "при таком допущении, получится...", "по сути дела это значит, что...". В этой связи стоит обратить внимание на ответы самых послушных собеседников Сократа: "Истинно так", "Как же может быть иначе", "Это необходимо"... Здесь-то и таятся подвохи, причем, далеко не всегда выявляемые в дальнейшем Сократом—Платоном.

Все эти связки, узлы, скрепы пронизывают нашу речь, образуя из ее "логосов" неявную сил-логику само-собой-разумеемости, которая охватывает и содержит наши мнения, убеждения, знания, — позволяя им самим *содержать* одно и *не содержать* другое. Философия обращает свое вопрошающее внимание не только на то, *что*, собственно, мы знаем, когда думаем, что знаем, но и на эти связки, — на то, *как* мы мыслим, когда думаем, что мыслим. Она испытует, в самом ли деле "следует", "допустимо", "возможно", "необходимо"... — и *чем* все это определяется или обеспечивается: что значит, что одно следует или вытекает из другого, откуда черпает свою силу необходимость, что допускает допустимое или открывает возможности и тд. Мы тем самым как бы выпутываем мысль из ее впутанности в иное, в "плоть" (обычаев, инерции языка, психики...), распутываем клубки мыслей, развязываем ее скрученные узлы и случайные сцепления, очищаем мысль, высвобождаем ее к собственному бытию (проверяем, стоит ли *наша* мысль на *собственных* ногах).

<sup>4</sup> См.: Библер В.С. О философском образовании в канун XXI века // Архэ. Вып.2,М., 1996, С. 34.

56

Такова *аналитическая* сторона философии. Если верно утверждение современной аналитической философии (и не только ее — ср., например, устойчивое мнение поэта и мыслителя Поля Валери), что большинство философских проблем обязаны своим существованием непроясненности философского языка и логики мысли, что философские "сущности" суть всего лишь химеры языка, — философии следовало бы навсегда умолкнуть от стыда и позора, как умолкла навсегда, бросившись в море, дева-Сфинга, когда Эдип разгадал ее загадку. Потому что философия-то отродясь и претендовала на ясность и чистоту мысли. Ей не помогут никакие ссылки на глубокомыслие:

мутное, темное, расплывчатое глубину как раз безнадежно скрывает. До последних доступных ей глубин философия доходит тем же путем, которому она положила начало первым делом: λόγον δόβοναι — дать отчет в том, что мы говорим, как знаем и думаем. *Рационализм*, в котором так часто обвиняют философию анти-позитивисты (адепты чувства, жизни, веры), не означает ничего другого, кроме стремления к предельной ясности, к той степени *прозрачности*, которая одна только позволяет *прозреть* бездонную глубину. Впрочем, жить в потемках, конечно, уютней.

Не входя сейчас в подробный разговор с "аналитиками" (нашими Эдипами, которые всячески укрываются от трагической озадаченности самими собой) по поводу аналитичности философии, заметим только, что весь аналитический *органон* — от семантического анализа языка до формальной силлогистики — был разработан Аристотелем *по ходу философского дела*.

Часто говорят, что все это пошло в ход потому-де, что уже у Аристотеля, в особенности же в эллинистическую эпоху философия стала школьным делом.

Она становится школьной, возникают отдельные философские дисциплины, которые могут стать и самостоятельными науками: логикой, этикой, физикой.

Наряду с ними обособляется и собственно философия, *первая философия*, которая излагается после физики и называется лютд-физикой<sup>35</sup>. Тут есть повод подумать об этих определениях и связанных с ними прозвищах: школьная (школярская, схоластическая), профессиональная (профессорская, кабинетная).

Подумать о том, как связано, если связано вообще, *дело философии* и возможность *обучения* этому делу. Не случайно мне здесь приходится ближе всего подойти к тем трудностям, которые обсуждает В.С.Библер<sup>6</sup>.

Суть в том, что возможность обучить другого знанию входит в само °пределение знания. "Вообще, — говорит Аристотель, — признак, отличающий знающего от незнающего — способность обучить, и по-

См, например, *Хайдеггер М. Основные проблемы метафизики. Перевод ведения - Вопросы философии. 1989. № 9.*

*Библер В.С. Указ. соч.*

57

этому мы считаем, что искусство (τέχνη) в большей степени является \ знанием, чем опытность, ведь одни могут, а другие не могут обу-, ' чить" (Мегарп., I, 1 981b8—10. Ср. Anal.Post., I, 2 71 Б.). В самом деле, ' что такое сократическая маевтика? — Столь же метод *порождения* самой мысли, сколь и метод *научения рождать* мысль. Платон, как мы замечали, требует от других мыслителей помнить о "нас", слушателях: успеваем ли мы *следить за ходом их рассуждений*, за их связностью, мы бы сказали, — логичностью. Далее, только обученный *знать*, обученный в том сильном смысле, что знает и *что значит знать*, знающий, иными словами, *логику* знания (скажем, аподиктическую эпистемологию Аристотеля, *частью* которой является его силлогистика), может *понять* смысл философского *незнания* (проблема *начал*), более того, уяснить своеобразную *логику* этого назна-ния. Философский апофатизм — апофатизм ученый, методический логический (см. прим.22).

Вот почему Платон говорит "Кто охотно готов отведасть от всякой науки, кто с радостью идет учиться и в этом отношении ненасытен, того мы вправе будем назвать философом" (RP.475c). И правда, в "Государстве" мы находим обширнейший проект *образования философа, формирования философского тела, души и ума*. Душа, образованная, устроенная в созерцании стройного движения небесных тел и в восприятии стройного движения музыкальных звуков, способна обратиться из чувственной в мыслящую, войти в мир чистого строя геометрии и

арифметики, которые и подводят ее к "умному месту", к уму, захваченному единой идеей всеобщего благоустройства, идеей блага самого по себе. Вот почему не знающим геометрию вход в Академию был закрыт. Здесь, между дианоетическими науками с их пред-положениями и самим умом разворачивается диалектика — дело самой философии, — мысль, как-то движущаяся только в идеях, без опоры на "образы" и "доказательства". Если душа подобным образом не образована, если мысль не прошла выучки у геометрии и арифметики, ей нечего делать в философии, в Академии. Но что она делает в Академии? Как она ведет свои умные беседы? Возможно ли и тут установить некие формы, фигуры мысли, — некую технику или логику?

Аристотель — "сам ум" Академии<sup>37</sup> — попытался это сделать в "Топике". Предмет "Топики", — говорит Аристотель, — "диалектические беседы", т.е. такие, на которые люди сходятся, чтобы вести рассуждения не ради спора (соревнования), а ради того, чтобы исследовать и разобрать вопрос (*μη αῶνος χάριν ἄλλα πείρας καὶ σκέψεως* — *Top.* 8, 5 159a33). Поскольку предположения наук или начала аподиктического знания не могут быть получены аподиктическим силлогизмом, именно диа-

Когда Аристотель не присутствовал на лекции, Платон будто бы восклицал: "разум отсутствует, аудитория глуха!". — См. *Доватур АИ*. Платон об Аристотеле, в сб.: Вопросы античной литературы и классической филологии. М. 1966, с. 137-144. Цитата на с. 139.

58

ектическим исследованиям наиболее свойственно "быть путем к началам всех путей <по которым движутся науки и искусства>" (*τοῦτο ἡ- ἰδίων ἢ μάλιστα οἰκείων τῆς διαλεκτικῆς ἐστὶν ἐξεταστικὴ γὰρ οὐσα ποῦε τὰς ἀκασῶν τῶν μεθόδων ἀρχὰς ὁδὸν ἔχει* — *Top.* 1,2 101b3).

Такой метод состоит в обсуждении альтернативных утверждений, когда при отвержении одного возникает "правдоподобие" другого. Известный логик и комментатор аристотелевского "Органона" в русском издании М.К.Микеладзе показал в специальной статье, что "Топика" и есть результат аристотелевских исследований этого платоновского искусства диалектического обсуждения. «... "Топику", — пишет исследователь, — следует рассматривать как сочинение, в котором излагается методология искусства ставить вопросы и давать ответы, методология диалогического искусства а, методология диалогики» (разрядка автора. — *АА*).

Следует при этом помнить, что и специальная логика аподиктического — или эпистемического — силлогизма имеет у Аристотеля! прямое отношение к тому же философскому делу. Логичность этой логики определена тем, что *начало* или последний *средний термин*, которым окончательно связывается аподиктический силлогизм, в котором коренится *причина* аподиктического заключения, представляет собой ответ на вопрос "что такое" то, о чем этот силлогизм \ высказывается, или знакомое уже нам *общее определение*. Общее определение того, *что есть* и образует конечную цель поисков. Если такое определение найдено, можно строить аподиктические высказывания о том, что *присуще* тому, что *есть* как таковому. В основе же самой возможности искать и находить такого рода ответы лежит бо- лее глубокое изыскание: выяснение вопроса, что вообще значит *быть* для чего бы то ни было. Вопрос, по определению Аристотеля, *первой философии* (*Arist.*, *Metaph.*, IV, 1 1003a21). "Что исследование начал умозаключения также есть дело философа, т.е. того, кто изучает всякую сущность вообще, какова она сама по себе (*ἢ πέφυκε*), — это ясно" (*Ibid.* 3 1005b5). Это уже не дело аподиктических эпистем, с началами имеет дело нус—ум (*Arist.*

Anal.Post. II, 19 100a25-Ы17). Но присутствует этот ум не где-то за пределами знания, а в самом его средоточии; он и есть "атом" доказательств, далее не делимая, никаким средним термином уже не опосредованная *единица*, единичная *посылка*, силою которой держится аподиктичность любого аподиктического силлогизма (См. Anal.Post., I. 23 85a5).

Разумеется, если бы мы входили в мастерскую философии, следуя за Другим философом, мы столкнулись бы с анализом мышления, устроенного, быть может, иначе. Легко, к примеру, заметить, как различается логическое строение аристотелевской эпистемы, обосновать

*Микеладзе ЗН* Что такое "Топика" Аристотеля? — Вопросы философии. 1979. №8, с. 110.

59

которое призван его философский ум, и научное знание Нового времени, вовсе не *нацеленное* на конечное *определение* своего предмета. Архитектоника научного разума иная, соответственно, и диалектика философских начал этого разума иная, как бы ее ни понимать — по Канту или по Гегелю. Но каждый раз философия будет иметь дело с такого рода архитектурой и парадоксальными опытами обоснования отвечающей ей необходимости мысли, развертывая особую *философскую* логику этого обоснования. Философия осуществляется на деле, в технике своего дела как апофатическая логика Н.Кузанского, как логика (техника) картезианского сомнения, как трансцендентальная логика Канта, диалектическая логика Гегеля, феномено-логи-ка Гуссерля (впрочем, здесь уже необходимы уточнения).

Полагаю, одни читатели уже недоумевают относительно того, насколько я вдруг технизировал, логизировал, даже методологизировал философское дело: а где же онтология, могут ли вообще залететь в эту классную комнату *искры*, способные возжечь философский огонь? Уместны ли здесь экстазы Плотина, как мы выйдем отсюда к мудро не-знающему пониманию-приятию бытия (В.Бибихин), разве так дар мысли отдаривает себя бытию (М.Хайдеггер). Другие заметят, что мы подошли к еще одной трудности, которую обсуждает В.С.Биб-лер в статье о философском образовании, но которая имеет прямое отношение и к философскому делу. Речь идет о взаимопредположении и взаимоотстранении мысли и понятия<sup>39</sup>.

Мысль строится из понятий, понятия же следует мыслить. Каждый раз, когда мы *мыслим* понятие, а не просто пользуемся им, мы должны развернуть *всю* мысль, но развернуть ее в *точке* этого понятия, как бы сосредоточить ее в этой точке, сделать ее всю — во всем ее развороте — неделимой, завершенной и изначальной. В мире греческой мысли эта трудность может быть передана так: то одно единственное, на что обращено наше мыслящее внимание, мыслимо, если (1) бесконечно развертываемое диалектическое обсуждение удастся свернуть в единый *логос* определения; (2) единство определяющего логоса запечатлеть неделимой цельностью мысленно созерцаемого *эйдоса*, (3) неделимость, цельность — и бытийность — которого, в свою очередь, удерживать мысленным отнесением его к тому *одному* — уже не "логичному" и не "эйдетичному", — что делает единственным то "что", о котором мы мыслим и которое не мыслится ни вне той множественности и сложности, ни просто в его немислимой простоте (см. описание этой парадоксальности "знания" в VII письме Платона — Plat., Epist. VII, 342b-e; 344b).

Этот парадокс и передается у Аристотеля таинственным словом *нус*, которое мы переводим "ум", но часто встретим и такие переводы, как "понимание", "интуиция", "непосредственное схватывание начала".

60

когда мы умудряемся войти в ум, вся "техника", о которой мы так ного только что распространялись, в самом деле как будто отстраняется, отходит на второй план. Рассуждениями, делениями, силлогизмами нам все равно Не добраться ни до единого, ни до единично-Кажется, даже наоборот чем больше мы рассуждаем, различаем, артикулируем, усложняем и изоощряемся, тем дальше мы от неисследимой *простоты* и неприступной *уединенности* (обособленности, — см. ниже фрагмент Гераклита DK В 106) того "*что*", о котором мы болтаем. Отсюда, как бы со стороны самого бытия, весь мир наших *тистем, техне, аналитик* и *силлогистик* представляется в самом деле странным и *ничего не понимающим* делом. Ум — начало *мысли*, строитель умных *образов* и логичных *речей*, как будто *отрекается* от этих мыслей, образов и речей и предпочитает умное молчание:

все логосы, резоны, дедукции и индукции, дискурсы, структуры в нем *возможны*, способны *начаться* — и — как бы — не нужны... Он пребывает в молчаливом понимании бытия. Не забудем, тем не менее, что ум умен и полон бытия потому, что *исполнен* мыслями, речами, доказательствами, предположениями, образами, эстетисом. Однако, когда ум заговаривает из своего собственного умного опыта, кажется, что слово берет само бытие.

И Аристотель строго отделяет диалектику со всей ее — им же раскрытой — логикой от собственно философии. Софистика, диалектика и философия, говорит он, вращаются вокруг одного и того же и поэтому чем-то схожи. Однако софистика — мнимая философия потому прежде всего, что софист отличается от философа образом жизни (!). Но оставим софиста в покое. Диалектика же, правда, занимается теми самыми вещами, что и философия, но она только допытывается до них, тогда как философия — знакома с ними на деле, знает их лицом к лицу (что не значит "познает") и может познакомить (*εστί δε ή διαλεκτική πειραστική περί ων ή φιλοσοφία γνωριστική*. — *Μτaph,IV,2 1004B7-27*).

Философия обращена к самим вещам. Кто способен увидеть, любовно обнять вещь в самом ее бытии, тот и обладает способностью философа (Ср. *Plat, RP480a*).

Так, может быть, в понимании *дела* философии и следовало танцевать не *от рассуждений*, а от "*самих вещей*"?)

-5-2. *То πράγμα αυτό. Die Sache selbst. То самое, чем занимается философия.*

Вспомним снова эту странную фразу Сократа: "Высшее благо для человека каждодневно вести беседы о добродетели и обо всем том, о юм я разговаривал с вами, испытывая себя и других, потому что без этого жизнь не в жизнь для человека". Благо — бесконечно беседовать о благе; жить (быть) — бесконечно разговаривать о жизни (бы-<sup>т№1</sup>), Только тогда "то, о чем" может внезапно засиять в душе, как <sup>огонь</sup>. вспыхнувший от случайной искры, — подхватывает сам Пла-

61

тон в VII письме. "То, о чем" (уразумение) и "то, как" (рассуждения) — нечто бесконечно разное: одно — единично, просто, всегда все здесь, другое — множественно, сложно, бесконечно во времени. И все же, если верить Сократу и Платону, уразумение невозможно без рассуждений, причем, судя по всему, — бесконечных. Философское *узнавание* невозможно без диалектических *допытываний*.

А откуда вообще взялись эти рассуждения? В них ли дело? С начала ли мы начали? Были ведь, говорят, досократики. От них мы не слышим ни о каких расспрашиваниях и беседах. Наоборот, сохранившиеся их речения пестрят

словечками Set да хрп — "должно", "следует", "необходимо", "приходится". "Нужно-де думать и говорить то-то и то-то, так-то и так-то". "Следует знать, что..." Не о самом ли мире прямо и без обиняков говорила ранняя философия? Не к самим ли вещам обращалась?

В самом деле, если мы спросим, чем — в отличие от других — занимались философы на первых порах, получим несколько озадачивающий ответ: — всем существующим.

По словам Диогена Лаэртского и Цицерона, Пифагор, первый назвавший себя философом и придумавший само слово "философия", объяснил это дело так: каждый-де на торжище жизни преследует свою цель, кто славу, кто наживу, кто еще чего, — каждый занят своим делом и владеет соответствующими знаниями, иные же "приходят только посмотреть, что и как здесь делается", игнорируя дела и делишки людей, они "внимательно всматриваются в природу вещей". Такие-то посторонние, любопытствующие наблюдатели, рассматривающие все как бы со стороны, и называются-де философами<sup>40</sup>. С именем *φιλοσοφία* в оригинале мы встречаемся у Гераклита: "хрп *χαρ* ей *ἡσπλαγγοῦσι*; (ῥιΧοοσχρο-ix; ιν8ρα<; etvai — ведь мужи-философы должны быть в курсе (да простят мне филологи этот перевод.— АА.) великого множества вещей"(OK В 35)<sup>41</sup>. Словом, философская страсть — любознательность, почти неумное любопытство. Философская (ῥι^-ία такая же страсть, как и другие, как "сребролюбие", "честолюбие" etc. А "...коль скоро .., — замечает такой знаток любви, как Платон, — человек что-нибудь любит, он должен ... выказывать любовь не к одной какой-нибудь стороне того, что он любит, оставаясь безучастным к другой, но, напротив, ему должно быть до-

<sup>40</sup> Diog. Laert. VIII, 8. (Диоген Лаэртский, цит. изд., с.334). Cic, Tusc., V, 3, 8. (Марк Тулий Цицерон. Избранные соч. М. 1975, с.325-326).

<sup>41</sup> Слово *ἰοτορία* того же корня *ἴσθαι* — "знать", "ведать" и означает сведения, полученные из расспросов или собранны? в странствиях. Отсюда и название книги Геродота. У Геродота же глагол *ῥιΑοοσχεῖν* используется в смысле "любопытствовать". Так, Крез говорит Солону, что слышал, будто тот *Βειοπλαί; εἰ'νεΚεῖν*, т.е. "ради того, чтобы увидеть все глазами", обошел многие страны (*ῥιΧοοσχρεσῶν*, т.е. "любопытствуя, из любознательности" (Herod. I, 50).

62

ного все" (RP.474с. Пер. А.Н.Егунова). Вот философская *ῥιΧία* и дово-чит свою любвеобильность до предела. Философ любит все в бытии, *ἰ* хочет знать не *много* — *-со* жЛй, а та яаута — *все и каждое*. Причем, как и положено любящему, любит любимое ради него самого, любит *,,,е* \_ и каждое — сущее за так, за то, что оно *есть*, и в том самом, что оно есть само по себе, без всяких корыстей и возвышенных претензий. Большинство сочинений ранних философов, о которых мы находим упоминания, назывались *ῥιΧεοχ*; (ῥιΧεοχ;. Когда это название переводят "О природе", мы готовы восхититься "гениальным догадкам" первых естествоиспытателей, прощая им "натурфилософские" фантазии. Но речь идет не о естествознании и не о натурфилософии, речь идет "о природе вещей", о том естестве, которым естествуется все, что есть. О природе всех вещей, какие только существовали, существуют или будут (могут) существовать в мире. Диоген Лаэртский говорит, что первый раздел книги Гераклита с тем же названием именовался просто "Обо всем" (Diog.Laert, 96)."... Они (философы. — АА), — снова слышим мы от Платона, — стремятся ко всему бытию в целом, не упуская из виду... ни одной его части, ни малой, ни большой, ни менее, ни более ценной..."(KP.485Б). Так вот говорит "идеалист", ищущий единого "помимо многого". Философия это — "вешркx rexv-ccx; |^£v xpoivoi), *nowy*, *Se ovoicti*; —

созерцание всего времени и всего существа"(КР. 486а). Но опять-таки: ни малейшего существа не упуская. "Итак, тех, кто любит [ласково принимает, обнимает, милует — той; *a.mwSfi^is.voxx,*] каждое существующее само [ссито ... ёксюту то ов] должно называть философами, а не филодоксами [любителями мнений, любителями того, что славится, слывет достойным внимания. — АА.}" (Ibid., 480a).

Кажется, стоит только любовно сосредоточиться на каком угодно сущем в его собственном бытии, и сосредоточившееся таким образом существо само собой выстроится подобающим, отвечающим (адекватным, говоря по-латыни) образом. Это и будет *понимание*, сама *истина*. Правда, для этого надо *от многого* отрешиться (любимое ревниво). Честно сказать, придется отрешиться от всего. Или наоборот? Вместить все в единственного избранника? Или увидеть каждое на своем месте *вместе* со всеми другими? Ведь только вместе со всем каждое оказывается собой: на своем месте, в своем назначении... Значит, чтобы увидеть каждое само, нужно каким-то образом охватить взором *все*. Но *как* возможна такая веюркх — охват взором всего?

Что это "все" (и, стало быть, "каждое" в этом "всем") — нигде, собственно, не присутствует, заметили скоро. "Фгхтч; — природа вещей [ве-Щи в их бытии] — любит прятаться", — заметил Гераклит, написавший об этой "природе" книгу (DK В 123). Знакомые нам по Сократу и Платону мысли мы слышим от того же Гераклита. "*Tlo\|v\|iaB\,i\| v6ov W.V ov Si&wKei* — многоученость не обучает уму, — говорит он и приводит примеры такой многоучености: — Иначе обучила бы Ге-сиода и Пифагора, равно как и Ксенофана с Гекатеем" (В40). Т.е. — оди-

63

наково далеки от понимающего ума и всеохватывающие теогонии с космогониями, и глобальные космографии, географии, этнографии, истории, и прочие собрания обычных и тайных сведений. Обучение уму, способному охватывать умственным взором все и так всматриваться в природу вещей, происходит, надо полагать, иначе. И еще — как бы дополняя только что приведенное речение: "Чи только речи я ни слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что мудрое ото всех обособлено (отделено) — σοφόν ἐστὶ πάντων κενωρισμῆνον"(В108) "Мудрое", то, что "любит" философ, т.е. все и каждое, — обособлено от всего и *каждого*. Разумеется, не так, что находится в каком-то особом — пусть и "потустороннем" — месте (так оно было бы всего лишь одним из многого). Оно не присутствует так, как мы привыкли, чтобы все присутствовало и как об этом повествуют знатоки. Все (и каждое) — больше всего перечислимого и рассказуемого. Оно не *имеет* места и времени, напротив, все места и времена *как-то* находятся в нем. Поэтому и находится оно умом и в уме, который сам не имеет места и времени (неуместен, у-топичен, отвлечен, — как угодно). Философское любопытство столь необъятно, что допытывается такого "всего", что всегда отсутствует. Оно допытывается одного: всего, которое настолько *везде* и *всегда*, что *нигде* и *никогда*, в частности. Поэтому, хотя *то самое*, чем занят философский ум, касается *всего*, но касается он (и оно) всего так, что не выливается во *всезнание* (ни тем более — во все-полузнание). Он — ум — один и есть та со-средо-точность мысли, которая способна коснуться со-средо-точно-сти всего в одном. "Внемля не мне, а логосу [тому, что разбирает, отбирает, собирает. — А4.<sup>42</sup>], должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно". — Нет., DK В50). Ум находит искомое бытие там, где находится (находит себя) сам. "Разум, — приведем мы знаменитые слова Аристотеля — разумеет самого себя, соучаствуя (*κατά μετάληψιν*) в разумеемом, а разумеемое становится [оказывается самим собой. — АЛ] в (самом этом) касании (*θιγγάνων*) и разумении, так что разум и разумеемое — одно и то же" (Metaph., XII, 7 1072b20). Нет, стало

быть, ничего странного в том, что то самое, чем занимается философский ум, и то самое, что его занимает (то πράγμα αὐτό; die Sache selbst) сходятся, соприкасаются так близко, как два смысла одного и того же выражения, как одно и то же *самое*. Входя в эту классическую тему философии — *тождество мышления и бытия* — будем, однако, помнить об этом θγγάνω — "касаться", о некоей точке, которая столь же соединяет, сколь и разделяет нечто непроницаемое друг для друга. Как бы там ни было, универалистские претензии философии никто не отменял и не ставил под подозрение на протяжении веков. Именно эта претензия и стала источником самых традиционных ее дефиниций. Вот, по случаю, пара таких определений. Филон Александ-

Об интерпретации гераклитова логоса см. Kurtz E. Interpretationen zu den Logos-Fragment Heraklits. Hildesheim. 1971. (Spudasmata 17).

64

рийский (I век нашей эры), знаменитый "синтезатор" эллинской и иудейской мудрости: "Философия — служанка (рабыня) мудрости (софии)... София же есть знание божественных и человеческих <вещей> и их причин" (De congrssu eruditionis gratia, 80)<sup>43</sup>. А вот XII век, эпоха аккуратнейших различений и определений. Перед нами словно точный — разве что без всяких "служанок" — перевод этой дефиниции на латынь схоласта Гуго Сен-Викторского: "Philosophia, — определяет он — est disciplina omnium rerum humanorum atque divinarum rationis plene investigans. (Философия есть наука, отыскивающая полное основание как всего человеческого, так и всего божественного)"<sup>44</sup>

Не станем множить свидетельства, это достаточно устойчивая характеристика. Философия рассматривает некоторым образом все, говорит обо всем. Тем более важно уяснить, *каким именно образом* и как это вообще возможно — говорить обо всем — божественном и человеческом, теоретическом и практическом. Каким же это *образам* мы можем иметь дело со *все*<sup>7</sup> Как именно ум собирает, сводит и *дополняет* многое кое-что во *все*/Здесь-то и начинаются трудности и расхождения.

Ведь то, с чем мы имеем дело, о чем мы заводим речь, само входит в наше дело и отвечает нам, сказывается, исключительно сообразно и соответственно тому, *как* мы говорим, как мы имеем с ним дело и *какое* это дело. (Этим же "как" определяются и многообразные способы утратить *свой* предмет или подменить его другим). — Или философская мысль действительно лишена формы и образа и мы можем уповать на универализм без-дельного "созерцания" и будто бы все в себя вмещающего молчания, увиливая таким нехитрым способом от суровой необратимости дела и строгой ответственности определенного слова? Искусство, наука, религия, тоже вроде бы касающиеся "природы вещей", требуют и особых даров, и специфического труда, и строгой в разном отношении аскезы. На что же рассчитывает философия, и не рассчитывают ли получить от философии все это — божественное и человеческое — сразу и даром?

Мы хотели войти в дело философии, отталкиваясь от "самих вещей", и нашли, что собрать их в их бытии можно только в разумеющем уме. Но *как* это *собираение* происходит? Как разумеет разум? Не отталкиваемся ли мы снова от самих вещей к *логике* разумения, мышления? Ум вбирает в себя определенный *логос*, которым все *определенным* образом собирается воедино.

Мы уже отмечали, что греческое слово λόγος имеет этот смысл: *собираение*, — разбирающее, отбирающее *собираение*, можно сказать,

Цит. по кн.: Бибихин ВВ. Язык философии, с.310-311. ^ Eisler H. Wörterbuch der philosophischen Begriffen. Berlin. 1904. Bd.2. S.106.



См. прим. 40. Именно этот смысл положил в основу своего истолкования М.Хайдеггер — см. *Heidegger M. Logos.* — In: *Heidegger M. Vorträge und Aufsätze. Teil III.* Pfullingen. 1967. S.5-25.

65

упорядочивание, устройство, по-гречески, — κοσμήσις. Как возможно устроить порядок из беспорядка, — вот чем занимается *греческий* Ум-Нус со своим Логосом. Им-то и умеют мыслить греческие философы, сколь ни по-разному они им вертят (или он ими). Спросим хотя бы Платона. В "Федоне" Сократ рассказывает друзьям

— в ожидании цикуты — нечто вроде своей творческой биографии. Смолоду, вспоминает он, им владела поразительная страсть к тому роду мудрости, которую называют изысканием природы вещей (περί φύσεως Ἱστορίας). Как все возникает и гибнет, чем мы чувствуем и мыслим и т.д. Усердно занимаясь всем этим, Сократ вдруг заметил, что как бы слепнет и перестает понимать простейшие вещи (например, если единица разделяется, получается что-то меньшее — дроби — или большее — две единицы? — или — как вообще возможно, что что-то возникает гибнет и существует?). Но вот он услышал, что Анаксагор пишет, будто все в мире устроено и всему виной *служит ум*. Тут дело стало проясняться. Ум, который, подобно доброму хозяину мирового хозяйства, все устраивает, наводит порядок и каждому определяет, как *ему лучше* (пригоднее, уместнее, своевременней) быть, ум, который *причиняет* каждое сущее и каждое событие, встраивая их в этот *чинный, со-чиненный* им порядок, — такой ум давал бы *общую идею разумения*, понимания, знания чего бы то ни было (как ему лучше быть в свете идеи всеобщего благоустройства). Чтобы удовлетворить владевшее Сократом любопытство, ему уже не нужно пялить глаза и прочищать уши. Надо только вдумываться в этот ум. Анаксагор, правда, зачем-то предположил и другую *причину*, какое-то безумное, с точки зрения Сократа—Платона, самоупорядочивание вещей, так что уму-то и делать ничего не оставалось, но искра Ума уже залетела в его ум (Plat., *Faedon.* 96a—99c).

Каким же путем пошел далее Сократ? Заметив, что прямое разглядывание вещей и выслушивание "физио-логических" историй скорее ослепляет и оглушает, чем наводит на ум, он решил "*убежав*, скрывшись в *убежище рассуждающих речей* — εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα

— там рассматривать истину всего, что существует (τῶν ὄντων)" (Ibid.99e. Курсив наш. — АА.). Иными словами, отвернувшись от хаотического мира, в который мы впутаны ощущениями, Сократ плато-нова "Федона" полагал, что он ближе подойдет к истине вещей, т.е. к самим вещам, если займется рассмотрением логического устройства устроющего этот мир ума.

Так, отправившись "к самим вещам", мы бегом возвращаемся к сократовским беседам, к его искусству λόγους ποιεῖσθαι.

А вот задача напоследок.

· Мы говорили: введение, вхождение в философию — это не вход в музей, где коллекционированы некие философские учения или даже мировоззрения, в разное время выдвигавшиеся и предлагавшиеся разными философами. Это втягивание в *дело философии*, едва ли не в судебный *процесс* — с той разницей, что на этом процессе нет ни внешнего судьи, ни принятого кодекса. Тут творится самосуд.

В программной статье 1910г. "Философия как строгая наука" Эд. Гуссерль писал: "Конечно, мы нуждаемся также и в истории. Разумеется, не для того, чтобы погрузиться, как историк, в те связи развития, в которых выросли великие философии, но чтобы дать возможность им самим влиять на нас согласно их

своеобразному духовному содержанию. И на самом деле, из этих исторических философий изливается нам навстречу, если только мы умеем созерцательно внедриться в них, проникнуть в душу их слов и теорий, философская ж и з н ь со всем обилием и силой живительных мотиваций. Однако, не через философии становимся мы философами. Только безнадежные попытки роятся из стремления оставаться при историческом, проявлять себя при этом только в историко-критической деятельности и добиваться философской науки в эклектической переработке или в анахронистическом возрождении. Толчок к исследованию должен исходить не от философии, а от вещей и проблем (Nicht von den Philosophien sondern von den Sachen und Problemen muss der Antrieb der Forschung ausgehen). Философия же по своей сущности есть наука об истинных началах, об истоках, ο ριζώματα πάντων <корнях всего (выражение Эмпедокла). — AA)>. Наука о радикальном должна быть радикальна, во всех отношениях радикальна, также и в своих поступках. И прежде всего она не должна успокаиваться, пока не достигнет своих абсолютно ясных начал, т.е. своих абсолютно ясных проблем<sup>114</sup>.

Тезис этот получил известность как призыв "Zur Sache selbst" который переводят обычно: "К самим вещам". Но выражение "die Sache selbst" может быть переведено и как "суть дела". Стало быть, — "К самой сути дела!" Дело философского исследования начинается в самом деле с философского озадачивания, с открытия собственно философской проблемы. Проблема же эта открывается, когда удается, как бы отстранив диктующие тексты, обучающие вещам доктрины и ставшие "естественным светом" мировоззрения, обратиться к самим вещам. Философская проблема касается того, что выдвинуто за пределы отодвигаемых актом "эпохе" (воздержания), заключаемых в скобки мнений, учений, теорий, пусть и самых спекулятивных и метафизических, — как вещь-а-не-теория.

Если с этой точки зрения взглянуть в историю философии, быть может, нам удастся заметить, что *каждая эпоха* философии (более того — каждая значимая философия) начинается этим жестом "эпохе", актом интеллектуального отстранения от всесторонне продуманного и истолкованного мира, возвращением "к самим вещам", как бы впервые еще только подлежащим осмыслению. Каждая философия и философская эпоха входит в *само* философское дело, вновь, как бы с

Г'

'уссерль Э. Философия как строгая наука. — Рус. пер. в: Логос. Международный ежегодник по философии культуры. М. 1911. Кн. 1, с.55.

67

самого начала обращаясь к *самим* вещам. Загадка в том, что каждый раз *это самое* оборачивается к мысли по-разному, словно разными лицами, — сообразными лицам обратившейся к ним мысли. Входя в *само дело* философии тем путем, которым продвигались к *самим вещам* Платон и Аристотель, мы могли заметить, в каком именно *виде*, в какой *форме*, в каком логосе — в каком *смысле* — извещались им вещи, как бы выходя навстречу, встречаясь с мыслью, касаясь мысли на *этом* пути.

Если бы мы решились войти в философию вслед за мыслителями средневековья, то же самое дело обернулось иначе, и *смысл самости* тех же *самых* — казалось бы — вещей оказался иной. Подчеркну; не *концепций* о вещах, а *самих* вещей. Взаимоотношение этих *эпох мысли* определяется не идеологическими расколами (язычество — христианство) и не внешним сходством (платонизм, аристотелизм), а внутренним спором об этом *самом*.

Подобным внутренним рубежом отмечена и эпоха, именуемая Новым временем. Тот же Гуссерль напоминает нам, что эпоха Нового времени в эмпирическом истолковании опыта вдохновлялась подобным пафосом. "Судить о вещах разумно или научно, — описывает Гуссерль философскую установку этой науки, — значит руководствоваться *самими вещами*, т.е. вернуться от слов и мнений к самим вещам, обращаться с вопросом к тому, как они даны сами по себе, и устранить все не касающиеся дела предрассудки"<sup>47</sup>. Так оно и есть: "Мы не создали, — утверждал Ф.Бэкон, — и не готовим никакого насилия и никакой западни для суждений людей, а приводим их к самим Вещам и к связям Вещей"<sup>48</sup>. Но вовсе не только и, может быть даже не столько в так называемом "эмпиризме" науки Нового времени обнаруживается этот эпохальный жест возвращения к самим вещам. Они могут быть по-мыслены в их внемысленной самости именно так, что мыслящее, мыслящий *субъект* всецело обособляется от них в собственном *невещественном* бытии, как *ego cogitans*, всем своим бытием (субстанционально) *противостоящий* бытию *res extenso*. Именно декартовская "эпохе", его методическое сомнение доводит вопрос до философской радикальности: как возможно, как мыслимо внемысленное — для него, как и для всей картезианской научности, это значит объективное — бытие. Мы можем вспомнить, как превращались заново открытые "сами вещи" в "causa sui" Спинозы, "монады" Лейбница, "вещь в себе" Канта, "дух" Гегеля. Гегель, в частности, отталкиваясь во Введении к "Феноменологии духа" от Канта, который-де на пути к вещам увяз в иссле-

---

<sup>47</sup> Husserl E. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch. Halle a.d.S. 1922. S.35. "Бэкон Ф. Новый органон. Л. 1935, с.83.

68

довании познавательной способности, зовет смело входить в познание самих вещей. "Когда я мыслю, — пишет он в I т. «Энциклопедии», -- я отказываюсь от своей субъективной особенности, погружаюсь в предмет (vertiefe mich in die Sache), предоставляю мышлению действовать самостоятельно, и я мыслю плохо, если я прибавляю что-нибудь от себя"<sup>49</sup>. Сам Гуссерль полагает, что эпохально отстраняет эти учения, и в идее всеобщей феноменологии снова видит путь возвращения zur Sache selbst. Чем же определяются столь радикальные расхождения в самом радикальном; что такое *то самое*, чем занимается мысль, — *то самое*, что занимает мысль у нас для себя и впервые делает ее *самой собой*? Как относится к делу мысли само это *изначальное, радикальное — онтологическое — расхождение* эпохальных философий в самоопределении и определении самих вещей? Не здесь ли *то самое перепутье*, на котором они также и *сходятся*, могут сойтись? Вот в чем вопрос, который встает *перед нами*. Входя — сегодня — в философию, мы подходим к этому перепутью, входим в *спор онтологических эпох*, в спор эпохально-изначальных *допущений* мысли и бытия, допущений, допускающих мысль и бытие к самим себе и друг к другу. Может быть, этот спор и есть — сегодня — *само* дело философии, которая есть дело *самой* мысли. До сих пор европейская философия — и на Западе, и на Востоке — обходилась тем, что так или иначе могластроить все свои приключения, падения и возрождения, вариации и метаморфозы, все эпохи своей истории в один зон, определяемый в конечном счете единым пониманием (и множеством непониманий) смысла философского дела и того, о чем это дело ведется. По сей день одним из наиболее продуманных способов такого встраивания остается история философии Гегеля.

Когда нынче предшествующая философия на разные лады отстраняется от дела, она также упаковывается в один футляр (субстанциализм, платонизм, логоцентризм).

М.Хайдеггер, например, видит в истории европейской философии изживаемую судьбу метафизики, метафизического оборота изначальной мысли, или превращения платонизма. Превращением платонизма оказывается и новоевропейская метафизика субъективности. Своих пределов, предельных возможностей метафизика (в форме метафизики субъективности) достигает у Ницше и Маркса. Уверенно вписывает Хайдеггер и феноменологию Гуссерля в то самое понимание дела и задачи философии, для которого *die Sache*, то, что ее по сути дела занимает, есть *die Subjektivität* — субъективность. Этим, по мысли Хайдеггера, вообще исчерпываются возможности филосо-

Пер. Б.Столлнера. *Гегель*. Соч. Т. 1. Энциклопедия философских наук Ч. 1. Логика. М.-Л. 1930, с.55.

69

фии как метафизики и открывается собственная *задача мышления*. В чем же она состоит?

«Когда мы спрашиваем о задаче мышления, то в кругозоре философии это значит: определить то, что касается мышления, то, что для мышления еще спорно, спорный случай. Это и означает в немецком языке слово "*Sache*". Оно именует то, с чем в данном случае имеет дело мышление...»<sup>50</sup>. То, чем занимается мышление, — спорное; то, чем занимается радикальное мышление, т.е. философия, есть *само* спорное. Не в том дело, что то, чем занимается философия, *все еще* спорно, а в том, что то, чем занимается философия, *спорно само по себе*. Поэтому, — заключает Хайдеггер, — "*Die Aufgabe des Denkens wäre dann die Preisgabe des bisherigen Denkens an die Bestimmung der Sache des Denkens.*"<sup>51</sup>. Рискну перевести так: "В таком случае задачей мышления была бы выдача предшествующего мышления в распоряжение того, что занимает мышление". То есть — в распоряжение *Спорного*. Следует переосмыслить предшествующую метафизику в философскую мысль, в мысль, озадаченную собой и тем, что ее занимает. Тогда она войдет в задачу мышления, которое тем самым исполнит свою задачу.

*Конец* метафизики знаменует, стало быть, *начало* философии, ее новое рождение. Рождение не какой-то новенькой философии, а самой философии. *Новое* рождение *вечной* философии во всем ее вековом составе. Платон, Фома Аквинский, Николай Кузанский, Декарт, Гегель, Ницше... — еще только предстоят. Нам еще предстоит их открыть<sup>52</sup>. Так "не шумите, афиняне", когда слышите о "деструкции всей предшествующей метафизики". Мы возвращаемся к самому делу философии вместе со всеми, кто в этом деле участвовал, мы возвращаемся *zur Sache selbst*.

Вот почему именно в наших собственных "эпохальных" попытках коснуться того, что имеет характер "самой вещи", снова озадачиться самим ее бытием и бытием касающейся ее мысли, мы входим в *курс настоящего философского дела* и одновременно можем получить доступ ко всем *эпохам* философствования, ко всем — от века занятым этим странным делом — историческим системам философии, т.е. систематическим опытам подобного озадачивания. При таком понимании философские системы перестают казаться простым достоянием истории, тем более эпизодами идеологической борьбы "из-мов". Настоящей философии всегда есть до них прямое дело, потому что они относятся к делу, вполне в курсе самого дела, настоящего де-

<sup>50</sup> Heidegger M. Zur Sache des Denkens, S.67.

<sup>51</sup> Ibid., S.80.

Ср. слова О.Мандельштама: "А я говорю: вчерашний день еще не родился. Его еще не было по-настоящему. Я хочу снова Овидия, Пушкина, Катулла, и меня не удовлетворяют исторические Овидий, Пушкин, Катулл". — *Мандельштам ОЭ*. Слово и культура, М. 1987, с.41.

70

да философии. И еще вопрос, достаточно ли мы - сегодняшние — ами причастны этому делу, сами настоящие. Достаточно ли мы эпохальны.

Вернемся под конец к началу нашей работы. Как же нам все-таки понимать общность, единство философского дела? Нелишне, пожалуй, напомнить здесь то ограничение, которым в самом начале я существенно предопределил содержание работы. Мы вдумывались в дело философии вслед за Сократом, Платоном и отчасти Аристотелем. Их путь вводит в самую суть дела - и - остается их собственным, особым путем. Их собственным умом. Сути философского дела вообще можно следовать только собственным умом, только *обретая* собственный ум. Обрести же собственный ум, - которым никто не располагает от рождения, - можно, лишь вступая в содружество с друзьями мудрости. В частности, - с Сократом, Платоном и Аристотелем.

71

## ЭПИЧЕСКИЙ ИСХОД

Гомеровский эпос образует незримую грань, отделяющую эллинский мир от крито-микенской архаики со всеми последующими наслоениями, Тот же дух, что слагал "Илиаду", переплавляя множество слов-преданий в единое Слово эпоса, одновременно претворял разнородный материал племенных культов в плоть общей культуры, той самой эллинской культуры, которая отныне и навсегда явно

или неявно станет живым соучастником исторического бытия. Художественное слово, рожденное героическим эпосом, трагическая озадаченность миром и человеком, философский логос, радикальностью своего во-прошания отвечающий трагической загадочности бытия, — вот самоценные и общезначимые слова, "крылатые слова" греческой культуры, посланные ею возможным историческим собеседникам.

В прошлом, за гранью эпоса находятся лишь объекты научных исследований: пестрый набор местного фольклора, племенных мифов, родовых преданий, усвоенных или привнесенных за время колонизации знаний, установлений, верований, смешанных форм и случайных альянсов<sup>1</sup>. Начиная с VII в. перед нами картина сложной, но обретшей единую стихию *общения* культурной жизни. Эпос образует эту стихию. Как океан, он принимает в себя потоки древнейших азиатских и европейских сказаний, преображает их в себе и разносит по градам и весям обще-значимое слово творимого предания.

В стихии эпоса сам миф обращается преимущественно словом: рассказом, сказкой, метафорой. Слово эпоса не предназначено к практическому использованию в мире — обыденному, магическому или сакральному. Оно само, не переставая быть словом, содержит мир, в котором можно пребывать. Аэд — странник. Топология мифа перестраивается в эпосе, в ней возникает ничейное или общее место, место, отвлеченное от "местного" мира с его заботами и делами, — свободное место общей памяти и индивидуализирующего самосознания, пространство возможного исхода из мифа.

Гомеровский эпос не только обретенная духовная родина. В нем запечатлены история и путь исхода из мифического плена, усилие высвобождения сознания. Не некая однажды добытая свобода, а это изначальное эпическое усилие, восхождение — памятью, воображением, мыслью — в "теоретическое" место — вот что составляет дух, открытый эллинами и сотворивший их<sup>2</sup>.

<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См.: *Nilsson M. Geschichte der griechischen Religion: In 3 Bd. München, 1967; Nilsson M. Homer and Mycenae. L, 1933; Severyns A Homere: In 3 vol. Bru-xelles, 1945-1948; Webster T. From Mycenae to Homer. L, 1958.*

<sup>2</sup> *Snell B. Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens. Hamburg, 1948. S. 8.*

72

"Эпос" и "логос" эллинской культуры не суть простые продукты или пезультаты эстетической или рационалистической демифологизации. Их внутреннее соотношение с мифом и друг с другом, их глубинный спор определяют строение и энергию основных ее событий

феноменов. Перед нами не монотонное развитие "от мифа к ЛОГОСУ" по контовской схеме, а напряженное вьмснение отношений "старого" и "нового". "Миф", "эпос" и "логос", как персонажи драмы, связаны вопросами и ответами, призывами и откликами, утверждениями и оспариваниями...<sup>3</sup> Причем "старое" обретает в этой полемике новые слова, внутренне преобразуется и появляется в новом обличье. Соотношение с мифом оказывается поэтому важнейшим структурным и смысловым моментом. "История греческой культуры, — справедливо замечает Дж. Керк, — есть история ее отношения к мифу. Никакая другая из значительных западных цивилизаций не находилась под таким влиянием развитой мифической традиции". Эпос же — это первая и во многом определяющая форма установления такого отношения.

Цель последующих заметок проследить на некоторых примерах, как это происходит и что при этом образуется.

## 1. СЛОВО И МИР

"Миф" и "эпос" означают "слово", "речь", "сказание". Но форма сказания и его отношение к тому, о чем оно сказывается, подразумеваются существенно разные. Когда миф начинают понимать как "вымысел", когда его начинают объяснять, толковать, "применять" — это значит, некая эпоха скрылась за горизонтом, некий пласт культуры погрузился в забвение. Стоит заглянуть (ученым глазом) в мир мифа, как мы убедимся, что само слово, сказание живет и действует в нем с реальностью, предельно далекой от вымысла. Слово мифа не столько *сказывается* о мире, сколько *происходит* в мире как действие, событие. Миф-сказание столь тесно вплетен в ткань мифа-мира, что пустым вымыслом показались бы здесь как раз былины странствующих сказителей. Реальность эпического сказания никогда не обладает магической силой мифа, но и никогда не опустошается до "рассказней" или аллегорий. Это художественная, эстетическая реальность.

<sup>3</sup> "Между Гомером и греческой теоретической поэтикой, — замечает, например, С.С. Аверинцев, — существует смысловое соотношение вопроса и ответа" (*Аверинцев С.С. Греческая "литература" и ближневосточная "словесность": Противостояния и взаимосвязи двух творческих принципов // Типология и взаимосвязи литератур древнего мира. М., 1971. С. 209*).

<sup>4</sup> *Kirk G. Myth: Its meaning and functions in ancient and other cultures. Cambridge, 1970. P. 250.*

73

Одной из основных проблем в понимании художественного творчества вообще всегда было противоречивое сочетание в произведении его *сделанности*, *сочиненности* и — как бы *дарованности*, *саморо-жденности*. Мне думается, что корпус дилемм, известный под названием "гомеровского вопроса" <sup>5</sup>, и трудности, связанные с пониманием природы эпического творчества вообще, коренятся в этой общеэстетической проблеме. Народ или поэт; бессознательное или сознательное; агрегат, искусственно приведенный в единство, или произведение, изначально творимое единым стилистическим чутьем; система интерполяций, распространений и вставок или художественный монолит — все эти альтернативы к нынешнему времени в большинстве случаев уже не раскалывают исследователей на два враждующих лагеря, но признаются исходными формулировками самой проблемы эпоса <sup>6</sup>

Поэтому нам важен не столько сам "мир" мифа или эпоса, сколько отношение мифа-слова и эпоса-слова к мифу-миру и эпосу-миру соответственно. Но это отношение выражено только в том, как миф или эпос живут и действуют в мире, как они слагаются и как они относятся к самим себе. Различие между мифом и эпосом, различие в отношении их "слов" к мировым "силам" выражается через их разное отношение к *"силе слова"*. Таков предмет нашего ближайшего обсуждения. Впоследствии, когда мы перейдем к анализу содержательных изменений, которые эпос вносит в мифический мир, мы попытаемся наметить различие между мифом и эпосом как двумя своеобразными логиками построения "мира", т.е. двумя формами мышления. С конца XIX в. в виде реакции на поверхностный психологизм в подходе к античному искусству распространился и быстро занял доминирующее положение историко-генетический подход, который занялся поисками древнейших истоков греческого духовного мира, его культовых корней, связями с первобытными ритуальными формами. Успехи и продуктивность этого "нисхождения к началам" невозможно отрицать. Часто, впрочем, это нисхождение принимает вид объяснения и тогда приходится

вспоминать, что осталось "объяснить" самое главное: что же представляет собой возникшее как отличное от того, из чего оно возникло? Что такое трагедия в отличие от "траг-одии", что такое эпос в отличие от гимнической поэзии, от обрядовых величаний, поминаний и причитаний, с которыми часто связывали истоки эпоса? Иными словами, что такое эпос в отличие от мифа, с которым он бесспорно связан кровными узами?

<

<sup>1</sup> См.. Лосев А.Ф. Гомер. М, 1960. С 38-46; Dihll A. Homer-Probleme. Oria-den,1970.

<sup>6</sup> Bowra C. Homer. L, 1972; Lord A The Singer of tales. Cambridge, 1960 (рус. пер. Лорд А£. Сказитель. М. 1994); Kirk G. The songs of Homer. Cambridge, 1962.

74

Начнем с анализа источника словесной "силы". В мире живого мифа *слово* есть либо магическое орудие (заговор, обрекающее на-рече-ние, зарок, заклинание и т.п.), либо название, призывание, вызывание сакральных сил в обряде, либо, наконец, стихия общения с сакральным миром в гимнах, плачах, величаниях и прорицаниях. Именно последняя "сила" в особенности чувствуется в эпосе, и наиболее тонка грань между поэтом и пророком<sup>7</sup>. Грань все же существует. Аэды традиционно относятся к своей способности слагать и сохранять эпическое наследие как к дару богов. Они видят в ней не искусство, а божественную силу, непосредственно вложенную в них Музами. В момент пения они одержимы богом (ἐλβουσιάζοντες). Теорию этого рапсодического энтузиазма изложил Платон в своем раннем диалоге "Ион". По Платону, певческий дар подобен магнетической силе, исходящей прямо от Муз и намагничивающей всю цепь одержимых божественным вдохновением (Ион, 533—534). Эта сила магична, вакханки действительно "черпают из рек молоко и мед" (534а), творческий же дар поэта ничем не отличается от пророческого (534е).

Однако Платон довольно скоро (по-видимому, ко времени создания "Горгия") изменил свой взгляд чуть ли не на противоположный. Он отчетливо формулирует его в "Государстве", где называет художников "подражателями подобий". Художник ничем не отличается от ремесленника, разве что создает он нечто иллюзорное, а часто лживое и вредное (ср. Госуд. 377с-378е).

Аристотель в "Поэтике" говорит на первый взгляд нечто подобное, иначе, правда, оценивая саму сознательность подражания. "Гомер, — говорит он, — как за многое другое, достоин похвалы, так особенно за то, что он один из поэтов вполне знает, что ему должно делать..." (XXIV, 1460 а 5). Перед нами как будто противоположный полюс, концепция сознательного поэта-ремесленника, полностью владеющего своим искусством. Прочтем, однако, приведенное место из "Поэтики" до конца: "...именно сам поэт должен выступать менее всего, так как в противном случае он неподражающий поэт" (а 7). Итак, все искусство художника, и в особенности эпического художника, состоит в том, чтобы минимально сказываться в качестве автора. Ясно, что здесь нет еще речи о хитроумных приемах, позволяющих художнику прикинуться наивным, но это и не шаманская одержимость, в которой исчезает всякий след искусства. Эпическое слово приходит само собой, но и остается самим собой, не превращаясь в магическое орудие или обряд. Сила эпического слова не переносит человека в сакральный мир, но и не оставляет его в обыденном мире. Каков же "мир" этого слова?

Кто такие Музы, поющие устами странствующих певцов? Откуда можем мы узнать о боге, который овладевает аэдом во время пения?



*Chadwick N. Poetry and prophecy. Cambridge, 1942. 75*

Один ли и тот же Аполлон пророчествует в Дельфах и водит хоровод Муз, диктующих эпические песни? Ответ на эти вопросы, который можно получить от самих греков, гласит сама песня содержит того бога, которым был одержим певец, слагавший ее. И как бы ни относились эллины к делу Гомера и Гесиода — веруя в их богов или считая их кощунственной ложью — никто не оспаривал мнения высказанного с полной определенностью Геродотом: "О родословной отдельных богов, от века ли они существовали, и о том, какой образ имеет тот или иной бог, эллины кое-что узнали, так сказать, только со вчерашнего и с позавчерашнего дня. Ведь Гесиод и Гомер, по моему мнению, жили не раньше, как лет за 400 до меня. Они-то впервые и установили для эллинов родословную богов, дали имена и прозвища, разделили между ними почести и круг деятельности и описали их образы"<sup>8</sup> Сравним с этим заявлением слова Адиманта из-платонового "Государства": "...Ведь мы знаем о богах или слышали о них не иначе как из сказаний и от поэтов, изложивших их родословную" (II, 365 e). Мы можем, следовательно, с одной стороны, рассматривать эпическое сказание о боге как слово бога о самом себе, но в силу этого и сам бог прочно связывается с эпическим словом. Песня аэда слышится как бы из уст самого бога, но при этом в природу эпического олимпийца входит своего рода поэтическая "произведенность": он во-ображен (или распознан, увиден) поэтическим словом. То обстоятельство, что бог получен из поэтической стихии, из уст аэда, неприметно, но существенно определяет характер греческой религии и греческого искусства<sup>9</sup> "Греки, — замечает Гегель, — прекрасно знали, что именно поэты были виновниками появления богов, и если они в них верили, то вера греков относилась к духовному, которое столь же пребывает в собственном духе человека, сколь действительно представляет собой всеобщее действующее и движущее начало происходящих событий"<sup>10</sup> Эпическая речь не просто повествует о мире богов (мы пока не затрагиваем героики гомеровских поэм), некоторым образом она и есть этот мир. Обитель олимпийцев — слово эпоса.

Теперь возьмем другой момент. Кто является носителем и творцом эпоса в социальном плане — безымянный "народ" или индивид по имени Гомер? Когда ДжВико, И.Гердер и позже немецкие романтики развивали идею о народе-творце, стоило задуматься над тем, где,

*"Геродот. История в девяти книгах. Л., 1972. С. 97. (II, 53). Ср. характерное восклицание Геродота: "Да помилуют нас боги и герои за то, что мы столько наговорили о делах божественных" (II, 45).*

<sup>9</sup> *Nilsson M. Geschichte der griechischen Religion. Bd. I. S. 344; Snell B. Op. cit. S. 38-39; Nestle W. Vom Mythos zum Logos: Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates. Stuttgart, 1942. S. 20.*

*"Гегель Г. Эстетика: В 4т. М., 1969. Т. 2. С. 210. 76*

собственно, существовал этот единый народ и не являлась ли сама, ~гцхия эпоса мощным *творцом* эллинского народа из материала пазрозненных племен. Именно через эпос ахейцы, беотийцы, фракийцы, ионийцы, жители островов — все эти бесконечно местные племена — узнавали о себе как о великом народе эллинов".

Обратим внимание на исходную ситуацию "Илиады". Аргивские дтриды кинули клич, и вся суть в том, что эллинские племена с эпическим чутьем откликнулись на него и, снарядив свои триеры, собрались в Авлиде. Поэтому-то столь органично встраивается в поэму и вопреки всему не образует чужеродного элемента тот аттический "список кораблей", который дается в конце II песни сразу же после того, как заведена пружина действия. Не случайно также вслед за

этим дается всеобщий (панэллинский) смотр участвующим силам. Эллины выведены из стен своих поселений, перевезены за море и выстроены перед лицом одной роковой цели. Они выведены из состояния мирной, замкнутой в себе жизни и поставлены перед дилеммой всеобщей славы или губительного позора. Они должны обнаружить себя, встретиться со своими богами и действовать не как ахейцы или трояне, а как эллины в их *всеобщих фатальных чертах*. Картину этой общеэллинской героически-идеализированной природы дает гомеровский эпос. Странно ли, что он стал Книгой всей греческой культуры?<sup>12</sup> Стало быть, тот самый народ, который можно было бы считать источником эпоса, впервые создавался этим эпосом, создавая его. К VIII в. аэды, образовавшие особый "цех" или "род гомеридов" со своими святилищем, предками и проч. (см. Ил., XXIII. 227, XXIV. 13), род, о котором нельзя сказать, что он был учрежден искусственно, но вместе с тем это и не "естественный" род — род странников, бродивших от племени к племени, из страны в страну, передававших из поколения в поколение свои песни, творивших единую культурную память, разнородные общины которой связывались в единый народ<sup>13</sup>. Но они осуществляли эту творческую связь совсем иначе, чем хранители мифов в первобытных общинах. Миф — глубоко локален. Он детально рас-

*См. Дж. Дико. Основания новой науки об общей природе наций. Л. 1944, с. 364-365. И. Гердер. Идеи к философии истории человечества. М. 1977, с. 356-357. Ср. замечание Я. Буркхардта: "В гораздо большей мере, нежели религия, героический миф посредством своего великого органа, эпической поэзии, связал народ в целое, благодаря тому, что имел характер общего достояния" (Burckhardt J. Griechische Kulturgeschichte: In 3 Bd. Leipzig, S. a. Bd. 1. S. 282).*

<sup>12</sup> *См. ... Burckhardt J. Op. cit. Bd. 2. S. 112—174, Шмальц И. Л. Художественный мир гомеровского эпоса, М., 1958. С. 15-16. Может быть, лучше иных восхвалений о роли Гомера в греческой культуре говорит жалоба Феокрита на современников, которые не желают знать поэтов, говоря: "Хватит для нас и Гомера" (XVI идиллия).*

*Толстой И. И. Аэды: Античные творцы и носители древнего эпоса. М., 1958. С. 11-12.*

77

пределен по ландшафту и прочно связан с мелочами "домашней" обыденной жизни. Его память внутренне ритуалистична и столь же непосредственно практична, как "память" о правилах брака, о порядке проведения земледельческих работ или охоты. Связь соседних мифических комплексов зашифрована в них самих, образуя нечто целое только для постороннего глаза. В религиозных системах ближневосточного или египетского типа с их развитым иерархизмом и доминирующей ролью единого столичного бога, связывающего в себе всю целостность космического строения, ритуальность мифической памяти еще углубляется. В этом случае основная мифическая система сильно гомогенизируется и канонизируется, тогда как древнейший пласт вытесняется на периферию фольклора, героических или волшебных легенд и сказаний. Возникновение греческого эпоса связано с противоположным (дополнительным) движением. В нем получает развитие именно пограничная сфера связи, *общения разно-родного*.

Оракул Аммона в египетских Фивах установил, по словам Геродота, что египтянами считаются все, пьющие нильскую воду (II. 18). Провинции и города, как ветви, расположены вокруг этого единого питающего ствола. Соответственно все они включены в единый ритуальный комплекс, каждый город имеет свое священное животное (например, в город Бубастис со всего Египта свозят трупы

кошек для бальзамирования и погребения, трупы землероек и ястребов отвозят в город Бут-то, а ибисов — в Гормополь (II. 67); гиппопотамы считаются священными в Папрсмитском округе (II. 71), крокодилы — в Фивах (II. 69), птица "феникс" — в Гелиополе (II. 75) и тд); каждый город занимает определенное место в ежегодных религиозных празднествах, и бог-покровитель каждого города находится во вполне определенном функциональном отношении к главному богу, соответствующему местопребыванию фараона. Если теперь определить по тому же Геродоту фактор, который отличает эллинов среди варваров и составляет основу их единства как эллинов, то вряд ли мы найдем что-нибудь более устойчивое, чем язык. (См., например, I, 57—58; VII, 9). В знаменитом рассказе Демарата о "странной" для Ксеркса эллинской свободе, о законе доблести, который может осилить власть бича (VII, 103—104, см. также VII, 135—136, 147), мы, разумеется, имеем дело с развитым эллинским самосознанием афинской эпохи, а не с чем-то изначальным. Фундаментальным же было то обстоятельство, что эллинская общность воплощалась не в единой мифо-религиозной системе и не в единой централизованной (имперской) социальной структуре, а исключительно в самой стихии общения, которая позволяла эллинским племенам с равной легкостью объединяться в союзы и снова распадаться на ряд самостоятельных и даже враждующих общин. Эпос с этой точки зрения представляет собой лишь возведение в степень "духа языка", превращение именно его в подлинную эллинскую "почву". Можно было бы поэтому сказать, что эллинами считаются все, пьющие из этой единой реки эпической речи.

78

•эпическая память может быть связана с особым местом, но при этом имеет в виду и другие "места" и сама есть некое особое место — место общения. Ее универсальность не обусловлена победой какого-либо местного мифа. Гора Олимп возвышается не только над фесса-пийскими долинами, но и над всей Элладой. Универсальность эпоса между-местна. Его сила не магична, а синтетична. Его память не отождествляет с предметом воспоминания, а заставляет увидеть границу своего (домашнего) изнутри общего сказания, странствующего между границами. Своеобразный характер эпического синтеза в том, что он устанавливает единство не на уровне местного мифа (доводя его до универсальности), а на особом уровне, воплощенном *только в самом эпосе*, — на уровне общего воспоминания о героическом прошлом, которое не только присутствует *посредством* этого воспоминания, но *существует только в нем*. Эпическая *память* слагает *будущее* эллинство, создавая для него общее *прошлое*, которым преимущественно не обладала ни одна из составивших его общин. И именно потому, что эпический синтез несет на себе печать обособленности от всего лишь "естественно" данного, дело не идет о том, чтобы всему местному просто раствориться в этом "общем месте" или "общем мифе", но каждый род должен найти себя в рамках этой эпической были, должен как бы заново родиться, вернуться на родину из эпического путешествия, вернуться наполненным пространством и временем мира. Местный или родовой миф, который припоминается теперь из эпоса, есть поэтому форма культурного самоопределения, а не только культового самовоспроизведения.

## 2. ЯЗЫК И СКАЗАНИЕ

Обособленно-всеобщий характер древнегреческого эпоса сказывается во всем: в специфическом наддиалектном языке, который понятен всем, но на котором никто не говорит; в форме творчества и исполнения, существенно отличающегося от обычной манеры народных сказителей тем, что греческий эпос как бы

устремлен к единому каноническому тексту и к единому автору; в смешении разнородных мифических слоев, в последовательной анахронии, ставящей эпос как бы вне времени или над временем<sup>14</sup>; в изображении самих олимпийцев, которые, разумеется, обитают в местных, посвященных им храмах, но отнюдь не привязаны к ним, — они лишь посещают их так же, как могут пировать, например, 12 дней у каких-то эфиопов. Чтобы не быть голословным, рассмотрим подробнее эти особенности.

Скрупулезная аналитическая работа, которая была проведена гоме-роведением со времен фундаментальных "Пролегомен" Ф. Вольфа, а

*Лосев АФ. Указ. соч. С. 209.*

79

также развернутая полемика между аналитиками и унитаристами позволяет извлечь один важный урок. Осматривая всю сумму столь разнородных элементов, принадлежащих разным эпохам, разным религиям, разным формам жизни, разбирая все эти противоречия, поправки, интерполяции, вставки и дополнения, мы убеждаемся в двух способностях эпического творчества — способности синтезировать разнородное и способности сохранять — пусть нередко едва заметные — оттенки этого разнородного, что, собственно, и позволяет успешно проводить аналитическую и реконструктивную работу".

За время своего становления эпос совершил некий круг, если считать его истоками микенскую мифологию и ахейскую героику, а завершающим этапом — собрание всех песен и приведение их в относительно каноническую форму, что произошло, по преданию, при афинском Писистрате (VI в. до н.э.) или чуть позже. По сути дела, следует начинать с Крита, хотя первый устойчивый облик прото-эпическая мифология получила после того, как ахейские переселенцы овладели Критом (II тыс. до н.э.). А. Северин считает, что гомеровский мир — это мир по преимуществу ахейский<sup>16</sup>. "После того, — пишет Нильсон, — как дорийцы разбили ахейцев и оттеснили их к прибрежной полосе Пелопоннеса, эпическая поэзия сохранилась у северной ветви ахейцев, у эолийцев... В конце концов, когда они переселились в Малую Азию, они перенесли туда и свой эпос и передали его ионийцам"<sup>17</sup>. Именно боевые легенды и "песни славы" беотийцев и эолийцев, живших в Фессалии, составили основной костяк "Илиады". Они принесли с собой в Ионию "Ахиллеиду", включавшую главных героев поэмы — Ахилла, Патрокла и Гектора, а также и главное местожительство олимпийцев — гору Олимп. Но именно Ионийские колонии в Малой Азии и близлежащих островов были местом наиболее интенсивного эпического творчества. В VI в. до н.э. "Илиада", достигшая к тому времени почти полного развития, но существовавшая только в разрозненных песнях, возвращается в Европу. Соревнование рапсодов, по очереди исполняющих ее целиком, становится частью Великих Панафиней и, во всяком случае, в IV в. до н.э. свободное исполнение "Илиады" получило во всех областях Греции единообразную фиксацию". Как мы уже замечали, важнейшая особенность гомеровского эпоса состоит в том, что он не просто сохраняет на протяжении истории своего существования память о некоем действительном или мифи-

" *Combella F. Contemporary Unitarians and Homeric originality. — American Journal of Philology / 1950, vol.71, p.337-364.*

<sup>16</sup> *См. Лосев АФ. Указ. соч. С. 221.*

<sup>17</sup> *Nilsson M. Homer and Mycenae. P. 155-156.*

*Троцкий ИМ.* Проблемы гомеровского эпоса // Гомер. Илиада. М.; Л., 1935. С. 24-25; *Тройский ИМ.* Вопросы языкового развития в античном обществе. Л., 1973. С. 117.

80

ческом состоянии, а непрестанно *творит* это идеальное состояние как бы вне пространства и времени. В "мире" эпоса сосуществует друг с другом домикенская мифология, ахейско-фессалийская героика, ионийский быт и даже "аттический дух". Но, быть может, разительнее всего этот эпический универсализм выразился в самом языке.

Эпическое общение разных культурных эпох и регионов, в котором создавалась единая эллинская культура, располагало особым наддыс-торическим и наддиалектным языком, который нередко называют "эпическим диалектом"<sup>19</sup>.

Лингвисты и филологи выделяют в эпическом языке четыре слоя. Древнейший период дает себя знать в архаической лексике традиционных формул, связанной, как полагают, с языком микенской эпохи — *аркада-кипрским* диалектом<sup>20</sup>. После дешифровки крито-микенского линейного письма В (документы административно-хозяйственного значения) эта догадка была подтверждена.

Важно, однако, заметить, что уже и этот древнейший пласт обнаруживает черты явной наддиалектности. "Додорийская Греция, — замечает по этому поводу И.М. Тройский, — с ее "ахейски-ми" государствами была едина и в экономическом и в культурном отношении, и единому наддиалекту хозяйственных записей Кносса и Пилоса, Микен и Фив соответствовал, вероятно, несколько особый, но столь же единый наддиалект устной поэзии"<sup>21</sup>.

Двумя основными ингредиентами гомеровского языка являются *эолий-ский* диалект (Фессалия, Беотия, Лесбос), который продолжает отчетливо существовать в массиве *ионийского* диалекта — основной лингвистической формы и "Илиады", и "Одиссеи". В этом случае речь идет не столько о лексике, сколько о некоторых морфологических особенностях. Диалектные вариации дают сказительно большую свободу в преодолении метрических трудностей, связанных с законами эпической просодии.

Наконец, можно выделить "тончайший слой" аттических элементов, которые относятся к позднейшей истории эпоса и в значительной мере привнесены в период письменного закрепления текста. Впрочем, ионийский и аттический диалекты сами находятся в историческом родстве, так что аттическая окраска была бы не удивительна и на более ранних стадиях.

Исследование текста гомеровских поэм с точки зрения формальных законов эпического стихосложения показало, что "эпический диа-

*Тронский ИМ.* Указ. соч. С. 137; *Славятинский МЛ.* Язык гомеровского эпоса // Типы наддиалектных форм языка. М., 1981. С. 19-40; *Гринбаум Н.С.* Ранние формы литературного языка (древнегреческий). Л., 1984. С. 50-51.

*Meillet A.* Aperçu d'une histoire de la langue grecque. P., 1920. S. 132; *Тройский ИМ.* Цит. соч. С. 131.

*Тройский ИМ.* Указ. соч. С. 125; *Лосев А.Ф.* Указ. соч. С. 59.

81

лект" не есть простой результат смешения диалектов в процессе исторической миграции эпоса и его последовательного "перевода", в значительной степени разнодиалектность сохранялась сознательно, поскольку эпос по природе своей странник и вынужден как бы к внутреннему самопереводу с диалекта на диалект. Поэтому кладовая эпоса должна была хранить огромное количество синонимических морфем, лексем, просодических вариаций и взаимозаменяемых

комплексов (например, произношений собственных имен). "Гомеровский язык, -- процитируем мы еще раз превосходную работу И.М. Тройского, — обширное вместилище словоформ и словосочетаний, разнодиалектных и разновременных (не только по происхождению, но по несовместимости их, несинхронности с точки зрения реальной истории греческой живой речи), в иных случаях даже возникших в самом эпосе по внутренним законам его лингвистического развития. И все это сопряжено в единую систему, упорядоченную в ее семантических и ритмико-просодических противопоставлениях"<sup>22</sup>.

Мы видим, таким образом, что эпическая общность основана на сочетании единого жесткого формально-просодического костяка и набора взаимозаменяемых форм, допускающих различные спецификации. Но этот же самый принцип действует и на более высоком уровне, а именно на уровне сюжетосложения вообще и композиционной техники. Аэд располагает набором не только чисто языковых средств для заполнения метрических лакун, он имеет в своем распоряжении также множество "строительных блоков" — определений, развернутых метафор, описаний, сравнений, сюжетных кусков и отдельных эпизодов, — что и составляет основу устного фольклорного творчества вообще.

Анализ гомеровских поэм с этой точки зрения начат не очень давно. В 30-х годах Мильмэн Пэрри и вслед за ним его ученик Альберт Лорд в Америке, примерно в то же время супруги Чэдвик в Англии (в своем капитальном трехтомном труде "Рост литературы", 1932—1940) и уже в 50-х годах сэр Сэвил Баура — стали анализировать устное творчество народных сказителей и певцов, полагая, что по меньшей мере на первых этапах эпическая поэзия складывалась по тем же законам". Стремясь глубже понять природу эпической техники Гомера, Пэрри и Лорд стали изучать традиционную технику сказителей, в частности, формы устной повествовательной поэзии у носителей южно-славянского (сербского) эпоса. Чэдвики же обратили внимание на дав-

" *Тройский ИМ.* Указ. соч. С. 125.

<sup>23</sup> *Pary M.* Studies in the epic [echnique of oral verse-making. (, Homer and ho-meric style // Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, 1930. vol. 41. P. 73-147; /dem. Studies in the epic technique of oral verse-making. II: The homeric language äs the language of oral poetry // Ibid. 1932, vol.43. P. 1-50; *Idem.* The making of Homeric verse. Oxford, 1971; *Lord A Op. dt., Chadwck H, Chadwick N.* The growth of literatlire In 3 vol. L, 1923-1940; *Bowra C.* Heroic Poetry. L, 1952.

82

нишние работы русских этнографов и, в частности, широко использовали в своем труде описание творческого процесса у носителей киргизского эпоса, данное академиком В.В. Радловым в его "Предисловии" к "Образцам народной литературы северных тюркских племен"<sup>124</sup>. Из множества аспектов отметим один, но для нашей темы, пожалуй, важнейший принцип устного поэтического творчества — его импровизационный характер. Слагание и исполнение эпоса теснейшим образом связано с импровизационной техникой. В импровизации само сказание предполагается от века бывшим, и дело идет только о том, чтобы воспроизвести его в той или иной ситуации с теми или иными изменениями. Сама былина поэтому принципиально анонимна сказитель не сочиняет ее, а воспроизводит то, что хранится в его памяти. Радлов пишет о киргизских сказителях: "Каждый певец с большим искусством импровизирует свою песнь под впечатлением данного момента, так что он не может повторить ее еще раз точно в тех же самых словах. Но вместе с тем не следует предполагать, что он

каждый раз создает какую-то новую песню... В результате долгой практики у него есть в запасе много "элементов продукции"... которые он и комбинирует в преемственной последовательности их повествования... Его искусство состоит в том, чтобы подходящим к обстоятельствам образом комбинировать эти элементы и создавать из них непрерывную линию задуманного рассказа... Искусный певец-сказитель может петь на любую тему, с любым желательным сюжетом, экспромтом, лишь бы связь событий была ему ясна"<sup>25</sup>. Певец умеет приспособить свою песню сообразно месту, случаю или составу общества, среди которого он поет. На пиру "благородных" былинная песнь (οἶμη) примет характер "славы" (οἶμη κλέϊα) родоначальников певцеприимного дома. Если же исполнение ведется в кругу простого народа, в нем появятся язвительные замечания по поводу "богатых" и насмешки над ними. Аэд — это странник-демиург, т.е. мастер, живущий не в доме, а при домах, трудом не для себя, а для публики, которая его нанимает<sup>26</sup>

Важно опять-таки подчеркнуть характерную для эпоса двусторонность, которая проявляется и в импровизационной технике его исполнения. Способность певца-сказителя избрать особое сюжетно-тематическое направление применительно к случаю или месту и дать сказанию русло, соответствующее желанию слушателей, предполагает, что сами слушатели в равной мере способны выйти из уз-

" *Radlceff* W. Proben der Volkslitteratur der nördlichen türkischen Stämme. I. Abt, Bd. V, St. Petersburg, 1885.

Ibid. S. XVI-XVII. Ср. близкое описание А.М.Астаховой в кн.: Былины Севера. Т. 1. Мезень и Печера. Записи, вступит, статья и коммент А.М.Астаховой. М.-Л. 1937, с.82 и ел. (См. также Послесловие *БНПутилова* к рус. пер. кн. *АЛорахЛорда* Сказитель, с. 323-342).

*Толстой И.Л.* Указ. соч. С. 8-10.

83

ких рамок места и времени и погрузиться в мир былины, которая потому и может для разных быть разным, что образует внутри себя некое единство. Единство, правда, никак специально не зафиксированное, воплощенное только в универсальной памяти и "божественном даре" аэда. Этот дар базируется на особой выучке, охватывающей не только множество сведений, но главным образом законы мнемотехники, во многом тождественные законам метрики эпического стиха. Но это формально-техническое единство рапсодической памяти, которая собрала в себе и соположила множество местных сказаний, легенд, мифов, родословных, не может существовать как простой каталог. Оно перерабатывает это собрание в особый единый мир единого сказания, общего всем, но специально не принадлежащего никому. Этот мир "общей песни" (οἶμη κοινή) во многом существует только в форме скрытого и как бы лишь подразумеваемого единства, которое и позволяет аэдам переходить от одной вариации к другой. Но этот переход, первоначально весьма формальный и сводящийся просто к перестановке "элементов продукции", эпических блоков — устойчивых формул, тем, сюжетных схем — можно сказать, про-образует также и новый, гораздо более органический источник эпической памяти — художественно-обобщенный образ. Соответственно ф и юрно-сказительная мнемотехника приобретает черты художественно-того воображения, которое уже не просто пробуждает в памяти нужные детализации и подробности, но черпает их из индивидуальных характеристик образа.

Естественно, далеко не каждый круг былин склоняется к такой метаморфозе, но в случае древнегреческого эпоса налицо именно это движение: образование

эпического мира как единого между-мест-ного, над-мифического, иначе говоря, — художественного мира.

Эпическое слово, как мы уже говорили, не есть простое средство для перевода обыденного мира в магический или сакральный, но оно переводит слушателя из его особого мира в мир "эпической койне", общего воспоминания. Для исполнения эпических песен необходима особая ситуация, допускающая выход из мира "домашних" забот. Мать пиерийских Муз Мнемосина есть поэтому также и Лес-мосина, мать забвения "забот" и "бед":

Семя во чрево приняв от Кронида-отца, в Пиерии Их родила Мнемосина, царица высот Елевфера, Чтоб улетели заботы и беды душа забывала... Если кто сохнет, печалью терзаясь, то стоит ему лишь Песню услышать служителя Муз, песнопевца, о славных Подвигах древних людей, о блаженных богах олимпийских, И забывает он тотчас о горе своем; о заботах дольше не помнит: совсем он от дара богинь изменился.

(Гесиод. Теог. 53-55,98-103. Пер. Вересаева^

84

Поэтому ситуация, располагающая к эподии, есть, как мы знаем от Гомера, чаще всего ситуация праздника, пира, праздничного отвлечения от мира обыденной утилитарности, включая и сакральную утилитарность мифа или обряда. Слушатель погружается в стихию самого слуха, он засыпает в мире настоящего и пробуждается в мире поэтически припоминаемого прошлого. Образ сна здесь совсем не случаен. "Дремотный ритм" эпической просодии имеет, как замечает *ты*. Томсон, гипнотическое свойство, но не настолько сильное, чтобы заставить нас спать по-настоящему. Томсон приводит здесь слова Йейтса, сказанные им о поэзии вообще: "Ритм успокаивает нас сладостной монотонностью, в то время как он же своим разнообразием поддерживает наше бодрствование и приводит нас в состояние как бы транса, при котором наше сознание, освобожденное от воздействия воли, раскрывается в символах"<sup>27</sup>. Это и есть "художественное" бодрствование в мире "эпической койне". Сам аэд, обитатель этого "мира", поэтому традиционно слеп. Он по ту сторону "сонной пелены" разделяющей обыденный и художественный мир. Но насколько гомеровский эпос *уже* являет собой это художественное единство и насколько он *еще* остается устно-фольклорным агрегатом? По-видимому, он лежит как раз на грани между фольклором и литературой<sup>28</sup>. Здесь действует то же правило, что и в разрешении спора между "аналитиками" и "унитаристами". "Аналитики" правы, если смотреть "назад" по диахронной перспективе; "унитаристы" правы, если смотреть "вперед". Можно провести разложение гомеровского текста на бесчисленные фольклорные составляющие, но при этом надо помнить, что мы проводим как бы *химический* анализ, и, стало быть, исследуемое "вещество" представляет собой особый и физически однородный продукт, самостоятельную "природу". Художественная органичность гомеровского эпоса очевидна. В системе традиционных формул, сюжетных штампов и других "строительных блоков", типичных для произведения устного, фольклорного творчества, явственно проступает совершенно оригинальный облик гомеровского эпоса, как бы внутренне *устремленного* к единому тексту и автору. Можно сказать, что в случае гомеровских поэм не автор создал произведение, а произведение — автора<sup>29</sup>. Поэма переросла текучий и аморфный набор исходных сказаний. Она собрала их вместе, сплывала в единую "амальгаму" и сохранила каждое из них в качестве возможной тематической импровизации.



Приведенные соображения позволяют сделать еще одно существенное сравнительное противопоставление мифа и эпоса. Первое различие касалось взаимодействия "слова" и "мира", оно противопос-

Томсон Дж. Исследования по истории древнегреческого общества: До-исторический эгейский мир. М., 1958. С. 456. <sup>28</sup> *Тройский ИМ*. Указ. соч. С. 150. <sup>21</sup> *Bowra C. Homer. P. 146, Lord A Op. dt. P. 147. (Лорд Л Сказитель, с.166).*

85

ставляло эпос и миф как "слова", обладающие разными и даже разнонаправленными "силами". Теперь можно противопоставить их по технике творчества и исполнения. Миф существует как совокупность взаимозамещающих вариаций, обыкновенно распределенных по разным местам или исполняемых в разные времена. Хранитель мифов, коль скоро такой персонаж имеет место, это не собиратель мифов. Его память подобна мастерской, в которой инструменты, хотя и лежат без употребления, не теряют своего инструментального характера и готовы к употреблению в каждом отдельном случае.

Напротив, эпос хранит в себе "мифы" так, что их "вариации" приходят в контакт друг с другом и преобразуются в импровизационные разработки некоего *инварианта*. Эпическая импровизация основана на со-брании, со-полагании, композиции мифических вариантов. Или, чтобы воспользоваться греческой калькой, можно сказать, что эпос есть сьюм-посион мифов, и тогда ситуация гомеровского мира, о которой мы только что говорили как о ситуации, располагающей к вниманию аэду, приобретает новый смысловой оттенок. Певец, приглашенный на домашний пир, сам приводит пирующих на гораздо более широкий "сьюмпосион". На этом "сьюмпосионе" устанавливается новый характер общения. Самые разнообразные и даже исключаящие друг друга "варианты", утратив свое мифо-магическое значение, приобретают новый статус — статус художественной детализации, причем тот центр, вокруг которого они группируются и по отношению к которому они определяются как тематические импровизации, допускает в принципе включение в композицию наравне с другими новых, никогда реально не существовавших "вариантов". И это — самое важное. В этой возможности и состоит существеннейшее отличие эпической импровизации гомеровского типа не только от "сериальной" вариативности мифа, но и от собственно фольклорных былинных импровизаций. Подлинный Гомер сказывается в самом творчестве тех единичных и, быть может, довольно редких новообразований, которые ставятся им в один ряд с традиционными и даже с наиболее архаическими вариантами<sup>30</sup>.

Центральное "техническое" отличие мифа от эпоса состоит, следовательно, в том, что эпос — не просто импровизирует миф при помощи перестановок "строительных блоков", не просто представляет собой синтезирующее собрание вариантов, но становится источником бесконечного *мифопоэза*. Эпос *открыт* как потому, что он способен усваивать все новый и новый материал, так и потому, что сам способен к единичным изобретениям.

Таков организм эпоса. Он обладает художественной душой и фольклорно-мифическим телом, которым он обращается к различным локально-мифическим общинам. Только теперь, может быть, станет

*Тройский ИМ*. Указ. соч. С. 148.

86

понятным Аристотель, который сравнил эпическую поэзию с "единым и цельным живым существом" (Поэтика, XXIII. 1459a).

Все перечисленные формальные особенности эпического языка и техники эпического творчества имеют содержательные эквиваленты в строении эпического мира и его персонажей. В следующем разделе мы рассмотрим некоторые важные для дальнейшей стороны этого мира. Но один аспект хочется отметить уже сейчас, потому что он прямо связан с тем, о чем только что шла речь. Мы имеем в виду "качество" гомеровской олимпийской религии, которая и составила основу эллинской культурной религиозности. Как складывается олимпийский сюзпосион богов? Каково отношение олимпийца к другим богам и к своему собственному прошлому? Эти вопросы в другой форме повторяют наш основной вопрос об отношении эпоса к мифу.

### 3. ТЕМНОЕ ПРОШЛОЕ

Эпический теопоз — это формирование новой общины старых богов, в которой они обновляются. Это означало пересадку местного мифа с его родной почвы в общую и духовно перепаханную почву эпической были. Эпос вдохновлялся здесь исконным духом греческой религии, ее способностью узнавать свое в ином. В этом отношении греческий политеизм с самого начала отличался от ближневосточных религий<sup>31</sup>. Персы, скажем, захватившие в VII-VI вв. до н.э. почти всю Малую Азию и Египет, относились к местным культам с известной терпимостью и даже с некоторым любопытствующим почтением, однако ими владела имперская "хюбрис", гордыня, чреватая эксцессами разрушительного презрения, как, например, в описанном Геродотом случае с царем Камбисом, сыном Кира. Камбис зверствовал в завоеванном Египте, кощунствовал и ругался над египетскими богами, за что и был поражен безумием (III, 16, 27-37). "Итак, — заключает Геродот, — мне совершенно ясно, что Камбис был великий безумец. Иначе ведь он не стал бы издеваться над чужеземными святынями и обычаями. Если бы предоставить всем народам на свете выбирать самые лучшие из всех обычаи и нравы, то каждый народ, внимательно рассмотрев их, выбрал бы свои собственные" (III, 38). Разумеется, мы слышим здесь голос просвещенного грека афинской эпохи, но такое отношение — глубоко в природе греческой религии. Читавшие Геродота знают, с каким почтением он относится не только к собственным богам, но также (а быть может, даже с большим) и, например, к египетским святыням. Не один раз на страницах своей "Истории" он отказывается сообщать то тайное знание, которое он обещал не разглашать египетским жрецам (напр., II, 132 "...Бога, которого я не хочу называть из благоговейного страха". См. также II, 86; II, 123 и др.).

87

Дело здесь, как видим, не в религиозном безразличии, а в своеобразном отношении к иному. Можно самоопределяться, отталкиваясь или подчиняя себе. Более тонким овладением является способность усвоить, самостоятельно воспроизвести в качестве своего. Эта способность предполагает восприимчивость без подчинения, умение схватывать и воспроизводить чужеродное на своей почве и, главное, способность как бы импровизировать бога, причем общность его темы не смешивается с местными вариациями, но существует в их композиции. Охватывая в своем историческом "сюнопсисе" весь доступный ему хотя бы по слухам мир, Геродот повсюду устанавливает соответствие местных пантеонов эллинскому, при этом никакие, пусть самые невероятные, местные обличия богов не препятствуют такому узнаванию. Он различает олимпийского Зевса в облике египетского Ам-мона-барана и приводит по этому случаю подходящую

мифологическую вариацию, вполне объясняющую возможность такого облика (II, 42). В Вавилоне он находит святилище Зевса-Бсла (Мардука) (I, 181, III, 158). Персы поклоняются Зевсу в облике небесного свода (Ахурамазда) (I, 131), у скифов Зевс-Папей и не имеет ни кумира, ни алтаря, ни храма (IV, 59). Геракл — вообще древний египетский бог (II, 43), он тождествен финикийскому Мелькарту (II, 44), его сын Скиф — родоначальник скифов (IV, 10), "Ассирийцы называют Афродиту Милиттой, арабы — Алатит, а персы — Митра" (I, 131). Египетский Пта — это Гефест, Нут — Латона, Гор — Аполлон и тд. (см. кн. II). Фракийская владычица (IV, 33), тождественная критской Диктинне (III, 59), есть эллинская Артемида, и она же некая Дева в Таврии, принимающая человеческие жертвы (IV, 103). Такого рода сопоставления можно было бы значительно умножить, но принцип ясен.

Подобно тому как самобытность олимпийца ничуть не противоречит столь разнородным обликам, которые он принимает у соседних народностей, он спокойно сосуществует с местными обликами своего собственного прошлого.

Так, например, стогрудая Артемида эфесская легко уживается со спартанской девой-охотницей, а критский бык и додонский дуб могут быть воплощениями олимпийского Зевса. Весь мир прошлых мифов стягивается вокруг олимпийцев, образует мир их приключений и метаморфоз, *в котором они более не растворяются, от которого они свободны* на олимпийском сьом-посионе.

Именно таким образом эпос включил в олимпийскую общину аргивскую Геру, ионийских Афины-Палладу и Посейдона, аркадского Гермеса, древнего бога огня Гефеста, культ которого был в Афинах и на острове Лемнос. На стороне троянцев — главным образом бывшие малоазийские божества: эфесская Артемидда, ликийский Аполлон, фригийский Арей, древняя азиатская богиня плодородия Афродита. Сам царь богов Зевс Олимпийский проводит большую часть времени на г. Идс близ Илиона (аналог критской Иды — священной горы древнейшего Зевса), откуда он наблюдает за сражением, помогая троянцам не только потому, что он обещал матери

88

Ахилла Фетиде проучить ахейцев, но также и потому, что сам тайно симпатизирует азиатам, будучи по происхождению местным Зевсом. АХИЛЛ же, послав Патрокла отогнать троян от кораблей, молится за него древнейшему Зевсу — Пеласгийскому, Додонскому (Ил., XVI. 233-248).

Но все это прошлое, как мы говорили, свертывается в сугубо периферийный мир функций, атрибутов, определений, эмблем, сопутствующих предметов, существ, рассказов, эпитетов, формул, — мир, который не исчерпывает олимпийца и потому может быть еще практически бесконечно расширен в эпической импровизации. С другой стороны, этот эпически удаленный от всякого места и местного обличия олимпийский бог вносит в религиозное сознание очищающую рефлексию, отвлекая его от мифических ландшафтов, узкоплеменных подразумеваний и хтонического магизма.

Припомним снова историческую ситуацию, в которой было положено начало эпосу. Два обстоятельства способствовали этому. Крушение крито-микенской культуры с полной утратой письменности и разрушением культурных центров в результате дорийского нашествия. Память и слово эпоса были единственным местом, где хранилась эта культура, подвергаясь тем самым эпической идеализации и отвлечению. Связанная с тем же историческим процессом ионийская колонизация малоазийского побережья Эгейского моря, начавшаяся в XI в. до н.э., вынуждала также отрывать своих богов от их "природных" мест и требовала создания особой перевозческой и переводческой формы, в которой

можно было бы брать своих богов с собой и посредством которой можно было бы устанавливать их отношения с богами новых мест. Эпическое слово и стало искусственной средой, в которой могли обитать эти боги. Вяч. И. Иванов пишет об этом:

"Главная перемена в сфере религиозных представлений, определявшая общий сдвиг мирозерцания и создавшая новые основы для эпического творчества, естественно вытекала из самого факта переселения: это была утрата местных культов — верований и обрядов, непосредственно обусловленных значением издревле-заповеданных мест и их вещественных святынь"<sup>32</sup>. В таком эпическом теопозе эллины и научились своим богам. В саму природу этих богов входит отвлечение от места, от местного значения и местной функции. Будучи сами источником возможного мифотворчества, они надми-фичны, но не так, что получают некий особый целиком отличный от мифа статус существования, а как бы постоянно пребывая между мифами, на границе мифа, зная эту границу, но не имея никакого пространства за ней. Природа олимпийского бога — это переход и граница,

*Иванов ВМ* Эпос Гомера: Поэмы Гомера / Ред. А.В. Грузинский. Б.М., 1912. С. VIII.

89

Тем самым наше рассуждение вернулось к первоначально заданной проблеме перехода. Поэтому прежде чем двигаться дальше, посмотрим, как можно теперь точнее сформулировать ее.

Бруно Снелль в своей известной работе "Открытие духа" верно замечает:

"Открытие духа — нечто иное, чем "открытие" Колумбом Америки: Америка существовала также и до этого открытия, но европейский дух впервые возник именно благодаря тому, что он был открыт..."<sup>33</sup>. Тут, собственно, логическая трудность. То, о чем у нас идет речь, особый "дух", возникновение или открытие которого в античной Греции и составляет нашу проблему, — это действительно такое мышление, внутренним определением которого стало как бы постоянное *самооткрытие*. Более того, можно сказать, что это самооткрытие и переоткрытие составит отныне и основное *содержание* этого "духа", и основную *форму* его существования. По существу, только этот дух мог задаться вопросом о своем собственном возникновении, и любой ответ на этот вопрос будет актом его нового возникновения.

"Открытие", "возникновение", "переход" — как бы это ни называть — не представляет собой однажды совершившийся акт или даже длительный процесс, завершающийся в конце концов триумфом нового. Новое и есть само переживание, странствование. Его носители — странники, у которых нет своего места, но которые поэтому открывают бытие границы. Не только сама Греция по своему географическому рисунку как бы состоит из одних границ, но и "субстанция" ее культуры сложена из границ, очертаний и схем. Состояние эпической общности, по отношению к которой всякая естественно-родовая особенность оказывалась лишь искусственно импровизируемым вариантом, — стало основой всей эллинской культуры. Следует вдуматься в сущность этого искусства, чтобы понять, что качества, традиционно приписываемые античному мышлению — рационализм, рефлексивизм, теоретизм, — принципиально не могут быть "естественным" даром, что они, напротив, суть следствия углубления и доведения до предела "искусственности" античной культуры. Надми-фическая всеобщность приобретает только за счет утраты непосредственной данности, "естественности" и бытийности мифа, хотя никакого другого "содержания",

кроме мифа, у нее нет. Теоретическое мышление не вспыхивает как откровение и не является особым природным даром, которым были наделены древние греки. Наоборот, можно сказать, что оно возникает в ситуации всесторонней обездоленности, которая только и позволяет установить отношение ко всевозможным долям.

Ситуация здесь напоминает миф, рассказанный платоновским Протагором, о том, как Эпиметей и Прометей распределяли дары среди

*SnellB.Op.üt.S.S.*

90

их существ (Протагор, *i20d—i22d*). После того как Эпиметей " все естественные дары — силу, быстроту, клыки, крылья, шкуры роздал

соответствующую пищу для каждого рода, — обнаружилось, что π человеческий он ничем не украсил. Тогда Прометей крадет уменье Гефеста и Афины вместе с огнем, потому что без *εσο* никто не мог бы им владеть или пользоваться", и этим даром возмещает все естественные способности, поскольку огонь и искусства некоторым образом содержат их все. Впоследствии, когда искусства стали профессиями и, следовательно, как бы естественными парами, люди не могли все же защитить себя, потому что они "еще не обладали искусством жить обществом", искусством политического самоустроения.

Эллины среди своих соседей были подобны этим протагоровым "людям" среди прочих живых существ. Они не обладали техническими знаниями, которые были накоплены на протяжении тысячелетий в Вавилоне или Египте в связи с необходимостью исполнять сложные ирригационные работы. Они не обладали и тем богатством "научных" знаний в области астрономии, геометрии, искусства счета и практической механики, которые накопили на Востоке. Они не обладали также и религиозно-практической умудренностью, свойственной восточной словесности, ее теологическим глубокомыслием и способностью к "спекулятивным" откровениям ("спекулятивность" греческой философии — принципиально иного рода). Особенность греческого духа — не в каких-то специальных открытиях, содержательных откровениях, не в создании новых знаний, навыков, и вещей, хотя и в этом нет недостатка, — его особенность — в позиции универсального отношения ко всему, в способности усваивать и производить иное как свое и вновь воспроизводить себя из иного. То, чем другие просто обладают, их "естественные" — сакральные или житейские — знания, навыки и умения, воспринимаются здесь как особые искусства, которым нужно и можно научиться с помощью единственной способности, отличающейся, однако, своего рода универсальностью. Существенно здесь не столько то, что непрерывная работа внутреннего само-образования входит в строй, в идею образованности, сколько то, что всякое непосредственно практическое отношение простого владения естественными (или магическими) силами решительно опосредуется вниманием к изначальному и универсальному. Источник греческого самоопределения, "греческий принцип", не основан ни на красоте, ни на мере, ни на рационализме и вообще ни на чем особо положительном, — он вообще не дарован, а выработан, может, даже ценой некоего разучивания, утраты каких-то "естественных даров". Эллинская способность заимствовать, усваивать, *искусственно* воспроизводить и тем самым видеть чужие (и свои собственные) умения (и соответствующие "умы") как виды некоего универсального, всеобщего умения предполагает некую неприспособленность (и непредопределенность) ни к

91

чему в частности, *изначальную неумелость*, заставляющую всюду доходить до начал и начинать с самого начала. Именно эта изначальная неумелость делает эллинский ум изначальным, все-объем-лющим, обращенным к столь же изначальному и само-бытному бытию. Отсюда особая "поэтичность" (едва ли не сочиненность) греческого мифа, отсюда обращение мифа в "логос" и их внутреннее противоборство, отсюда же особое эстетическое качество эллинского эпоса, художественный характер эпической отстраненности, — отстраненности, способной развернуться как в трагическое удивление загадочностью человеческого бытия<sup>34</sup>, так и в философское удивление *умной загадочностью* самого бытия (ср. "логос" Гераклита и "эпос" Парменида). Вернемся, однако, к Гомеру.

#### 4. ЭПИЧЕСКАЯ ПЛАСТИКА

Полемика "аналитиков" и "унитаристов" затронула *содержание* эпического мира в еще большей мере, чем саму *форму* эпоса и его технику. Со времен Винкельмана и Лессинга в облике "прекрасной индивидуальности", в речи, пронизанной "свободной художественностью", было найдено такое множество древних, древнейших и даже первобытных черт, что теперь уже довольно трудно вернуться к первоначальному пониманию классической пластики. А между тем задача состоит именно в этом. Здесь, как и ранее, мы продолжаем считать, что анализ не столько вскрывает "геологические пласты" эпоса, сколько выясняет его "химический состав". Он несколько не разрушает пластический образ, но позволяет понять его во внутренней жизни — как форму перевоплощения своего прошлого и самостоятельного отношения к нему.

Разбирая некоторые основные особенности гомеровского мира и его обитателей с целью найти различные запечатлевшиеся в них отношения к мифу, мы будем различать только три "пласта". Дифференцирующим признаком будет степень выраженности указанного отношения. *Первый пласт* — это уровень чистой мифологии — хто-нические отзвуки, следы первобытной магии и обрядности, упоминания мифических эпизодов, событий и персонажей, обрывки основных греческих мифов-сказаний. Прямой рефлексии здесь нет, но в художественном свете целого все это превращается в декоративные детали, легендарные воспоминания, сказочные мотивы. *Второй пласт* глубок и органичен. Он сказывается в своеобразной логике построения действия и события. Здесь проявляется "механика" мифа, которая как бы обнажается и в этом смысле рефлектируется в свете собственно художественной пластики. Мы имеем в виду прежде

*Ахутин ЛВ.* Открытие сознания: Древнегреческая трагедия. — См. ниже, с.117-161.

92

^o гомеровское понимание человеческого тела, телесное понимание психических функций, божественную "причинность" человеческого "патоса", образ роковых путей, отношение героического индивида и рода и тд. Этот второй пласт образует как бы общее место мифа и эпоса. Он и представляет ту границу, на которой мифическое „ышление оборачивается своей формально-технической стороной и становится основой "эпического мышления", если о таком можно говорить. Не удивительно, что этот "пласт" содержит основной объем эпического материала. На фоне этого массива, как и на фоне традиционных формул устного сказания, можно вообще упустить те "единичности", которые и придают гомеровскому эпосу его отличительное достоинство. *Собственно эстетическая*

*действительность*, воплощающаяся в пластической индивидуализации и художественной свободе, — вот *третий пласт*, который для нас имеет решающее значение, ибо в нем сосредоточен весь "теоретизм" эпоса. Этот пласт кровно связан со вторым, но его смысл — в отталкивании от него. Противоборствующее отношение между "пластическим" и "функциональным" можно свести к следующему: поскольку индивид действует и существует, он впутывается в бесконечно расщепляющий его мир роковых уз, боговнушенных патосов, написанных на роду предназначений, он утрачивает свою пластическую цельность, распадаясь на "поступки" и "уделы", "члены" и "органы". Обретает же он свой идеальный облик только в состоянии бездействия или "сверхдействия": бог — на олимпийском сьумпосионе, человек же, когда он "облекается красотой" или "славой". Противоборство между действующими частями и бездействующим целым составляет основу дальнейшей собственно теоретической рефлексии мифа.

В соответствии с этими наметками мы теперь и рассмотрим три основные формы, в которых разворачивается полемика "практических" частей и "теоретического" целого. Во-первых, гомеровскую концепцию человеческого тела. Во-вторых, концепцию судьбы и славы, а также рода и героического индивида. Наконец, образ олимпийского бога, в котором эта двойственность достигает предельного напряжения и в то же время наиболее отчетливого выявления как двойственность его функции быть богом, т.е. действовать, и его олимпийской "блаженности", художественной бездеятельности, т.е. внутреннего эстетического теоретизма. На первый взгляд можно подумать, что знаменитая гомеровская пластика относится к чему угодно, но только не к тому, как он представляет себе человеческое тело — этот единственно адекватный объект классической пластики. Б. Снелль замечает, что слово *σῶμα*, обозначающее тело в целом, применяется Гомером исключительно для

93

описания трупа, т.е. груды органов, покинутых жизнью и душой" Когда тело оценивается по своему внешнему облику, очерку, фигуре или величине, Гомер использует слово *δέμας* — стан или осанка, в других случаях Гомер говорит не "тело", а "члены" — *γῦῖα*, конечности, члены, поскольку они движутся в суставах; *μέλεα* — члены поскольку они движутся при помощи мышц. У Гомера нет даже слов для обозначения руки или ноги как целого, он знает только "ладони" "предплечье", "плечо", "ступни", "лодыжки", "голени", "бедра", "колени" и т.д.<sup>36</sup> Гомеровский человек — это *μέλεα* καὶ *γῦῖα*, о которых говорит Одиссею в Аиде его мать Антикля:

...Такова уж судьбина всех мертвых расставшихся с жизнью. Крепкие жилы уже не связуют *ни мышц, ни костей их*;

Вдруг истребляет пронзительной силой огонь погребальный Все, лишь горячая жизнь (*θυμός*) охладелые кости покинет:

Вовсе тогда, улетевши, как сон (*ἦϊτ δνεῖρος*), их душа (*ψυχή*) исчезает.

(*XI, 218-222*).

Равным образом и "психическая" жизнь человека представляет собой систему органов и особых членов тела. В частности, в приведенном отрывке речь идет о *Ψυχή* и о *θυμός*, *θυμός* — это орган эмоциональной жизни, страстей, волнений и сильных движений не только "душевных" но и телесных. Именно эта "часть тела" первая отлетает от "членов и костей" в момент смерти, *θυμός* сосредоточивает в себе гнев, дерзновение, отважное намерение. Одиссей подходит к уснувшему

Киклопу с "дерзновенным намерением сердца (θυμός)" пронзить его мечом (IX, 299), но—и это очень характерное выражение — ἕτερος δὲ με θυμός εἰρκεο — "другой "тюмос" удержал меня", — говорит он (IX, 302). Другое, противоположное намерение требует и другого "тюмос". В не менее знаменитой сцене из XX песни "Одиссеи", когда Одиссей возмущается бесстыдным поведением домашних служанок, сам Одиссей (некое "я"<sup>37</sup>) и его сердце, лающее, "как злобная сука",

защищающая своих щенят, оказываются двумя самостоятельными существами:

В грудь он ударил себя и сказал раздраженному сердцу:

— Сердце, смирись; ты гнуснейшее вытерпеть силу имело.

(*Од., XX.10-18*) Всякое резко

определенное действие, желание, чувство, мысль, намерение указывает на определенный орган и готово воплотиться в него. В этом — знаменитая телесность Гомера. Для него не существует ничего только внутреннего и поэтому все "психические" функ-

" *SnellB.* Op. cit. S. 19; *Koller H.* Σώμα bei Homer // *Glotta.* 195\*8. Bd. 37, H. 3/4. S. 276-281.

³< *Snpll R r|^* —.- " "

36

*SnellB.* Op. cit. S. 20.

у" *Bohmej.* Der Seele und das Ich im homerischen Epos. Leipzig; Berlin, 1929. S. 54,64.

94

„ци должны найти себе вполне телесное воплощение. Так, душа (ψυχή), которая вылетает с последним дыханием из тела покинутого »изнью, и как некий призрак (εἶδολον) отправляется в Аид, подобна ^ени или сну и связана с кровью или дыханием. Глагол Ψύχω значит "дуть" В описании обморока Андромахи говорится, что она "выдохнула свою душу" (ἀτκ)...έκάπνυσσε...Ψυχή), но потом снова вдохнула (ἀμνντο), и θυμός снова собрался в ее φρήν (приблизительно в солнечном сплетении, диафрагме) (Ил., XXII. 467-475)".

»

Вся эта "телесность" гомеровской антропологии имеет лишь весьма отдаленное отношение к художественной пластике. Чем-то пограничным могут быть лишь многочисленные пластико-анатомические описания ранений и смертельных ударов копья, камня или стрелы. Но здесь, заметим, тело берется как раз в момент превращения его в бездействующее, мгновенно остановленное на пределе жизненного напряжения.

Обыкновенно же гомеровская "телесность" — это качество, целиком принадлежащее мифо-магическому пласту эпоса. Правда, обособление некоторых органов в качестве преимущественных носителей определенных функций отличает этот тип от магической "вещественности". Для первобытного сознания имя человека, его тень, остатки его пищи, одежда, ногти, волосы, кровь, слюна — все в равной мере замещает одно другое и в равной мере магически представляет целое: подобно простой фигурке, вылепленной из глины. Вместе с тем ничто из перечисленного (за исключением, быть может, имени) не представляет то или иное в человеке по преимуществу. Если "душа" сплошь и рядом понимается как дыхание, как тень или сновидение, то в равной мере душой некоторым образом является и все остальное. Целое же присутствует как некая формальная парадигма этих взаимозамещений.



Следы подобного рода понимания можно уловить и у Гомера. Отсутствие ясности в том, как интерпретировать, например, столь популярный термин "душа" (Ψυχή), — а со времен фундаментального исследования Эрвина Руде реинтерпретации не перестают появляться — объясняется не столько неустойчивостью гомеровских выражений, сколько этой первобытной логикой "взаимозамещений". Тем не менее "антропология Гомера" все же поддается описанию. Логика

*Omans R* The origins of european thought about the body, the mind, the soul, the world, time and fate: New interpretations of greek, roman and kindred evidence also of some basic Jewish and Christian beliefs. Cambridge, 1954. S. 94-95.

*Böhme J.* Op. cit.; *Onians R.* Op. cit.; *Rusche F.* Blut, Leben und Seele. Paderborn, 1930; *Schaerer R.* L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate. P., 1958; *Зелинский Ф.Ф.* Гомеровская психология. Пг., 1920; *Лосев А.Ф.* Гомер. С. 145-147; *Сахарный Н.Л.* Гомеровский эпос. М., 1970. С. 109-129.

95

"партиципационных замещений" почти полностью вытеснена у него логикой, по которой особый телесный орган производит действие посредством неких телесных же агентов. "Законы" этой логики таковы: 1) любое действие предполагает действующий орган; 2) не может быть действия на расстоянии: всякая "страсть", движущая телом, должна быть предварительно "вложена" в специально предназначенный для этого орган, "тумос" (у слова, которым обмениваются в речах, недаром устойчивый эпитет "крылатое": оно, подобно птице, и может перелетать от человека к человеку); 3) один и тот же орган не может производить противоположные и даже разнородные действия, в случае сомнения, колебания предполагается либо противодействие другого органа-деятеля, либо вмешательство бога, как, например, Афины, удерживающей Ахилла за волосы (Ил., I. 197)<sup>40</sup>.

По сути дела, мы имеем здесь даже не "логику функции-органа", а нечто более мифическое, а именно расщепление индивида на множество индивидуальных деятелей, которые либо управляют им, как марионеткой, либо сами служат ему и подчиняются уговору, как Одиссеево "сердце" в приведенном месте. Это расщепление единого на множество единичных представляет собой форму, характерную как раз для мифического мышления. Однако механика его здесь обнаружена и, главное, превзойдена.

Каким же образом можно найти переход с этого второго уровня (по нашей исходной классификации) на третий, художественный уровень. Для этого следует выяснить, в каких ситуациях человеческое тело выступает в гомеровском эпосе как нечто целое, неразложимое, свободное от "составляющих" его и "связывающих" его органов-деятелей, как пластическое целое. Одну такую ситуацию мы мимоходом заметили — это смертный момент. Вопрос здесь, однако, более сложный.

Возьмем для ясности идеальный случай, т.е. пластику олимпийского бога. Путешествие к олимпийцам вообще наилучший способ для отыскания эстетико-теоретических определений человеческого мира, потому что они образуют мир, художественный по преимуществу. Решающим фактором является *внутренняя освобожденность* олимпийца от системы своих определений, аспектов, функций и мира действий вообще. При этом можно было бы вспомнить многие классические определения гомеровского бога: покой, блаженность, веселость и как бы игровой характер самой серьезности. Гомеровские боги суть *ῥετα ζῶοντες* — "легкоживущие", а именно, — они обладают эпической свободой от дел и страстей. Их гнев, обиды, даже физическая боль мгновенно растворяются в

стихии олимпийского смеха. Они свободны от своих "выхождений" как скажут впоследствии неоплатоновские теологи. Подобно тому, заметим, между

96

прочим, как сам эпос, открывший их облик, свободен (с их помощью) от своих "выхождений" в особые вариации.

Основное переживание, которое вызывает в смертном гомеровский бог, это не столько ужас, страх или трепет и даже не столько почтительное благоговение (βέβας), а скорее восхищение, восторг, удивление, дивование<sup>41</sup>. Бог — нечто той же природы, что и смертный, но превосходное. Бог — это нечто чудное, в котором чудесное возобладало над чудовищным. Это некое диво, в котором удивительно-дивное возобладало над ужасным. Греческое слово, обозначающее это восхищенное дивование — θαυμάζειν. Оно произведено от глагола θεᾶσθαι — "разглядывать", "рассматривать", "созерцать" или даже "тарашиться", "глазеть"<sup>42</sup>. В гомеровском гимне Афродите рассказывается, как Афродита, воспылав страстью к отцу Энея Анхизу, явилась к нему в образе простой девушки, чтобы не напугать его. Наутро она решила объявиться ему в подлинном облике.

Одевшись,

...у самого входа

Остановилась богиня богинь, головой достигая Притолки, сделанной прочно, и ярко сияли ланиты Той красотой нетленной, какою славна Киферея. (173-175)

Затем она будит Анхиза и спрашивает его: "каково тебе кажется теперь?"

И увидел он глаза и прекрасную шею Киприды, И ужаснулся душою, и, в сторону взор отворотивши, Снова закрылся *плащил*... (181 -183).

Успокаивая Анхиза, Афродита рассказывает ему, что род Дарданидов в особенности был любезен богам, потому что

Больше всего меж людей походили всегда на бессмертных Люди из вашего рода осанкой и видом прекрасным. (200—201). Из них был "богами блаженными чтимый глубоко" Ганимед, "чудо на вид", ставший бессмертным виночерпием олимпийцев. Тифона, "видом подобного богу" увлекла к себе Эос. И если бы не грозящая смертному облику старость, "которой и боги боятся", Афродита навсегда осталась бы с Анхизом.

Взаимное любованье, любующееся созерцание в красоте — вот что составляет такую стихию общения бога и человека, когда они выступают друг перед другом в равно-цельном и равно-великом виде. Если бы не разрушающая красоту старость, человек был бы неотличим от богов, а боги охотно жили бы с людьми. Удивление и дивование — способность в равной мере эстетическая и теоретическая — божественная способность в человеке и человеческая способность бога.

Ibid. S. 47. <sup>2</sup> Ibid. S. 18.

97

Может быть, одно из наиболее выразительных в этом смысле мест - знаменитое преобразование Одиссея под руками Афины перед феакийской царевной Навсикаей. После того как Одиссей вымылся в ручье и умастился елеем,

Дочь светлоокая Зевса Афина тогда Одиссея

Станом возвысила, сделала телом полней и густыми

Кольцами кудри, как цвет гиацинта, ему закутила.

Так, серебро облекая сияющим золотом, мастер,

Девой Палладой и богом Гефестом наставленный в трудном  
Деле своем, чудесами искусства людей изумляет;  
Так красотой главу облекла Одиссею богиня. Берегом моря пошел он и сел на  
песке, озаренный Силой и прелестью мужества. Царская дочь изумилась.

(*Од., VI, 229-237*). После этого Навсикая

видит, что Одиссей "свой богам", ибо сам подобен богу. Здесь налицо все, что  
важно. Красота, облекающая тело человека в целом, как будто золотым покровом;  
отношение к нему как к произведению искусства и "изумление". Замечательно  
здесь это почтительное отношение Одиссея к самому себе (отошел и сел в  
стороне, как нечто постороннее самому себе), его отстраненность от себя и  
изумление своей красотой вместе с Навсикаей.

Это оптическое восприятие мира — основной принцип греческого искусства,  
принцип пластики. Б.Р. Виппер в своей книге об искусстве Древней Греции,  
сравнивая его с ближневосточным, замечает, что для последнего пространство  
всегда заполнено кинестетическими, моторно-осозательными, событийными  
рефлексами. "Огромная историческая заслуга греческого искусства заключалась  
именно в том, — продолжает Виппер, — что ему удалось блистательно пре-  
одолеть все прочно укоренившиеся традиции моторно-осозательного  
представления и сделать решающий шаг в сторону оптической оценки  
действительности"<sup>114</sup>.

В ясности удивляющей красоты с человека совлечено все лишнее, все  
практически расцепляющее его, все случайное его частной жизни и судьбы.

Покоясь в облике своего могущества, он уподобляется богу.

Однако суть пластики как важнейшей характеристики эпического стиля не просто  
в созерцании прекрасного. Любующееся изумление пластической цельностью  
отмечает лишь достигнутую цель. Искусство эпического — это искусство  
обращать поток действия, движения эмоции, стремительность события в образ  
напряженного эстетического внимания. Такой *оборот* есть нечто гораздо более  
универсальное и существенное для понимания техники и строения именно  
теоретизирующего мышления. Напомним хотя бы ход рас

' *Виппер БР. Искусство Древней Греции. М., 1972. С. 10-11. 98*

суждений в платоновском "Кратиле". Пока Сократ разбирает "знание", которое  
можно вывести из самих имен, открывается мир "первого взгляда" древних  
людей, которым "от непрерывного вращения головой в поисках объяснения  
вещам" сами эти вещи казались бегущими, текущими, несущимися в вихре (411  
с). И когда он доходит до "первых имен", они оказываются звуковыми подобиями  
первых движений: "вращать", "дробить", "рвать", "рыть", "крушить", затем  
"река", "стремнина" и т.д. (426 е). Добавим от себя еще "речь", "страсть",  
"стремление". Но теоретизирующее мышление, т.е. мышление, движимое "идеей  
знания", именно потому и не может быть "имясло-вием", что оно возникает со  
"вторым взглядом" и направлено *против* знания, возникшего в перводействиях и  
озвученного в перволаго-лах. Мышление идеи не сопутствует практическому  
словотоку, а *возвращает* его, *обращает* его против него самого, позволяя мыс-  
ленно созерцать некий устойчивый вихрь.

Усыпление деятельной энергии, отвлечение внимания от "бед" и "забот"  
(вспомним двуликость эпической Мнемосины-Лесмосины) и пробуждение  
эстетического дивования телом, вещью, событием, замкнутыми в самих себе и  
как бы выведенными из потока действия,

— это лишь одна и не самая главная особенность эпического стиля. Более  
существенна "*динамика обращения*", о которой мы начали говорить. При этом  
внимание не просто отвлекается от сопутство-вания течению сюжета, чтобы  
погрузиться в рассматривание каких-либо выпукло обрисованных деталей,

образующих — подробность за подробностью — некий особый микрокосм со своей особой жизнью (самый яркий и популярный пример — щит Ахилла (Ил., XVIII. 478-607)), но и любое, даже не слишком развернутое сравнение таково: внимание схватывается в его порыве, сталкивается с неким противотоком, и в образовавшемся круговороте формируется пластический образ, вызывающий эстетическое удивление.

Постоянные остановки в развитии сюжета, ретардации, углубление в, казалось бы, не относящиеся к делу подробности, разрастание повествующей речи не столько по оси действия, сколько "по сторонам", — все эти характернейшие и часто описываемые черты эпического стиля суть различные приемы, при помощи которых эпос производит *пластическое обращение речи*<sup>44</sup>. Чтобы ограничиться единственным примером из десятков, возьмем начало XI песни "Илиады". После целого дня тяжелой битвы, дня, в который трояне добиваются серьезного преимущества, обратив ахейцев в бегство и отогнав их к лагерным стенам (VIII песня), после неудачного обращения за помощью к Ахиллу, на утро следующего дня боевой дух ахейского вой-

<sup>44</sup> Сахарный Н.Л. Указ. соч. С. 102-109; Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 126, 163-165; Маркиш С.П. Гомер и его поэмы. М., 1962. С. 35-41. Fränkel H. Wege und Formen frühgriechischen Denkens: Literarische und philosophische Studien. München, 1960. S. 82.

99

1

ска упал настолько, что Зевс должен был послать к ним саму Эриду-Вражду, чтобы вдохнуть им в сердца "бурную силу, без усталости вновь воевать и сражаться..." (XI, 12). Рвущийся в бой Агамемнон "громко кричит", побуждая к битве "воев аргивских", и торопливо облачается в свои доспехи. Вместе с яростным нетерпением Атрида трепещет как стрела в натянутом луке, сочувствующее (сопутствующее) внимание слушателя. И вот оно, готовое уже лететь по зову царя в бой встречается с мощным противотоком описания агамемноновых доспехов, занимающего почти 30 стихов (Ил., XI. 16-45). Мы узнаем не только, каковы эти "поножи", "латы", "меч", "щит", "шлем" и т.д., но и из чего они сделаны, что на них изображено, кто подарил их Атриду и почему. Желаемый эффект этого описания — эстетическое восхищение-удивление — произведен не только на слушателей, но и на самих богов:

...И грянули свыше Паллада и Гера,

Чествуя сына Атрея, царя многозлатой Микены. (XI. 45-46). Одно из наиболее традиционных и вместе с тем наиболее мощных средств эпического *обращения внимания* — знаменитое гомеровское сравнение. На пути стремительного действия сравнение ставит некое зеркало, и вся энергия действия обращается в зрительную энергию, производящую моментальный слепок события в его микрокосмической цельности<sup>45</sup>. Эпический поэт, — говорит по этому поводу Гегель, — "хочет отвлечь наше внимание от связи между причинами, действиями и последствиями и сосредоточить его на образах, которые он ставит перед нами для *теоретического рассмотрения* в их пластическом покое, подобно произведениям скульптуры" <Курсив наш. — ЛА><sup>46</sup>.

Помимо стандартных и не раз повторяющихся у Гомера сравнений-блоков, можно отметить несколько индивидуальных и очень показательных в том смысле, о котором идет речь. Часто Гомер строит сравнение как бы по принципу противоположности. Весь мир сравнений вообще относится к области мирной жизни, их материал не мифологичен, а подчеркнута обычен, он почерпнут из той повседневной жизни, среди которой обитали аэды, а не воспеваемые ими герои.

Часто эпизоды сражения сравниваются с эпизодами охоты, которые действительно во многом напоминают ситуации битвы. Однако не раз наиболее напряженные и горячие военные действия или положения вызывают сравнения, поражающие своей сюжетно-образной противоположностью. Любопытно, что такого рода сравнения множатся в тех песнях, где сражение колеблется возле некой равновесной точки, где ни одна, ни другая сторона не может одер

<sup>45</sup> *Fränkel H.* Die homerische Gleichnisse. Göttingen, 1921; *ТсмонДж.* Указ. соч. С. 541-543.

<sup>46</sup> *Гегель Г.* Эстетика. Т. 2. С. 125.

100

жать решительного перевеса и где, следовательно, само действие приобретает черты равновесного бездействия. Приведем одно из таких сравнений, которое чрезвычайно интересно во многих отношениях. В XII песне, в битве у стен ахейского лагеря, Сарпедон, царь ликийцев, бросает их в прорыв, но ахейцы при помощи Тевкра и Аякса сдерживают напор, битва находится в равновесии и следуют два сравнения:

...Как два человека, соседи, за межи раздорят, Оба с саженью в руках на смежном стоящие поле, Узким пространством делимые, шумно за равенство спорят, — Так и бойцов лишь забрала делили... (X7/, 421 -424). Но ничто не могло утратить Ахеян; держались Ровно они, как весы у жены, рукодельницы честной, Если держа коромысло и чаши заботно ровняя, Шерсть она весит, чтоб детям промыслить хоть скудную плату, Так равновесно стояла храбрость бойцов и победа Долго... (XII, 432 -437).

Если в первом сравнении еще есть отзвук какого-то раздора, то во втором мы уже не слышим ни звука, мы выведены из соучастия в битве, наш воинственный пыл уравновешен и нейтрализован интимно-житейским сочувствием, обе лирические страсти взаимно гасят друг друга и мы эпически высвобождаемся для "теоретического рассмотрения" этого навек запечатленного в своей мгновенности образа.

В той же XII песне, чуть раньше, традиционное сравнение потока стрел со снегопадом (напр., XII, 156-160) вдруг развертывается в необыкновенную картину: тучи камней, которые швыряют друг в друга враждующие войска, сравниваются с зимним снегопадом, насылаемым Зевсом:

Ветры все успокоивши, сыплет он снег непрерывный Гор высочайших главы и утесов верхи покрывая, И цветущие степи, и тучные пахарей нивы;

Сыплется снег на берега и на пристани моря седого;

Волны его, набежав, поглощают, но все остальное Он покрывает, коль свыше обрушится Зевсова вьюга, — Так от воинства к воинству частые камни летали... (X7/, 278-287). И тихая картина зимнего снегопада, и неоправданная как будто развернутость и детальность сравнения вызваны опять-таки тем, что мощному напряжению и грохоту бранной схватки нужно противопоставить нечто столь же мощное, чтобы уравновесить сюжетную захваченность внимания и превратить его в пластически отстраненное созерцание. И что же может сделать это лучше, нежели заво

101

живающая, гипнотически усыпляющая меланхолия зимнего снегопада<sup>47</sup>.

Можно было бы перечислить еще несколько способов, при помощи которых Гомер (эпос) производит это пластическое превращение, в частности, этой же

цели служат "опознавательные" речи героев, готовящихся сразиться друг с другом, анатомическая развертка смертельного ранения, наконец, сам "божественный фон", на котором совершается все действие, постоянно превращающий арену сражения в некую сцену и вносящий с самого начала эстетически-отстраняющий момент условности и игры<sup>48</sup>. Даже сюжетная рамка, в которую помещено действие "Илиады", обуславливает некую "ненастоящность" ее драматизма: бездействие гневающегося Ахилла позволяет троянцам действовать очень активно, однако вся эта угроза с самого начала подорвана "отсутствующим присутствием" всепоглощающей мощи Ахилла.

Так, отвлекаясь в описания, рефлектируя в сравнениях, погружаясь в героико-мифологическую память, вводя отстраняюще-детальный анатомизм, переводя все действие в игровой аспект заранее решенного дела, — эпос пластически преобразует внимание сюжетного слуха, которое было первоначально ритмически усыплено и выведено тем самым из поглощенности злобой дня, которое было затем лирически пробуждено в стихии героического действия и которое, наконец, было обращено во внимание "теоретически рассматривающего" зрения.

Даже те немногие черты эпического стиля, которые мы подчеркнули, показывают, что пластическая статуарность не есть статичность, что импровизационная энергия эпоса — не в перебирании готовых пластических фигур, а в самом процессе формирования, в обнаружении, воплощении, превращении (например, слуха в зрение). Пластический образ — это внутренняя динамика воплощенности и свободы от воплощения, действия и бездействия, порыва и слепка. Статичность

"Гомеровские стихи полны страстной подвижности, но глубже всех превратностей лежит покой, изнутри охватывающий эту подвижность..." (Riezler K. Das homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie // Um die Begriffswelt der Vorsokratiker / Hrsg. H.-G. Gadamer. Darmstadt, 1968. S. 1-20 (S. 17)). Ср. например, такой "гераклитовский" образ:

...Ни те, ни другие о низком не мыслили бегстве;

С равным равным главы на сражение несли и, как волки, в битве ярились.  
Вражда веселилась, виновница бед (?гвий, Токмо одна от бессмертных при страшной присутствия сече...

...От всех уклоняся Он (Зевс) одинокий сидел в отдалении, радостно гордый, Град созерцая троян, корабли чернооких данаев, Меди сияние, брань, и губящих мужей и губимых. (XI, 71-74, 81-83)

102

астики подобна неподвижности строго выравненных весов в приведенном выше сравнении. Это "равнопорывность" (ισορροπία) *сраже-ю* скрытая в облике "благородной простоты и спокойного величия". Поичем так описывается не только художественный образ, созданный эпосом для специфического художественного восприятия. Ведь сам эпос не просто форма художественного творчества. В "эпический период" греческой истории (IX—VI вв. до н.э.) эпос — основная культуuroобразующая почва. Соответственно эпическое отношение не просто образует особую "художественную способность" человека, но формирует его в сути его бытия. Поэтому стороны, описанные нами с точки зрения внешне стилистических свойств эпоса, на самом деле столь же существенно содержательны. Гомеровский "герой" не только пластически описывается Гомером, — он пластичен в своем существе "героя". Эстетически отстранено не только восприятие слушателя, но и отношение героического персонажа к самому себе, что впервые и делает его героическим. Герой отличается способностью

смотреть на весь мир деятельной жизни и на себя в нем как бы глазами бога. Мы говорим "как бы", потому что его глаза все же остаются смертными. И, однако, он не просто смертей, а знает о своей смертности, причем знает не так, как знают об этом обычные люди: когда-нибудь умрем, — а делает из этого знания вывод и выбор:

долгота жизни несущественна; славная смерть в расцвете сил исчерпывает возможную полноту жизни.

## 5. СМЕРТЬ И СМЕХ

Традиционная героическая ситуация состоит в том, что герой с самого начала знает "неизбежность" своей гибели, если он выберет бранную участь, но, сколько бы он ни оглядывался на иную возможность (как, например, Ахилл в сцене посольства — IX, 411-429), он знает также внутреннюю "неизбежность — *ἀνάγκη*" (см.: Ил., XIV. 128) для себя героического выбора. Коринфский пророк Полиид открыл своему сыну Эвхенору ожидающую его участь, но Эвхенор предпочел ее, "не желая страдать" от "немощи тяжкой" (XIII. 670). Гектор знает, что Троя погибнет (VI. 447—449), умирающий Патрокл вещает ему скорую смерть от руки Ахилла (XVI. 852—854), но это не останавливает Гектора. Ахилл с самого начала знает, что его смерть следует за смертью Гектора (IX. 410 ел.). Фетида еще раз предупреждает его, прежде чем отправиться к Гефесту за новым оружием для него (XVIII. 95-96). Говорящий конь Ахилла Ксанф в третий раз говорит ему о неизбежной гибели (XIX. 408-417), но Ахилл отвечает ему с героическим фатализмом:

Слишком я знаю и сам, что судьбой суждено мне погибнуть  
Здесь, далеко от отца и от матери. Но не сойду я с боя, доколе троян не насыщу кровавою бранью.  
(XIX. 421—423).

103

Эта героико-фаталистическая освобожденность от обыденных связей жизни есть внутренняя завершенность героя, способность его включать отрешенный взор бессмертных в свое смертное внимание. До сих пор мы говорили об одном таком взаимосозерцании бога и человека — об общении их в красоте. Второй — более содержательной и более сложной формой такого взаимосозерцания является *слава*. Если, облакаясь красотой, человек собирал свои "члены" и органы практической жизни в цельное и замкнутое в своем "виде" тело, то в подвиге, который облакает его славой, он связывает воедино бесчисленные нити своей судьбы и превышает ее тем, что берет концы этих нитей в свои руки.

Повторим теперь тот путь, который мы прошли, разбирая отношение между мифо-магическим представлением индивидуального тела как "связки" членов и органов и художественным представлением его как прекрасной цельности, — повторим этот путь, рассматривая концепцию судьбы и переходя от мифо-родовой системы долей, частей и предназначений к художественной концепции общеродовой славы, воплощенной в славе героического индивида. Обратим внимание сразу же, что отношение здесь столь же предельно, как и в первом случае. Род воплощен в славе героя, но герой в своей славе превосходит родовое определение, подобно тому как все способности тела сосредоточены и воплощены в красоте тела, но прекрасное тело также и превосходит совокупность деятельных способностей. Эта рефлексия через предельное самопревосхождение составляет основу теоретического отношения вообще.

Мы видели, что человеческое тело традиционно предстает у Гомера в виде набора костей, мышц, "психических" органов и членов, связанных друг с другом "жилами", "кровью", "дыханием", "желчью" и проч., иными словами человек предстает перед нами, как марионетка, и именно такие изображения человека

находят, например, в архаической вазописи. Вспоминая "закон двойного зрения", двухуровневое (люди—боги) строение любого действия, мы при виде такой "марионетки" могли бы подумать о нитях, которые приводят ее в движение, и мы на самом деле находим их.

Уже цитированный труд Ричарда Онианса дает нам и здесь богатейший материал. Большая часть его книги<sup>49</sup> посвящена анализу греческих слов, связанных с понятием судьбы и времени. Автор исследует здесь комплекс слов, существенных не только для терминологии Гомера, но и для всей античной литературы.

Используя главным образом текст Гомера, но привлекая также материал других греческих и римских авторов, Онианс проводит этимологический и семантический анализ таких, например, слов, как πέρασ (предел), λύω

<sup>49</sup> *OniansR. Op. cit. P. 303-468.*

104

/развязываю, разрешаю от), δέω (связываю), καιρός (пора, подходящий момент), ανάγκη (необходимость), μοίρα, αἶσα (доля, участь), Εἰσαρμένη (жребий, судьба), τέλος (конец). Он рассматривает также весь комплекс связанных с ними и производных от них слов. В результате вырисовывается чрезвычайно интересная картина.

В этом случае, как и во многих других, исследование исторической и этимологической семантики встречающихся в эпосе слов выводит непосредственно в стихию магического мифа. Все вышеперечисленные слова оказываются так или иначе связанными с ткачеством, пряжей, плетением. Но только Мойры-пряжи сохранили свое буквальное значение в последующие времена, да у Платона в "Государстве" веретено на коленях у Ананки (X, 617) напоминает, что некогда "ананке" была самим веретеном.

Известно, сколь важная область в магии — одежда. Всяческие узлы, завязки, пояса, браслеты, шнуровки, петли, кольца, короны и проч. магически чрезвычайно значительны: при помощи завязывания и распускания узлов можно, например, затруднить или облегчить роды, связать душу умирающего или, наоборот, отпустить ее и тд. — в зависимости от обстоятельств. Прядение и ткачество больше, быть может, чем любое другое ремесло, осознавалось в своем магическом значении<sup>50</sup>.

Возьмем, например, слово πείρατα, которое переводчики традиционно передают словами "пределы", "рубежи" или "концы" (как, скажем, в вересаевском переводе "Теогонии" Гесиода — ст. 809). Но у Гомера это слово и однокоренные с ним часто относятся просто к веревкам, которыми что-либо накрепко привязывают. Глагол πείρῶ использован, например, в эпизоде с сиренами из "Одиссеи", когда спутники привязывают Одиссея к мачте. Однокоренной глагол использован и в "Илиаде" (XXIV, 267), где троянские юноши привязывают к колеснице Приама короб с дарами для Ахилла. После этого становятся понятными некоторые выражения, которые прежде казались простыми метафорами. Обычно слово πείρατα, которое теперь лучше было бы передать русским словом "путы", стоит в устойчивых оборотах и связано с каким-нибудь генитивом, например (даны классические русские переводы — Гнедича и Жуковского): ολέθρου πείρατα - "предел смерти" (Ил., VI. 143; VII. 402; XII. 79; XX. 429) οἴνος πείρατα — "конец напастей" (Од., V. 289), νίκης πείρατα — "жребий победы" (Ил., VII. 102), ἐρίδος καὶ πολέμοιο πείρατα — "вервь (!) вражды и брани" (Ил., XIII. 358). Во всех случаях речь идет о тех "путах" судьбы, которые "плетут", "выпрядают" (ἐπέκλωσαν, традиционно переводимое как "назначено"



См.: Мифы народов мира: В 2 т. М, 1982. Т. 2. С. 343-344. 105

(Од., I. 16), "ниспослано" (Од, III. 208), образовано от κλώθω -"прясть") боги".

Если дело идет о сражении, о ситуации, где масса людей "достигнет своих пределов", возникает образ "сети", которая уже невидимо опутала обреченных на гибель (как, например, женихов Пенелопы --Од.6 XXII. 33, 41), или образ тенет, петель, как в силках для птиц. Именно этот образ приходит на ум Гомеру, когда он рассказывает о том, как Телемах повесил неверных служанок (Од., XXII 468-473). Теперь можно понять и неясный образ в XIII песне "Илиады", где Зевс и скрывающийся среди ахейцев Посейдон выравнивают силы войск, вместе с тем не давая угаснуть воинственному пылу:

Боги сии и свирепой вражды и погибельной брани Вербь (πείραρ), на взаимную прю, напрягли (τάνυσσαν)

над народами оба, Крепкую вервь, неразрывную, многим сломившую ноги.

(358-360). Гнедич здесь

чрезвычайно удачно поставил русское слово "пря", которое образует как бы единый корень двух слов, связанных в этом образе: "рас-пря" и "пряжа". Боги прядут и напрягают пряжу самой распри; равной прытью и напором препирающихся в сражении ткется та сеть, смертельные петли которой окажутся пределом многих жизней.

Возьмем далее слово ἀνάγκη. Оно произведено от глагола αἰχῶ — сдавливать, душить. Н αἰχόνη означает удушение, или же веревка для удушения, петля<sup>52</sup>.

Доля — μοῖρα — надевается на человека как некий венец, и тоже связывает (см. Од., XI. 292; III. 269; Ил., IV. 517). Рок, участь — αἶσα — соединен обычно с причастием τελερωμένον, возможно, родственным с глаголом τεράω. Как правило, оно переводится — "обреченный року" (Ил., XVI. 440 ел.; XXII. 178-181). Но по установленному родству, это причастие должно также переводиться как "связанный", "повязанный". Так, например, Посейдон называет себя в сравнении с Зевсом (Ил., XV. 209):

...ἰσόμερον καὶ ὀμίη τελερωμένον αἴση ...Равного с ним и в правах, и судьбой одаренного равной

("равноудельного и повязанного той же участью"). За дальнейшими подробностями мы отсылаем читателя к труду Онианса.

Здесь, как и в случае с "телесностью внутреннего", реальное магическое значение готово превратиться в источник художественной метафоры. Переход настолько легок, что он сплошь и рядом совершается при переводе, так что необходимо отстраняющее действие специального филологического исследования, чтобы \*можно было почувствовать мифо-магическую подоплеку. Но и сам эпос являет

" OniansR. Op. cit. P. 303-334.

^2 T^J^I π -1\*^-^

Ibid. P. 356.

106

нам здесь свою предельность и пограничность: контекст эпоса посе-яет в старых словах новые значения, и речь мифа как бы уходит под почву эпоса. Так, например, мы слышим слово "обреченный", и оно „^заметно удовлетворяет нашему пониманию текста, хотя и оно заставило бы нас остановиться, если бы мы расслышали в нем слово "печь". Такая остановка приоткрыла бы дверцу в мир мифа, но, без сомнения, нарушила бы эстетически-цельное течение художественной речи. Для эпоса характерна, говорим мы, пограничность и в этом отношении: переход от "магического" значения слова к "художественному" осуществляется в нем непрерывно и подобен музыкальной модуляции.

В плане содержания проблема этого перехода (речь идет о терминологии судьбы) есть проблема героической свободы. Прежде всего заметим, что сама тема человеческой участи вообще отсутствует в мифическом сознании. Пожалуй, только в аккадском эпосе о "Все выдавшем (Гильгамеше)" (да еще в "Книге Иова") ставится вопрос судьбы человека вообще. Гомеровский же эпос, хотя — в противоположность только что упомянутым творениям — никогда и не оспаривает "участь смертных", отчетливо рефлектирует эту тему. Все эти "роковые" нити, пути и сети ощущаются с очевидной зримостью. В решительные моменты, когда неизбежно прямое вмешательство бога, Зевс действует отнюдь не по прихоти, а по показанию "объективного прибора": он взвешивает жребии. Ощутимость судеб, которым подвластны даже боги, означает, что стал заметен сам формализм мифической структуры. Эпос освобождает эту "основу" мифической ткани, для него судьба — определение формальное, — поэтому в подавляющем большинстве случаев речь идет о всеобщей судьбе, а не о частном "призвании". Уделы разнятся лишь по "величине" отпущенной жизни и по насыщенности ее бедствиями. Эпический человек, расценивающий свою жизнь через героическую "славу", помимо разных частных функциональных самоопределений, узнает одно, *всеобщее* определение — "смертный". В результате он выходит за рамки *особого* рода и открывает себя в качестве члена *единого* рода человеческого, в котором каждый, помимо прочего, имеет и одно существенное "назначение" — быть смертным. "Смертность" — не обстоятельство существования, а определение человека в сути его бытия, поэтому она называется просто "доля смертного" (μοῖρα θανάτου — см., например: Од., II. 100; II. 238; XVII. 326). *Этим "пределом", этой "петлей", человеческая жизнь схватывается в нечто целое, не распадающееся на сумму занятий и поступков".* Смерть, конец, несет в руках венец жизни (напомним, например, знаменитый рассказ Геродота о Солоне и Крезе (I. 30-32) с его заключением: "...Во всяком деле нужно иметь в виду его исход, чем оно кончится"). Она

^ЛосевАФ. Указ. соч. С. 331-341.

107

вершит жизнь, и поэтому хорошо, если она придет в момент, когда сам человек находится на вершине, в расцвете. Такова логика героя.

Герой, который не просто смертей, а как бы делает смерть своим призванием, делает тем самым себя человеком по преимуществу, иными словами, — в славе героя людям явлена суть бытия человека вообще. В этом смысле — героическая слава (как и героическая красота) "теоретична".

Что такое героический подвиг? В нем повторяется в наиболее напряженной форме обращающее и завершающее действие эпоса. Жизненная деятельная энергия извлечена из всех практически расчленяющих ее занятий, сосредоточена в мощь героического тела, доведена до предела в боевом раже, и в этот самый момент она встречается с мощным противотоком запечатляющей смерти (это разительнее всего представлено в сцене гибели Патрокла, падающего от руки самого Аполлона (Ил., XVI. 783 ел.).

Молниеносная вспышка подвига потому и остается для всех и навсегда в слове славы, что здесь явлена суть всего человеческого, свет всеобщности, в котором люди отныне видят себя и смысловые формы мира. В свете этой молнии выступает "все". Поскольку сам эпос и есть это слово, он и становится культуротворческой почвой нового мира.

Попробуем суммировать наши результаты. Переход от мифа к эпосу, говорили мы, можно понять, только раскрывая сам эпос как культурную форму исхода: по

способу его существования, по характеру языка, по поэтической конструкции, наконец, по глубинному духовному устремлению. Эпос не потусторонен мифу, но в его стихии миф превращается в искусство, и этим превращением жив эпос. Собственно, впервые является здесь и само искусство, что немаловажно для понимания его природы. Естественным порождением эпического — не скажу искусства, но — сознания, понимания, восприятия жизни оказывается *лирика и трагедия...*

Эпос — не результат, а само движение перехода, обживание границ. Он переходит от мифа к мифу, собирает их, компонирует, комбинирует, импровизирует, образуя их общее место, место сообщения, принадлежащее всем и не входящее ни в один миф. В этой особой точке миф экзотически (эстетически) превосходит себя. В художественном свете эпоса атрибуты и содержания мифа превращаются в сказочно-легендарную и метафорическую *материю*. Эпос создает из этого общего места (из этой "точки") особый мир и вкладывает в суть обитателей этого мира собственную природу: внутреннюю свободу от своих "практических" функций. Эта возможность, внутренне присущая человеку как мыслящему существу, но отныне как бы впервые открытая и воплощенная в культурной форме. Исход из мифа есть исход человека в новое измерение своего бытия, но в отличие, например, от библейского исхода — не столько в землю обетованную,

108

сколько к личному Богу, — эллинский эпический исход совершается в ДРУГОЙ, иначе определенной сфере эстетико-теоретической отстраненности, отвлеченности, освобожденности от мира действия, — будь то "отрешенность" в облачении красоты или "отрешенность" в облачении героической славы. И красота и слава не представляют собой ничего помимо того, что они суть разные формы *исхода*, — исхода *из*, когда нет ничего, к чему мог бы быть совершен переход. Это не исход в землю обетованную, а *исход в исход*. Прекрасное не означает здесь "красивое на вид", "пышное" или что-нибудь в этом роде, — только: отвлеченное и замкнутое в своей цельности. Слава не означает "известность" или нечто, чем славятся, — слава — "вечно-текущая", по слову Гераклита, — есть исполненность жизни, полнота-красота, цельность, завершенная смертью, т.е. запечатленная навечно. Это появление индивидуальности (всеобщей единичности), которая оказывается не вне мира мифа, но как бы рядом с ним и, следовательно, некоторым образом равноцельной с ним, хотя это и не мир, а индивид (Ахилл, Агамемнон, Гектор, Андромаха), — появление такой индивидуальности и знаменует переход, потому что сам переход (к себе) составляет внутреннее определение этой индивидуальности<sup>54</sup>. Рассмотрим это на примере отношения род—герой. Мир мифа, как известно, установлен тотемными предками в "очень давние времена", и включение в этот мир предполагает ритуально-магическое отождествление с этими предками. Почитание предков как основной родопологающий ритуал существовал в Греции еще в догомеровские времена и никогда не утрачивал полностью своего значения. Но эпос, носителем которого был безродный род аэдов, выдвигает на первый план наряду с великими племенными родами некий общий род "эллинов". В ходе войны и в контексте эпоса каждый род должен был утвердить свою "родовитость" и всеобщее значение своего прошлого посредством славы принадлежащего ему героя, индивидуальной славы, которая облетела бы весь эллинский мир. Эпос поэтому есть такое же основание общеэллинского мира, каким является для отдельного рода миф о его предках. Герои эпоса суть общеэллинские предки.

Но каждый герой имеет собственное имя и кровнородовую мифическую память, наполняющую это имя собственным значением. Посредством этого собственного значения имени героические индивиды распознают друг друга, представляя свои родовые мифы как паспорта. Военный лагерь образует особый род, род родов, род ге-

"Сущность свободы состоит в том, что она благодаря самой себе должна быть тем, чем она является; поэтому то, что сначала представлялось как предпосылка и условие возникновения, лежащее за пределами классического идеала, должно войти теперь в собственный круг последнего, чтобы... реально выявить истинное содержание и подлинную форму" (Гегель Г. Эстетика. Т. 2. С. 153).

109

роев. Их родовая "субстанция" — это слава, т.е. сама всеобщность. Таким образом, героический индивид принадлежит сразу двум родам: роду крови и роду славы. Что оба рода вполне реальны и что их двойственность конфликтна внутри себя — покажет трагедия.

Героический индивид — член кровного рода, но как член "славного" рода он, можно сказать, соразмерен своему кровному роду. При этом собственное мифическое и родовое прошлое становится как раз индивидуализирующим, обособляющим признаком. И по отношению к этому "родовому пятну" герой чувствует себя свободным.

В сети сражения, в единственной сети, которая пока еще стягивает новый род, кровнородственные нити распущены, род не обеспечивает герою славы, он должен создать себе сам славное имя и как бы заново породить родивший его род.

Таким образом, герой и являет собой точку перехода. Через него можно войти в мир его мифа, но через него же мы выходим в общий роковой мир троянской войны, в мир эпоса, новой почвы эллинского рода. Важнее, однако, что эпический герой становится местом рефлексии мифо-родового человека над собой, — рефлексии, благодаря которой Эакиды, Дарданиды, Кадмейцы, Пелопиды и проч. узнавали себя как "смертные". Сам герой представляет собой такую рефлексию внутри себя. Смысл его подвига двойствен. С одной стороны, он вполне утилитарен, дело ведь происходит на реальной войне, а не на спортивном состязании, герой защищает стены родного города, в этом его героическая функция. Однако героический фатализм, знание, что все заранее предрешено, способность смотреть на свой поступок глазами богов — отрывает подвиг от этой его функции и превращает героя в отрешенный, обращенный на себя образ. Может быть, наиболее героичен в этом смысле в "Илиаде" — Гектор. Патрокл гибнет, но до последнего вздоха он уверен в отмщении собственной гибели и конечной победе ахейцев. Ахилл знает о своей грядущей гибели, но при этом главный противник, последняя опора Трои — Гектор, будет убит и ахейская победа — обеспечена. И только один Гектор — герой, знающий не только о своей личной гибели, но и о бесплодности своего подвига:

Твердо я ведаю сам, убеждаясь и мыслью и сердцем, Будь некогда день, и погибнет священная Троя, С нею погибнет Приам и народ копьеносца Приама, — говорит от Андромaxe. (*Ил.*, VI. 447-449).

Если первая сторона героической славы связана с отношением герой-род, то вторая — с отношением герой-бог. Способность смотреть на себя глазами бога — это способность "теоретически" рассматривать себя, видеть себя свободным от функционально-роковых пут, Героическая гибель для смертного есть такой же способ освобождения от частных своих действий, своего характера, своего мифо-родового прошлого, какой для бессмертного — смех. Смех, кото-

ый составляет глубочайшее ядро олимпийского божества, который оевращает все земные события — если их рассматривать с точки пения богов — в некую игру, этот бессмертный смех имеет своим эквивалентом в мире смертных героическую смерть, готовность к которой герой с самого начала поместил в самое средоточие своей

натуры.

Итак, мы подошли теперь к роду олимпийцев. Здесь можно пройти тот же путь, который был нами пройден при описании гомеровской концепции тела, судьбы и героя в его отношении к роду.

Отношение олимпийца к своему мифическому прошлому уже отчасти было нами затронуто (см. с. 00). Следы древнейшего хтонизма довольно отчетливо различимы, и пласт этот может быть детально реконструирован". В эпосе этот древнейший пласт превращается в эмблематический орнамент божественных атрибутов, спутников, устойчивых определений и некоторых экстраординарных проявлений (как, например, сотрясение "многохолмного Олимпа" мановением Зевсовых бровей или гневным возмущением Геры, титанический крик Афины на колеснице у Ахилла, огромные размеры раненого и рухнувшего на землю Арея и т.д.). Обратим внимание лишь на один аспект, в котором, на наш взгляд, обнаруживается мифопреоб-разующее действие эпоса. Речь идет о взаимоотношении "много-именности" бога и его художественного единства.

Мифо-магический "структурализм" предполагает жесткое тождество функции и деятеля при парадигматическом понимании самой функции (бог дождя есть бог плодородия, плодотворения, пророчества, силы, но не потому, что он объединяет эти функции, а потому, что они парадигматически суть одно и то же).

Многоименность же олимпийца — иной природы. Она собрана из разных сфер, образуя настолько изменчивую композицию имен, что часто провоцирует к изобретению новых.

Помимо традиционных эпитетов Зевса — "молниевержец", "тучего-нитель", "туч собиратель", "владыка", "отец", "промыслитель небесный", — существует еще Зевс-гостеприимец (защитник гостя) (Ил., III. 350, 365; XIII. 624; Од., III. 346; XIV. 158), Зевс-мститель за молящих (Ил., XXIV, 570, 586; Од, VI. 207; VII. 164, 180, 316; IX. 270 и т.д.), Зевс-покровитель царской власти (Ил., I. 175, 279; II. 196,482 и тд.). Трагедия знает Зевса-хтониона (подземного), который вершит суд над мертвыми. Помимо этого, Зевс объединяет вокруг себя композицию Древних природных функций (кроме "молний" и "туч"). А.Ф. Лосев в своей книге о Гомере перечисляет с указанием мест следующие "натуралистические" определения Зевса: насылатель дождя, снега и

*Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 288-296.*

погоды вообще; бог года; бог, живущий в эфире; породитель рек, ветров, бурь и грома .

Афина, помимо своего стандартного хтонического эпитета "софо-окая", имеет, например, такой атрибут, как эгиду, представляющую собой собрание хтонизмов: Бросила около персей эгид, бахромою косматый, Страшный очам, поразительным Ужасом весь окруженный:

Там и Раздор, и Могучесть, и, трепет бегущих, Погоня, Там и глава Горгоны, чудовища страшного образ, Страшная, грозная, знаменье бога всеильного, Зевса!

(Ш^У. 738-742). Традиционное

прозвище Афины — Паллада (потрясающая?). Но в Тегее и Мантинее ее прозвище Алея (от *αλέα* — убежище) (Герод., I. 66; IX. 70), на острове Хиос она зовется Полиухос — градохранительница (Герод., I. 160), в Дельфах — Прония (от *πρόνοια*) — Афина-провидица (Герод., I. 92), на острове Саламин есть праздник в честь Афины-Скирады (Герод., VIII. 94) и тд.

Несмотря на всю эту многоименность, эпический олимпиец — единый индивидуальный, художественно осмысленный образ, в котором устойчивые функциональные эпитеты и прозвища располагаются в одном ряду с качествами, только что импровизационно открытыми эпическим поэтом. Функциональные узлы системы превращаются в черты художественной характеристики. Это свойство эпической поэзии в особенности ярко проявляется в так называемых гомеровских гимнах, созданных по образцу исконной гимнической поэзии, но представляющих собою нечто существенно иное. Древний гимн также отличался от обрядовых и культовых "песней" другого рода тем, что дело в нем шло не столько о каком-либо сакрально-практическом акте, сколько о рассматривании, любовно-восхищенном описании божества и вдумывании в его природу. Гимны же гомеридов почти целиком представляют собой образцы блестящей художественной характеристики бога. Все эти функциональные определения превращаются в материал для такой характеристики. Так, например, наиболее многоликий и неуловимо изменчивый бог Гермес — по традиции — посланник, вестник богов, бог дороги, порога, проводник душ в Аиде — в гомеровском гимне, рассказывающем о том, как Гермес похитил у Аполлона быков и как потом помирился с ним, подарив Аполлону изобретенную им лиру, — этот Гермес с самого начала характеризуется буквально потоком прозвищ. ...Ловкач изворотливый, дока, Хитрый пролаз, быкокрад, сновидений вожатый, разбойник, В двери подглядчик, ночной соглядатай... (см. 13-15).

Там же. С. 291.

112

Цель такого описания, разумеется, не просто перечисление всех функций и свойств Гермеса, их как бы каталогизация на гесиодовский манер, — речь идет о художественной характеристике персонажа в которой древние прозвища неразлично смешаны с новыми определениями, открытыми в этом индивиде художественно внимательным взглядом.

бог который обитает в стихии эпоса, в его контексте, относится к своим функциям и "силам" как к чертам характера и способностям, будучи, *сверх того*, еще единым индивидом, существенно свободным от системы своих определений, аспектов, функций, действий, сил, способностей и божественных обязанностей. Боги прежде всего "блаженные" (*μακαρες*), эпитет, который в применении к богам едва ли можно найти в Месопотамии или Египте.

Таким образом и происходит расщепление единого мифического мира на "практический" мир действия, страстей, долей-долгов, функциональных предназначений, особых сил-способностей и "теоретический" мир "блаженного" смеха, рассматривания, славной памяти и героически освобождающего фатализма.

Однако, как и все другие состояния этого "теоретического" мира, "блаженство" богов оказывается двусторонним, т.е. и оно есть внутри себя некий постоянно совершаемый акт перехода. Можно выделить, например, следующие противоречия. 1, Множество божественных равно-частных (*ισόμορον*) индивидов не только полемизируют друг с другом (их олимпийское *общение* противоречит

распределению богов по лагерям и всем прочим "практическим" конфликтам), но и в каждом из них "теоретический" характер блаженства, спокойствия и ненарушимого пребывания в себе полемизирует с характером, нравом, с "практическими" свойствами, в которых этот бессмертный, будучи богом, т.е. деятелем по преимуществу, "выступает" из своего блаженства. 2. По своему функциональному определению божество знает себя подчиненным божественному роду, т.е. рожденным. Само обладая множеством способностей, оно способно распасться на ряд божественных индивидов, породить их. Человеческие страсти "порождают" богов в том смысле, что каждая из них осознается как действие бога. Любая существенная категория способна стать и почти всегда становится персонифицированным божеством. Мы обнаружим Δίκη, Ανάγκη, Даже Εὐαριμένη, Αἰόα, Μοῖρα, даже Πετρῶμένη в пантеоне греческих богов (см., например, о культе этой Πετρῶμένη — "Повязки" — у Пав-сания: VIII. 21. 3). Позже этот взаимопереход позволил осуществить противоположную операцию и расшифровать божественные имена как метафизические или даже политические и физические категории. Однако ни созидать новые божества, ни тем более расшифровывать их как категории было бы невозможно, если бы в их природу с самого начала эпос не вложил момент отстранения от функции.

из

"Блаженство" представляет собой такое состояние, в котором бог, а вслед за ним и человек, внемлющий эпической речи, может взглянуть на мир природных "сил" и человеческих "прав" со стороны и увидеть их в целом, *in statu nascendi* и *in statu moriendi*. "Стихий ность" и "справедливость" олимпийца уравнивают друг друга. Он не хтонически бесчинен, но и не догматически законен. Его "блаженство" — это точка равновесия, вокруг которой движутся весы произвола и подчиненности некоему высшему закону. Отсюда образ весов, на которых Зевс взвешивает жребии ахейцев и троян или Ахилла и Гектора:

Но лишь сияющий Гелиос стал на середине (!) небесной, Зевс распростер, промыслитель, весы золотые, на них он Бросил два жребия смерти (δύο κίρε...θανάτοιο),

в сон погружающий долгий:

Жребий троян конеборных и меднооружных Данаев;

Взял посредине и поднял: Данайских сынов преклонился День роковой (ρέλε δ' αἰσίων ημῶν),

и тяжкий до самой земли многоплодной Жребий спустился, троянский же к звездному небу вознесся.

(Ил., VIII. 68-74). (См. также: Ил., XXII. 208'-213).

3. Очень сложный вопрос у Гомера — это отношение богов и судьбы. Что такое судьба, которой и боги не могут избежать? Что это за узы, которые боги не властны разрешить?

Секрет ее, по-видимому, в той "изоморфности" бога, о которой говорит Посейдон (Ил., XV. 209). Посмотрим, в каких ситуациях действует эта "невозможность".

Зевс однажды захотел спасти от неминуемой смерти своего сына Сарпедона, "...мужа, издревле уже обреченного року" (ἀνδρα θνητόν ἔοντα, πάλαι πετρῶμένον αἰσῆ — Ил., XVI. 441).

В этот момент к нему обращается Гера и выдвигает следующее соображение:

...Ежели сам невредимого в дом ты пошлешь Сарпедона, Помни, быть может, бессмертный, как ты, и другой возжелает Сына любезного в дом удалить от погибельной брани.

(.445-447). В подобной же ситуации Афина упрекает Зевса в желании спасти от смерти Гектора. И в том и в другом случае Зевс отступает от своего желания. Однако, как видим, не потому, что перед ним некая несокрушимая неизбежность. Выдвигаются "убедительные" доводы, и если Зевс не поступает по своему желанию, то лишь по благодушию и уважению ("благосклонности", как он говорит) к своим родственникам. Всегда тем не менее предполагается, что Зевс мог бы это сделать ("Волю твори, — говорят ему богини, — но не все, олимпийцы, ее мы одобрим"). В начале XV песни, в критический момент сражения, когда Зевс, восстав "из объятий владычицы Геры", замечает, что успели натворить

114

ААИНа и Гера на поле сражения, он впадает в гнев на супругу и в яр-гонит ее на Олимп. Гера возвращается на Олимп и жалуется бо--ам на Зевса, обвиняя его в том, что

...Он, удаляся, об нас и не мыслит,

Нас презирает, считает, что он меж богов вековечных

Властью и силой своей превосходнее всех несравненно.

(XV. 106-108). Как бы между прочим

она сообщает Арею, что пал от руки троянцев его сын Аскалаф. Арей немедленно кидается к доспехам, повелев Страху и Ужасу седлать коней, чтобы мстить троянцам во что бы то ни стало, хотя бы потом ему было суждено

"...Пораженному Зевса перуном / С трупами вместе лежать, в потоках кровавых и в прахе" (117-118). Но Арея удерживает Афина, напоминая о власти Зевса и все о том же непреложном законе, по которому смертные должны умирать в положенные им сроки (Там же, ст. 128-141).

Мы видим, таким образом, что эта таинственная, властвующая над богами "неизбежность" основана как бы на взаимном договоре небожителей не нарушать единственную грань, которая решительно отделяет богов от людей, — грань смерти. Как известно, боги даже не могут видеть смерть (Еврип., Алкеста, 23; Ипполит, 1437). И не могут они этого делать потому, что в противном случае нарушилась бы та "рампа", которая отделяет "театр" военных действий и человеческой жизни вообще от "теоретически" рассматривающих его богов. Грань между "практическим" и "теоретическим" не должна разрушаться. К чему же сводятся вехи и результаты пройденного пути?

Мир эпоса условно расчленяется на три сферы, отделенные друг от друга некими гранями и находящимися в отношении взаимной рефлексии. (1) Подразумеваемая и периферийно присутствующая в эпосе сфера обыденного мира и общинного мифа. (2) Сфера захватывающая основной объем эпоса, — сфера героической жизни, отделенная от первой гранью войны. (3) Третья сфера — Олимп, отделенный от второй (и, стало быть, от первой) всеобщей гранью смерти. Между этими сферами отношение экстатического и эстетического исхода. Обыденная жизнь может "теоретически" отнестись к себе (освободиться от своей внутренней ограниченности), поскольку находит в эпической героике возможность подобного самоотстранения. В славной смерти героя родовой человек открывает для себя всеобщий смысл бытия, свою принадлежность общему роду "смертных". Героическая слава общего прошлого включает его в общий род "эллинов". Только этот внутренний переворот, только этот этический исход в себе делает его потенциальным гражданином полиса, строящегося на основе столь же надродового и в этом смысле всеобщего определения — "свободный". Герой же превосходит свою героическую "функцию" в боге. Эпически осмысленная слава героя превосходит славу его военных под-



вигов. В славе бессмертные боги замечают смертного человека, а смертный встречается лицом к лицу с богом (как, например, Патрокл с Аполлоном, — Ил., XVI. 786—817). Эпос и бог открывают в герое самозначимую форму превосходного отношения к бытию.

Верно и то, что и боги — бессмертные — исподволь включают в свое самопонимание понимание человеческого удела. Потому-то они и "договариваются" не нарушать эту конститутивную грань, не спасать своих любимцев от предназначенной им смерти. "Бессмертные" тем самым ограничены человеческой "смертностью".

Герой также не разрывает своих отношений с родом. Род начинает в нем иную жизнь. Некоторым образом герой становится родоначальником "всеобщего" рода. Ярче и предельнее, чем в эпосе, это раскрывается в трагедии. Родовые связи приобретают здесь характер роковых, прошлое рода открывается внутри героя как его собственная природа, и в этом трагическом противостоянии роду как самому себе очищаются и проступают личностные черты человека.

Такова система эпических исхождений и возвращений, взаимоопределений и взаимораскрытий. Всякая сфера и всякое существо здесь суть смысловые формы и события, события исхода. Героический подвиг или героическая слава по своему внутреннему содержанию есть, с одной стороны, взаиморефлексия рода и героического индивида, а с другой — героя и бога. Божественное "блаженство" есть также внутреннее движение и переход между действительными "силами" и отстраненным "смехом", между свободным вмешательством и роковым следствием, которое это вмешательство может вмешать в свободу, между равносвободой олимпийцев и их взаимоограничением.

Пожалуй, единственным явлением в рамках этого мира, которое представляет собой непротиворечивое соединение всех "теоретических" сторон и, сверх того, как бы наглядно реализует в себе суть описанного отношения, — оказывается *красота*. Это не удивительно, раз все "теоретические" определения являются разными сторонами именно эстетического отношения. Это тот самый пункт, в котором эстетическое не просто позволяет найти в себе "теоретические" определения, но само непосредственно превращается в "теоретическое", как только совершенная красота будет понята не в виде некоего прекрасного тела, а в качестве *тела красоты* как таковой.

## ОТКРЫТИЕ СОЗНАНИЯ (ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ И ФИЛОСОФИЯ)

Всем правит молния. *Гераклит*

В одной из записей, относящихся к 1970-1971 гг., М.М.Бахтин говорит: "Свидетель и судия. С появлением сознания в мире... мир (бытие) радикально меняется. Камень остается каменным, солнце — солнечным, но событие бытия в его целом (незавершимое) становится совершенно другим, потому что на сцену земного бытия впервые выходит новое и главное действующее лицо события — свидетель и судия. И солнце, оставаясь физически тем же самым, стало другим,

потому что стало осознаваться свидетелем и судией. Оно перестало просто быть, а стало быть в себе и для себя (эти категории появились здесь впервые) и для другого, потому что оно отразилось в сознании другого (свидетеля и судии): этим оно в корне изменилось..."

О чем, собственно, тут речь? О возникновении человека или просто о психологическом эффекте? Ни тем, ни другим образом. Явление сознания видится здесь Бахтиным в странном, непривычном для нас ракурсе: как событие в мире, — глубже: как онтологическое событие, радикально меняющее смысл бытия сущего, лучше сказать, впервые наделяющее сущее смыслом бытия. Нечто безразличное различилось, настало то, что может быть, быть собой, участвовать в событии бытия. С явлением сознания само сущее как бы оглянулось на себя, вспомнило себя, опомнилось, пришло в себя — словом, само некоторым образом пришло в сознание. Такое пришедшее в себя сущее есть иначе, чем прежде; его бытие уже некое "надбытие" по сравнению с прежним, непосредственно натуральным, которое кончилось, а может быть, никогда и не было...

Согласен, все это звучит слишком метафорично, а потому оставим несвоевременную метафизику, пойдем более привычным и добропорядочным путем. Тем не менее читателю следует помнить, что предлагаемая его вниманию работа мыслится не более чем попыткой пояснить одним примером приведенную выше мысль М.М. Бахтина.

Речь пойдет об открытии сознания и в этой связи о древнегреческой трагедии. Что значит "открытие сознания", почему и в каком смысле это событие можно связывать с феноменом греческой трагедии — все это будет выясняться по ходу дела, но некоторые наводящие положения надо высказать сразу, не пугаясь их оголенной схематичности и категоричности.

Мир человека всегда уже так или иначе пронизан сознанием, охва-

*Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С 341. 117*

чен им. Он внятен, значим, осмыслен и только потому так или иначе действителен. Однако и сознание поначалу нацело захвачено миром скрыто в нем. В самой форме событий мира открыты человеку формы его участия в мире. Разрыв между обстоятельствами и поступком сведен к минимуму, так что человеческое поведение приобретает как бы инстинктивный характер. В этом смысле я и говорю о состоянии замкнутого или скрытого сознания.

Сознание таково в любом устойчивом и хорошо воспроизводимом мире повседневности. Оно таково в каждой исторически состоявшейся, сложившейся в определенный тип — традиционный, национальный, сословный, бытовой — форме человеческого мира. Оно таково, наконец, в индивидуе, поскольку он внутренне определяется своим характером, нравом, типом, родом, своей сословной или профессиональной принадлежностью. Соответственно мы и говорим часто о сознании в этом обобщенно-типологическом плане; языческое, национальное, классовое, мещанское и т.д.

Перед нами, разумеется, абстракции, но абстракции, живущие вполне реально, обладающие реальной, едва ли не демонической силой. Такая всегда-уже-присвоенность сознания так или иначе сложившимся миром создает своего рода поле тяжести, в котором человек встает на ноги, пробуждается для бодрствования. Открытие сознания вовсе не психологический опыт, а тот глубинный и трудный экзистенциальный переворот, который называется еще *открытием личности*... Исторические формы открытия сознания или, скажем так, формы, в которых человек *приходит в себя*, обретает неповторимое *лицо*, обращенное к другим сущим и возможным лицам, — эти формы суть средоточия культур как *общезначимых и уникальных опытов бытия человеком*. Каждой культуре соответствует также, вообще говоря, своя форма замкнутого или

потенциального сознания. Понятно, однако, что эта "культурная материя" характеризуется многими общими чертами. С известной долей условности можно принять в качестве предельной и наиболее ясной формы замкнутого и скрытого существования сознания *миф*, и мы без труда найдем отчетливые черты мифа в любой из вышеперечисленных форм.

Вот почему разумно начать культурологическое исследование форм открытия сознания именно с античности. Здесь ведь культура соотносится непосредственно с миром живого мифа, и вместе с тем само *пробуждение от мифа* пережито здесь с предельной трагической силой и осознано с предельной логической ясностью. Задача состоит в том, чтобы показать, как вообще возможен подобный выход, что это за событие и в какой форме оно разворачивается. Возможность такого размыкания и выхода из мифа была бы чудом, если бы миф был только структурой, только алгоритмически действующей машиной. Но границы мифа — узлы, связывающие его начала и концы, — входят в состав его событий, существ и вещей. В отли-

118

чие от мира природы мир мифа не живет собственной жизнью, в которую человеку оставалось бы только включиться. Его "функционирование" существенно зависит от постоянного усилия человека, от его действия, будь это элементарное магическое действие или развернутый ритуал. Центральный мироустроющий ритуал, имитирующий начальные деяния тео- и космогонии, в свернутом или деформированном виде предвещает, сопровождает и оформляет все важнейшие события: разбивку поселения, строительство дома, брак, роды, смерть, охоту, посев и жатву<sup>2</sup>. Но есть по меньшей мере два ритуала, в которых человек мифа подходит к пределам, к возможности обзора и осознания своего мира в целом. Это (1) ритуал инициации (посвящения) — пробуждение, второе рождение, переход из небытия в мир — и (2) космогонический ритуал нового года, ритуал очищения и обновления, действие, в котором движения, процессии, реплики, загадки и ответы, рецитация сказаний — все призвано воссоздать первотворящие слова, деяния и события-первообразы, чтобы заново устроить мир, оградить его от неустроенной стихии и пустить в ход. Именно к таким точкам стянуто мифическое сознание, именно здесь миф специальными приемами очищает себя от накопившихся неточностей, ошибок, огрехов, недоумений — словом, от следов сознания, неувоенного, нерастворенного в мире, — очищает и восстанавливает свою алгоритмическую ясность.

Протагонисты космогонического ритуала — шаман, царь-жрец, мистагог, вообще космогонический герой-посредник — зачинатель, зачинщик и инициатор, действующее начало мирового хора, но одновременно и наиболее страдательное существо, потому что испытывает и несет на себе бремя не только всеобщей памяти, но и всего неразрешенного сознания. Именно в нем, согласно намеку Аристотеля, и следует искать истоки трагического героя<sup>3</sup>.

Филологи и историки культуры столь тщательно изучили мифологические истоки трагедии, что теперь вряд ли кто-нибудь сомневается в том, что изучать и понимать древнегреческую трагедию, игнорируя ее кровную и функциональную связь с мифом и ритуалом, лишено всякого смысла. Теперь можно, пожалуй, даже говорить о возникновении другой, противоположной трудности. Искусство трагедии в Греции V в. до н. э. всецело связано с мифом и тем не менее — уже искусство, а не миф. Оно *подражает* мифу. Важно понять, что это значит.

Театральная постановка устанавливает особые роли и позиции, прежде всего позицию отстраненного зрителя, — позицию, внутренне присущую и драматургу, и актеру, и хору. Миф становится "поэмой", т.е. творением, созданием, изделием автора-поэта, и "теоремой" —

<sup>2</sup> См.: *Элиаде* М. Космос и история. М., 1987. С. 43-45, 82-92. Arist. Poet., 1449a 10. Подробнее см.; *Толстой ИЛ.* Аэды: Античные творцы и носители древнего эпоса. М., 1958. С. 26-43.

119

зрелищем, схемой, складом событий. Зритель всем сердцем и умом „ только не делом — участвует в происходящем на орхестре. Он эстетически отстранен от действия, освобожден от его смертельной или сакральной реальности.

Но не только это, не только уяснение собственно художественной природы трагедии, понимание того, что искусство — это миф, в котором уже не живут, — его рассматривают, осмысливают, осознают, — помогает нам уловить смысл интересующего нас превращения. Сам«;

содержание трагедии имеет прямейшее отношение к делу.

Трагический театр не просто одно из выражений или одна из форм, в которых это событие происходит. *Открытие сознания* — это-то я и хотел бы показать — составляет само содержание трагедии, то, о чем она рассказывает и что показывает. Трагедия есть зрелище сознания, сознание как зрелище. Героизм трагического героя — героизм предельного сознания.

## ПОЭТИКА

Теперь, после того как основные предпосылки и предрассудки автора в какой-то мере, буду надеяться, прояснены и обозначена основная перспектива нашей темы, легче увидеть, как и где пройдет путь исследования.

Не будет, наверное, большой неожиданностью, если поиск ответов на поставленные выше вопросы мы начнем с изучения "Поэтики" Аристотеля.

"Поэтика" значима для нас во многих отношениях. Во-первых, потому, что это единственное произведение, в котором достаточно подробно разобрана не только внешняя, но и внутренняя форма трагедии, ее смысловое средоточие и целенаправленность. Во-вторых, потому, что перед нами здесь развернутое понимание греческой трагедии греческим умом и, если мы хотим, чтобы наше собственное понимание (и даже просто художественное восприятие) имело отношение к делу, оно должно быть направлено, подготовлено, образовано продумыванием Аристотелевой "Поэтики". В-третьих, потому, что, если рассматривать "Поэтику" не изолированно, а как часть или даже своеобразное преломление аристотелевской философии в целом, ее содержание перерастает рамки трактата по теории искусств, и возникает возможность использовать систему ее понятий для описания сознания как экзистенциального начала собственно философского расположения ума. Именно "Поэтика" Аристотеля позволяет понять, как и почему трагический театр приводит человека в сознание, иначе говоря, пробуждает в нем то самое тотально отстраняющее *удивление*, которое готово разразиться собственно философской мыслью.

Напомню для начала несколько общеизвестных утверждений Аристотеля.

Истоком всякого искусства Аристотель считает "мимесис" — подражание — свойство, прирожденное человеку и отличающее его от животного. В самом деле, подражание представляет собой как бы элементарный акт осознания. Оно замещает натуральный предмет или практическое действие их миметической имитацией (в движениях, звуках, изображениях) и тем самым уже отстраняет человека от собственного мира, дает место отношению к этому миру и к себе в нем, допускает не только обучение, но и свободное рассматривание, игру (см.: Роес, 1448 Б5-20).

Миметическая имитация мифа, сколь бы ритуальной она ни была, всегда уже содержит в себе возможность зрителя, располагающегося *вне*, в стороне от

(самого же себя как) участника действия. Поэтому "мимесис" — начало (возможность и формирующий исток) мусиче-ских искусств. То особое подражание, которое составляет суть искусства (в узком смысле слова), отличается не столько средствами подражания — ритмическая речь, гармонизированный звук, танец, действие, сколько целью, направленностью подражания. Поэт, говорит Аристотель, отличается от историка или, например, физиолога (как Аристотель часто называет тех, кого мы называем натурфилософами) не тем, что он пишет метрами, а те прозой. "Между Гомером и Эмпедоклом нет ничего общего, кроме метра" (47Б15)<sup>4</sup>. Парменид, добавлю от себя, писал гекзаметром, однако его столь же мало можно счесть эпическим поэтом, как и Эмпедокла. Можно переложить и рассказы Геродота каким-нибудь метром, от чего он не перестанет быть историком. "Различаются они тем, — говорит Аристотель, — что один говорит о том, что было, а другой о том, что могло бы быть. Поэтому поэзия философичнее и серьезнее <важнее> истории, — ибо поэзия больше говорит об общем, история — о единичном" (51Б4-8). Заметим пока лишь эту странную на первый взгляд связь между "общим", "возможным" и "важным", с одной стороны, и внутреннюю переключку поэзии — эпоса и трагедии прежде всего — с философией, которая, как известно, тоже направлена к "общему", "важному", "первичному". То, что стремится миметически представить поэзия, относится к сфере общего как возможность, касающаяся каждого в существе его бытия. Эта сфера противопоставляется сфере "единичного" (и случайного), сфере фактической истории, повествованию о том, что имело или имеет место на земле, о курьезах, странностях, обычаях, происшествиях, войнах... Все это не интересует поэзию, ни эпическую, ни трагическую. Сюжет трагедии представляет не несчастный случай, не страшное происшествие, не "вот, как бывает". Внимание трагического поэта сосредоточено на общем. Но это общее должно быть представлено художником как вполне возможное единичное

В дальнейшем, приводя беккеровскую пагинацию "Поэтики", будем опускать первые две цифры (14) и указывать только две последние. Цитируется преимущественно перевод МЛ. Гаспарова.

121

происшествие, как некая "история", в которой сосредоточено и вь ражено нечто общезначимое. Трагическое событие поэтому не еаі нично, а единственно по смыслу.

Задача поэта состоит в том, чтобы совместить в одном зрелище ад,, ненное вероятие (возможность), внутреннюю убедительность (логичс скую связность) и смысловую общезначимость (общность) события Но вернемся к Аристотелю. Вот его определение сущности трагедш. "Трагедия есть подражание действию важному и законченному имеющему [определенный] объем, [производимое] речью, услащен ной по-разному в различных ее частях, [производимое] в действии ;

не в повествовании и совершающее посредством сострадания у страха очищение подобных страстей" (49Б24-27).

Определение указывает, во-первых, что есть предмет подражания в трагедии, во-вторых, основные средства, с помощью которых строится подражание, и, в-третьих, цель трагического подражания. Чуть ниже Аристотель говорит о средствах, выделяя среди них главные и второстепенные.

Продумаем это определение сути трагедии, двигаясь как бы извне, от более или менее внешних ее элементов, всегда сопутствующих театральному зрелищу, но,

вообще говоря, не обязательных, к сущност-ному ядру трагедии, к тому, без чего она перестает быть самой собой, сколь бы при этом живописно, потрясающе и "трагично" ни выглядело само зрелище. Поскольку трагическое подражание зрелищно и производится действующими лицами, необходимо место действия, т.е. специальное устройство сценического пространства, чтобы глаз зрителя был настроен видеть то, что имел в виду поэт. Аристотель называет конструкцию и декорацию сцены *устройством зрелища* (или взора) (49Ь31). Необходима далее музыкальная организация действия — создание ритмического и мелического строя, который с самого начала охватывал бы действие единством формы.

Вторым средством подражания является речь, построение которой важная, но, как видим, далеко не единственная часть творчества трагического поэта.

Музыкальную композицию, метрический строй хоровых партий, ритмику стихомифий — все это можно было бы по аналогии назвать *устройством слуха*.

*Настроенные* таким образом зрение и слух зрителей направлены к "предмету", к тому, что, собственно, с помощью музыкально и сло-весно развертываемого на сцене действия изображается и чему, далее, это изображение подражает.

Предмет подражания определен Аристотелем тоже структурно, он содержит три момента: первое по сути — законченное действие, а вместе с ним две его "причины", внутренние связанные друг с другом, — мысль и нрав (этос). Эти три неравнозначных момента находятся в довольно-таки сложных взаимоотношениях; можно, пожалуй, даже сказать, что не само по себе действие, а именно эта напряженная,

122

познающая связь действия, помысла и нрава как раз и составляет не<sup>е</sup> ержание трагической коллизии.

„^ мы подходим к очень важному месту. То действие или скорее гвязь действий, на подражании которой сосредоточена сама суть ягического зрелища, Аристотель называет мифом. Миф же, по его пвам есть не что иное, как σύνθεσις или σύνταξις τῶν πραγμ<χ>ков — -очетание, склад действий (поступков, событий) (50а3-5).

Такое сочетание, такая внутренняя связность действий и событий, что они складываются в нечто целое и внутренне законченное, есть, по мыс-ям Аристотеля, миф, и именно так понятый миф образует цель ^50а22), "начало и как бы душу трагедии" (50а38). Лишенная этой души, трагедия распадается, она утрачивает смысл и единство, и его уже нельзя возместить ни единством действующего героя, ни единством времени и места, ни ужасом происходящего. Она разрушается, как бы ни тщились имитировать ее с помощью прочих ее элементов. Известность имени и даже трагической судьбы героя, выведенного на сцену, вовсе еще не делает представление трагическим. Не герой сам по себе делает происходящее трагедией, наоборот, "склад событий" может открыть трагизм и неведомого героя (51Ь22). Вот почему "ясно, что сочинитель должен сочинять не столько метры, сколько мифы: ведь сочинитель он постольку, поскольку подражает, а подражает он действиям" (51Ь27).

Следуя Аристотелю, можно, значит, так охарактеризовать то, что стремится подражательно представить трагическое зрелище. Во-первых, как мы помним, это нечто "общее", общезначимое, относящееся к всеобщей определенности бытия, а не к случайной фактичности существования; речь, далее, идет о чем-то внутренне затрагивающем человека в его бытии и потому "серьезном" или "важном"; вместе с тем при всей отстраненности от жизненной повседневности это общее и важное должно быть "возможным", т.е. логичным, по меньшей мере правдоподобным. Теперь это *общее, важное и возможное* раскрывается как "законченное действие", завершенная в себе связь действий, *целостное* событие жизни. Наконец, источник, прообраз и как бы общий *схематизм* такой связи

действий и событий в завершённую целостность, которую ищет сочинитель трагедии, Аристотель видит в мифе, так что сочинить трагедию значит прежде всего сочинить миф.

Ясно, что миф, о котором говорит тут Аристотель, миф как *источник* и *схема* трагедии, весьма далек от архаического мифа. Миф сам по себе уже достаточно отошел в легендарную даль и эстетизирован эпосом, чтобы стать кладовой поэтических сюжетов, И все же даже нам, всего лишь читателям Эсхила и Софокла, при всех филологических штудиях не умеющим уловить и малой части сакральных намеков и смыслов, внятных каждому афинянину, — даже нам ощутимо, с какой серьезностью относится трагический поэт к мифу, с каким

123

жутким трепетом он припоминает миф, чтобы подражать ему в своей постановке. Ничего похожего нет ни у Гомера, ни даже у Гесиода.

Как бы там ни было, из определения Аристотеля явствует, что трагедия по самой сути своей непосредственно соотносится с мифом, а не с жизненными приключениями. В трагическом произведении не должно быть и духа авантюрного романа или психологической драмы. Но миф здесь, разумеется, не басня, не метафора, не абстракция.

Он жизненно серьезен и, стало быть, прямо соотнесен с жизнью. Как? Так, как связанное, форма и целостность соотнесены с бессвяз-, ным, рассеянным, неопределенным, несостоявшимся. Чтобы отнестись к жизни, трагедия должна сначала сформировать из нее как из материала нечто мифоподобное. Первым делом нужно показать, каким образом события жизни, по видимости случайные, могут сло- / житья или сокровенно складываются в нечто необходимое и цель- [ное, в некое подобие мифа. Первый шаг — собирание жизни в нечто целое, обозримое. На этом пути к мифу трагик и мог опереться на две определенности — две "причины" трагического сочетания действий, которыми жизнь уже сцеплена и обобщена: образ мыслей и характер. Поэзия говорит не о случайных людях, а о героях, имена которых связаны в памяти с известным типом поведения, нравом, характером. Характер и есть, по слову Аристотеля, то общее, что стремится показать поэзия, ибо "общее есть то, что по необходимости или вероятности такому-то [характеру]'подобает говорить или делать то-то" (51 B9). Характер выражает определенность образа мыслей (свой ум) (50B4), устойчивую склонность или постоянство предпочтений (B7-11), определяющее направление выбора, вообще отделяющее для человека действительное от возможного и несуществующего и тем самым уст-рояющее или разрешающее мир как "свой мир". Поэтому-то Аристотель и называет "две причины действий, мысль и характер, в соответствии с которыми все происходит к удаче или к неудаче" (50a 1-3).

Этос как общее и формирующее вплотную подходит к мифу как предмету трагического подражания и решительно не совпадает с ним. В этом несовпадении все дело. Для трагического поэта важно не "каковы люди", а что происходит с человеком, не тот или иной образ действия, а превратности деятельного осуществления человека, трагическая связь успеха и поражения, счастья и несчастья.

"Цель [трагедии — изобразить] какое-то действие, а не качество, между тем как характеры придают людям именно качества, а счастливыми и несчастливыми они бывают [только] в результате действий. Итак, [в трагедии] не для того ведется действие, чтобы подражать характерам, а, [наоборот], характеры затрагиваются' (συμπαραλαμ-βαίνουσι — привлекаются) [лишь] через посредство действий", — так что, заключает Аристотель, если без действия трагедия невозможна. то без

характеров вполне возможна (50a 14-26). Миф, — сцепление действий, образующее целое и законченное событие, — душа, сущ-

124

ность. «ЧТО» трагедии · момент, без которого нет трагедии, а характе-

1 — качества, нечто вторичное и определяемое этой сущностью. Поэт должен найти или сочинить такие характеры действующих лиц которые необходимы, чтобы могло развернуться трагическое действие; сначала надо представить *чертеж сочетания событий* -и миф), <sup>a</sup> уже затем подбирать к нему характеры, сочинять свойственные им мысли и речи, изукрашивать жизненными оттенками графический рисунок трагедии (50a39, 55a34-55b23). Трагедии подходит, значит, не всякий характер, а как бы уже обобщенный. Аристотель дает несколько его определений. Прежде всего, очевидно, это должен быть деятельный, целеустремленный, стремящийся к осуществлению характер, иначе не будет действия (50a 16). Далее. "Трагедия есть подражание людям лучшим, чем мы" (54b8). Но не слишком, потому что вид крушения достойного во всех отношениях человека вызывает не сострадание, а возмущение (53a7). Тем не менее трагический герой скорее лучший, чем худший (а 17), во всяком случае добропорядочный (*χρηστός*), если и совершающий преступление, то по ка- с кой-то ошибке (*αμαρτία* — 53a11), как бы промахнувшись.

Иными словами, трагический герой есть человек по преимуществу, человек, взятый в очищенной, подчеркнутой, выявленной и идеализованной человечности, разумеется в греческом ее понимании. Он не беспорочен, но и не подл, им движет своя, но *нравственная* воля, и он порядочен, скорее даже лучше других, что не спасает его от жест- ^ токих промахов и огрехов, присущих самой природе человеческого характера и действия.

Вот почему именно *судьба*, а не своеобразие характера трагического героя (который есть лишь условие того, чтобы жизнь доросла до судь- Ц бы)

существенна в герое. И вот почему эта судьба затрагивает людей независимо от их характеров, почему она способна вызвать сострадание, страх и то, что Аристотель однажды называет вместе с этими трагическими патосами, — человеколюбие (*φιλάνθρωπον* — 52b39).

Идея человека как такового, конструирующая трагического героя, возводит этос, т.е. замкнутую в себе индивидуальность, живущую "своим" < умом, в "своем" мире, в судьбу как общезначимую возможность. Эта идея не противопоставляет индивидам некую усредненную абстракцию человека вообще, а сводит их лицом к лицу, собирает их в сознании как соучастников и сосвидетелей *события сбивания челове- · ком*. И не здесь ли кроется смысл трагического "очищения"? Основное же качество трагического героя, благодаря которому его действие способно обрести завершенную целостность, а он сам — осуществиться в нем, — это качество — последовательность и неуклонность последования. Ведь трагическое сочетание событий исключает случайность, в них "не должно быть ничего нелогичного, иначе они вне трагедии" (54b). Это прямо подводит нас к той характеристике трагического героя, которая чаще всего встречается у самих трагиков и занимает одно из центральных мест в исследованиях о

125

греческой трагедии, но о которой Аристотель здесь почему-то ничего не говорит. Я имею в виду пресловутую "хюбрис" (*ὕβρις*) — -у^ пренебрежения", как говорит Аристотель в "Риторике" (1378b15) некая надменность воли, оскорбительно, с неосознанным удовольствием пренебрегающей достоинством другого, ее упрямая, ослепленная и упоенная своей правдой однозначность. В понимании этого слова нужно, впрочем, всегда помнить о том, что трагедия изображает не злодеев, преступников и деспотов, а "лучших" и "добропорядочных" и что с той



же самой "хюбрис", которая ввергла его в трагическую "ошибку", герой стремится к выяснению истины, чему ярчайший пример Эдип, этот неутомимый преследователь самого себя.

Обобщенный и вместе с тем твердый и определенный характер трагического героя, сосредоточивающий в себе не столько качества сколько саму суть человека, обеспечивает энергию, логическую последовательность, т.е. внутреннюю связанность действия и возможность его сложиться в нечто целое, законченное. Не сам по себе ге-í рой существен для трагедии, а некое событие, возможное только с ним. Суть трагедии концентрируется в центральном событии. Посмотрим, как описывает его Аристотель.

Целое, напоминает Аристотель (50Б2б—Б32), — то, что имеет начало, середину и конец; значит, ничего до начала, ничего после конца, все внутри. Именно все. Не нужно даже вспоминать другие тексты Аристотеля (см., например: Phys., III, 6, 207a9-14), чтобы уяснить: целое, по определению, не может быть связано с чем-то вне него, этого "вне" просто нет, оно целое потому, что все втянуло в себя.

Любое целое — образ всего в целом, не фрагмент, не событие в жизни, не авантюра, а вся жизнь, стянутая в одно событие, решающее — здесь и теперь — жизнь в целом. "Сей день, — говорит Тиресий Эдипу, — родит тебя и уничтожит" (OT, с. 438).

Жизненные истории и происшествия не имеют ни начала, ни конца, ни середины; рождение и смерть приходят извне, ничего не начинают и не заканчивают.

Трагедия же по сути своей эсхатологична, а для античности это значит, что она, во-первых, глубоко связана с мифом, ибо только миф дает поэту жизнь в формах и схемах ее внутренней связанности, а во-вторых, доводит эту мифическую связанность до предела, до того конца, в котором заканчивается сам миф.

Событие, в котором жизнь оказывается обозримой в целом<sup>5</sup>, как нечто законченное и свершившееся, т.е. собственно событие, само вершащее, заканчивающее жизнь (сколько бы она потом ни длилась), — такое событие и есть смысловой и структурный центр трагедии. Целостность трагического действия сосредоточена вокруг этого центра, и только поэтому оно имеет вполне определенный объем во времени и пространстве. Вовсе не условия театрального представле-

См., *Маргвелашивили Г.* Сюжетное время и время экзистенции. Тбилиси, 1976.

126

а сама природа изображаемого предмета, замечает Аристотель (ОбМ-5 lal 5), требует этой ограниченности, ясности и легкой обобщенности. Чем же определяется этот объем? "Тот объем достаточен, „угри которого при непрерывном следовании [событий] по вероятности или необходимости происходит перелом от несчастья к счастью или от счастья к несчастью" (5 lal 2-15). Перелом εἰς τὸ ἰσχυρότερον, к противоположному — вот в чем середина, центр, сре-лоточие трагедии. Это ее τέλος — цель, определяющая законченность: начало, конец и смысл целого. Только эта точка, это завершающее деяние, само действие заканчивающего поворота к началу, а вовсе не весь объем завершаемых здесь и сейчас событий важен для трагедии. Сама история, внутреннее заканчивание которой раскрывает трагедия, может быть сколь угодно длинной: поход Ксеркса на Грецию, десятилетие троянской войны, 30 тыс. лет космической тяжбы богов. Только теперь мы достигли эпицентра трагического действия. Это и есть та единственная точка, где в мифе, тщательно построенном трагическим подражанием, живет сама трагедия. Миф связует жизнь в целое, но не совсем. Он всегда представляет историю героя как звено в истории рода. Колесо преступления и возмездия катится без начала и конца. Именно миф дает образ

родового проклятия, чуждого, не- J, умолимого рока, — образ, который трагедия стремится *осознать* и *преодолеть*. Трагедия добивается предельного сведения счетов, она останавливает колесо, заканчивает качение мифа, сталкивает друг с другом преступление-возмездие и возмездие-преступление или вжимает их в одного человека. Точка, в которой встречаются две противоположные целеустремленности, где пересекаются путь вверх и путь вниз, собственно трагическая точка трагедии — момент, вызывающий сострадание и страх, — эта точка характеризуется Аристотелем тройко, <sup>1</sup> как точка *перелома* (перипетия), точка *узнавания* и точка *патоса*. <sup>1</sup> Переломом или перипетией называется вполне соответствующий логике дела, необходимо (или вероятно) из нее следующий и потому тем более неожиданный поворот дела в свою противоположность. Например, пришедший спасти — губит или собирающийся убить — погибает сам (52а4— а22-28). "Узнавание же (*ἀναγνώρισις*), как ясно из названия, есть перемена от незнания к знанию..." (а29). Причем лучше всего, когда узнавание происходит вместе с переломом, ибо это и будет производить сострадание и страх (а39). "Патос же есть действие, губительное или болезненное..." (52б12). Перелом, узнавание и патос (смертельная боль узнавания, запечатленная в маске, в которой с самого начала выступает герой) — три внутренне связанные стороны одного мгновения. Это очевидно в такой классически чистой трагедии, как "Эдип-царь", хотя, конечно, в других трагедиях эта связь могла быть представлена неполно, затушевано и искаженно. С самого начала трагедия подготавливает перелом. Тень подозрения

127

падает на все происходящее. Речь второстепенных персонажей (вро. де наблюдателя в "Агамемноне" Эсхила или хора рабынь в его "Ход. форах"), речь хора и протагонистов, не говоря уже о речи пророков и ясновидцев (Кассандра в "Агамемноне", Тиресий в "Эдипе-царе" Софокла), полна таинственных намеков, явных и неявных недомолвок, двусмыслиц<sup>6</sup>. И когда наступает перелом, все как бы останавливается мгновенной вспышкой молнии узнавания, застывает в свете сознания, не могущего совпасть с миром, снова впасть в мир, вернуться в мир действия.

Все знакомое оказывается неизвестным, полюса оборачиваются, значе-• ния меняются на обратные. Открывается не поучительный смысл, а *и* неустранимая, коренная *загадочность* бытия и человека. "Это напряжение... — пишет Ж.-П. Вернан, — делает трагедию вопрошанием, не имеющим ответа. В трагической перспективе человек и человеческое действие рисуются не как реальности, которые можно было бы определить или описать, а как проблемы. Они оказываются загадками, двойной смысл которых никогда не может быть ни устранен, ни однозначно зафиксирован"<sup>7</sup> Так Эдип, разгадавший загадку Сфинги о человеке, открывает в конце концов себя, человека, как неразрешимую загадку. "Его истинное величие состоит именно в том, что предельно выражает его загадочную природу: в вопрошании"<sup>8</sup>

Если для трагедии важно именно законченное действие, даже сам момент его заканчивания или узнавания законченным, свершившимся, состоявшимся в себе, то, собственно, вовсе не действие — предмет изображения в трагедии, а этот самый момент "теперь" (*νῦν*), когда пришла твоя "пора" (*καιρός*) сбыться, т.е. момент внутренней завершенности и исполненности жизни (*ακμή*), когда вся

<sup>6</sup> См. об этом: *Stanford W. Ambiguity in Greek literature: Studies in theory and practice*. N.Y.; L, 1972, Ch. X, XI. P. 137-173. Подробный анализ структуры и языка "Эдипа-царя", изобилующего двусмыслицами, скрытыми голосами и

тайными значениями имен, дан Ж.-П. Вернаном (*Vemant J.-P., Vidal-Naquet P. Mythe et tragedie en Grece ancienne. P., 1972. P. 101-131*). "Для каждого протагониста, — замечает Вернан, — замкнутого в своем собственном мире, словарь, которым он пользуется, остается большей частью темным; слово имеет один-единственный смысл. С этой односторонностью сталкивается сила другой односторонности. Трагическая ирония может состоять в том, что обнаруживается, как по ходу действия героя буквально "ловят на слове", — на слове, которое оборачивается против него, давая ему на горьком опыте узнать тот смысл, который он избегал узнавать" (р. 35). Напомню в этой связи известную мысль М.М. Бахтина: "...открытие человека-личности и его сознания (не в психологическом смысле) не могло бы совершиться без открытия новых моментов в слове, в средствах речевого выражения человека. Раскрывается глубинный диалогизм слова" (*Бахтин ММ. Указ. соч. С. 317*).

<sup>7</sup> *Vemant J.-P., Vidal-Naquet P. Op. cit. P. 31. "Ibid. P. 131.*

128

дань в целом с ее прошлым и будущим, освещенная некоей мол., ей сознается героем (и зрителем) сосредоточенной в этом единственном поступке. Создается потому, что впервые и навсегда создается и раскрывается (так Эдип перед последним узнаванием говорит, "Де ο καίρος ἤρρητοαι τάδε" — "ибо вот настал срок всему открыться" — *OT, с. 1050*). Момент трагедии есть момент истины, по-гречески ἀ-ί λτιθειβ — не-сокрытости<sup>9</sup>, явленности, когда жизнь сознается как <sup>^</sup>моими действиями сбывшееся бытие всегда бывшей судьбы. Бытие, о котором можно сказать словами Парменида, что оно "не было, не будет, потому что все целиком пребывает теперь (vov). Единое, сплошное..." (*DK B 8, 5*). Здесь действия, по ходу которых можно было рассуждать, соображать, размышлять, складываются в цельное событие, которое можно только сознать.

Впрочем, о внутренней структуре и содержании этого решающего мгновения я буду подробно говорить дальше. Теперь же — только одно замечание.

Конструкция *трагического мгновения* — исходный пункт, целевая причина, композиционный центр трагедии. Более того, именно эта эстетически идеализированная обнаженность, зримость момента истины впервые утверждает сам театр в средоточии жизни. Ведь никакой поступок сам по себе не завершает жизнь, не формирует ее в судьбу.

Действие, создающее законченный в себе образ сбывшегося, предполагает позицию вне переживаемой жизни и соответственно по природе своей эстетично. "...Страдание, — замечает М.М. Бахтин, — предметно переживаемое изнутри самого страдающего, для него самого не трагично; жизнь не может выразить себя и оформить изнутри как трагедию. Изнутри переживания жизнь не трагична, не комична, не прекрасна и не возвышенна для самого предметно ее переживающего и для чисто сопереживающего ему; лишь поскольку я выступлю за пределы переживающей жизнь души, займу твердую позицию вне ее, активно облеку ее во внешне значимую плоть, окружу ее предметной направленности ценностями... ее жизнь загорится для меня трагическим светом, примет комическое выражение, станет прекрасной и возвышенной"<sup>10</sup>.

Действие жизни может быть представлено завершенным там, где оно всей энергией, присущей героическому действию, отрывается от себя в созерцание, обращается в зрелище для себя, — где, иными словами, в самой жизни коренится и зарождается трагический театр. Можно, пожалуй, даже сказать, что трагический театр не просто подражает законченному в себе действию, не просто изображает то, что иногда происходит в жизни (пусть и в жизни мифа), — нет, трагический театр, искусство и есть сам акт завершения.

---

Философскую значимость такого прочтения настойчиво утверждал, как известно, М. Хайдеггер, *Бахтин ММ.* Указ. соч. С. 61.

129

композиция

Посмотрим теперь, как поэтика собирания жизненного действия в законченное целое реализуется трагическим поэтом в формах дра-матургической композиции. Как трагик скрешивает, сводит к одной точке пути жизненного пространства, уже предначертанные мифом? Как объемлет он времена и сосредоточивает в одном мгновении эпохи и пласты времен? Как словом, стягивает он божественный космос в обозримый космос сцены, на которой все божественные силы, содействовавшие и противодействовавшие поступкам, стоят, как хор, вокруг героя? Как стало быть, распределенные по разным местам, временам и ситуациям (а потому и не встречавшиеся, как день и ночь) действия и облики героя сводятся в этом сценическом космосе на очную ставку для сведения счетов и концов с концами? Как происходит встреча человека с самим собой, от которой герою нельзя уклониться в этом остановленном и насквозь прозрачном космосе? Короче, как трагический поэт композиционно организует событие, в котором человек замечает себя, приходит в себя и буквально сталкивается с собой в неразрешимой распре? Разбирая выше принципы аристотелевской "Поэтики" и неявно сопоставляя их с известными нам образцами трагической поэзии, мы подразумевали, вообще говоря, определенную, а именно софоклову, трагику, более того, именно трагику "Царя Эдипа", и впрямь едва ли не идеальную. Однако в дальнейшем я ограничусь почти исключительно разбором эсхилевских драм.

Эсхил — уроженец Элевсина, потомок старейшего рода евпатридов и элевсинских архонтов. По всей видимости, он был хорошо знаком с ритуалом элевсинских мистерий, во всяком случае существует предание, что он подвергался преследованиям за раскрытие в трагедиях неких тайн, известных только посвященным. Эсхил дважды, в 471 и 458 гг., по приглашению Гиерона I Сиракузского посещал Сицилию и умер там (в г. Гелы). По-видимому, живя в Сицилии, он был в общении с пифагорейцами. Цицерон передает мнение, согласно которому Эсхил ничуть не меньше пифагореец, чем поэт.

"Аутентичность этой традиции, — замечает Дж. Томсон, — богато подтверждена свидетельствами из его сохранившихся пьес". Пифагореизм рубежа VI—V вв. до н.э. прежде всего религиозная секта со своей теологией и космологией, с детально разработанным культом и системой очистительных обрядов.

Помимо этого, отмечают особое внимание Эсхила к архаическим пластам эллинской мифологии, близость его мира к миру гесиодо-

The Oresteia of Aeschylus / Ed. with an introd. and comment. by G. Thomson: Vol. I-II. Prague, 1966. Vol. I. P. 15. Дальнейшие сведения об Эсхиле см., напр.: *Dietrich P. Aeschylus // Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumwissenschaft.* Stuttgart, 1894. Bd. I. S. 1065-1084.

ізо

вой "Теогонии", причем все пройденные стадии теогонического процесса как бы вновь ставятся им под вопрос".

Все это насыщает трагедии Эсхила развернутыми и сложными, не всегда уловимыми метафорами, намеками, отсылками, образами, которые уходят корнями в разнородные мифы, весьма далекие от традиционной олимпийской героики, но складываются поэтом в однородную фактуру художественного произведения. Схема и символика канонического ритуала, событийная связь

традиционного мифа, как и теологемы новейших религиозных течений или неслыханное переосмысление мифического наследия, — все это берется поэтом как формы композиционной, драматической, поэтической техники, с помощью которой он создает не ритуал, не миф, не теологему, а театральное зрелище. Трагическая муза здесь формирующая "причина", а традиция — материя. Но трагическая поэзия, преобразующая миф, находит точку опоры в самом мифе. Уже отмечалось, что в космосе мифа существуют особые, "горячие" точки, в которых поэт и может посеять трагедию.

В этой связи я говорил о ритуалах инициации (посвящения) и Нового года. Между ними при всем функциональном различии существует глубокая связь, которая обнаруживается в том, что символика обоих ритуалов в важнейших чертах крайне близка. *Во-первых*, и в том и в другом случае переживают в самом деле "мертвую" точку — момент заканчивания, завершения полного круга жизни, момент смерти. *Во-вторых*, в этой точке весь космос мифа собирается, сосредоточивается в "здесь и теперь". В этой точке встречаются не просто разные части мифического мира, а разные миры, разведенные по времени и пространству: мир живых и мир мертвых, верхний мир и нижний, прошлое и будущее — все собираются вместе, узнают, со-знают друг друга. *В-третьих*, это прохождение через смерть — не только посвящаемого человека, но и всего возобновляемого мира — обусловлено неким решающим деянием, которое лежит в основе космического порядка: решение загадок, жертвоприношение, изгнание "козла отпущения"... Существует как бы дополнительность космоса, вобранного в бога, и бога, развернутого в космос. Это выражается, как правило, в мифологеме жертвоприношения жреца (бога или его воплощения, царя). *В-четвертых*, как ритуал Нового года, так и ритуал посвящения суть прежде всего ритуалы очищения, — очищения космоса, полиса и человека. Существует определенная связь между мотивом изгнания Эдипа из Фив и афинским ритуалом очищения города на празднике Фаргелий. Ж.-П. Вернан приводит множество свидетельств, подтверждающих эту связь и делающих очевидным, что Софокл в "Эдипе-царе" воспользовался именно этой ритуальной схемой очищения полиса и космоса путем изгнания (или убийства) "ти-

*Solmsen F. Hesiod and Aeschylus. Ithaca, 1949.*

131

"тирана", объединившего в себе божественнейшее и позорнейшее<sup>13</sup>. Нет сомнения, что ритуал для трагического поэта — кладезь композиционных схем. Здесь все уже как бы подготовлено, остается лишь вдруг задержаться вниманием на каком-нибудь этапе, остановиться, присмотреться, задуматься... и вот мистериальные "проходы", "нисхождения", "восхождения", "агоны" обрисовывают сценические пролог, завязку, перипетию, узнавание, катарсис. Трагедия, замечали мы, берет предметом своего подражания не само действие, а как раз момент его заканчивания, завершения — единственный момент, придающий случившемуся окончательный смысл свершившегося, время созревания и исполнения сроков, это момент трагедии, которому она не дает миновать, пройти, который она останавливает и раскрывает в театральном зрелище.

Таков смысл центрального события трагедии — перипетии, поворота к противоположному. Это — "эпистрофа", возвращение, оборачивание назад, к началу, свертывание прямолинейного пути достижения цели (счастья) в круг осуществления жизни, которая предстает здесь и сейчас вся целиком, сосредоточенная в одном событии или поступке.

Потому-то она и может быть здесь увидена в целом, опознана, узнана. В момент заканчивания, поворота к противоположному, к началу вся энергия героического *действия* оборачивается энергией *узнавания*, дознавания, расследования, припоминания, осмысления. Когда Фивы под властью Эдипа постигает космическая катастрофа и дельфийский оракул указывает ее причину в том, что убийство Лая осталось безнаказанным, Эдип начинает свое следствие. "Я сам явлю все с самого начала (ἐξ ὑπαρχῆς αὐθις αὐτ' ἐγὼ φανώ), — говорит Эдип, не замечая роковой двусмыслицы этого "я сам явлю", — ибо достойно Феба и тебя, — обращается он к хору, — чтобы вернуться (ἐπιστροφήν) к тому мертвецу" (OT, с. 132 ел.). Так начинается "действие" трагедии, и все оно заключается в расследовании, суде и казни Эдипом самого себя.

Так или иначе, едва ли не каждая трагедия строится вокруг возвращения туда, где начались заканчивающиеся сейчас события. "Действие" "Персов" — это *ожидание* вестей о судьбе персидского войска, ушедшего в Элладу, *узнавание* о его гибели, урок, извлекаемый из свершившегося тенью Дария, *возвращение* Ксеркса и коммос. Трилогия о Данаидах начинается возвращением потомков Ио, "аргосской телки", туда, где началась вся история, к родному Аргосу. "Орестея" начинается возвращением Агамемнона домой из-под стен разрушенной Трои, заканчиванием десятилетнего "действия". Орест возвращается в Аргос, "чтобы покончить (буквально "увенчать", положить ключевой камень. — АА.) с проклятием дома (ἀτς τάβδε θριγώσων φίλοι)" (Ag., с. 1283).

---

<sup>13</sup> *Vemant J.-P., Vidal-Naquet P. Op. cit. P. 117-126. 132*

Внимание трагического поэта приковано к ключевому моменту возвращения, потому что здесь действие останавливается и его энергия переключается в иное измерение.

Сосредоточиваясь на этом моменте, трагедия захватывает героя на смысловой границе его жизни и движется вглубь.

Это движение в особенности наглядно у Эсхила. Хор независимо от того, участвует ли он в действии наравне с героем, как, например, в "Молящих", или же подчеркнута беспомощен, как в "Агамемноне", в лирических "стояниях" — стасимах — движется вглубь. Он погружает переживаемое героем событие в контекст мифа, причем мифа странного, переосмысляемого трагически встревоженной памятью. Парод и первые три стасима "Агамемнона" обременяют героя невероятным грузом исторического и космического смысла. Судьба человеческой истории и проблема божественной справедливости фокусируются в трагической судьбе Атрида.

Не забудем, что в греческом театре зрители не меньше, чем автор, заранее знают не только сюжетное содержание представляемого мифа, но и многочисленные его толкования у других поэтов, и трагиков в том числе. Зритель обладает божественной полнотой знания событий; вовсе не неожиданный поворот сюжета или странная развязка занимают его. Внимание зрителя приковывает нечто в складе событий, что оказывается вечно новым и вечно важным, некое откровение, в котором приключение жизни предстает в новом, смертельно значимом свете. Решающий, судьбоносный момент, как правило затерянный в неразберихе жизненных обстоятельств, схватывается трагическим поэтом с помощью мифа, уже организовавшего и оформившего жизнь в нужном направлении. Этот момент останавливается и разворачивается на сцене как момент, обладающий смысловой глубиной. В трагическом зрелище этот момент, этот странный момент уже не просто минует вместе с другими минутами жизни — наоборот: все предшествующее осмысливается им и оказывается лишь подготовкой к нему, а все последующее — "механическим" следствием решения

и поступка, преодолевающих — на свой страх и риск — трагическую "амеханию".

По горизонтали жизненного действия зритель доходит до точки, в которой привычное движение мира останавливается, и открывается некое вертикальное измерение. Это и есть ситуация *трагической апории* (непроходимого места). Чтобы отметить несколько характерных черт подобной апории, разберем эпизод, далеко не центральный и все же весьма показательный для описания трагической ситуации. Я имею в виду так называемое "Размышление Пеласга" в "Молящих" Эсхила<sup>14</sup>.

В разборе этого эпизода я опираюсь на ст.: *Ярхо ВН. Размышление и Решение Пеласга в трагедии Эсхила "Молящие" // Вопросы античной*

133

Пятьдесят дочерей Даная, потомка аргивянки Ио, припали к алтарям Аргоса с просьбой защитить их от преследования сыновей Египта их двоюродных братьев, которые хотят насильно взять их в жены. Когда царь Аргоса Пеласг уясняет, что Данаиды вполне могут претендовать на защиту Зевса-Хикесиоса, покровителя молящих об убежище, он оказывается в затруднительном положении. Ведь принять девушек под защиту города — значит подвергнуть город прямой опасности войны с Египтиадами. "Невозможность действовать (амехания) и страх овладели мною, — восклицает Пеласг. — Действовать или же не действовать и предоставить выбор случаю?" Амехания ~ традиционный мотив лирической поэзии — в трагедии приобретает особую, не свойственную лирике напряженность. Это невозможность действовать в условиях необходимости действовать. Она возникает не от сознания "расстроенности" мира, а в ясном противостоянии и противоборстве *равно мощных нравно правых* сил или нужд. Амехания развертывается в *трагическое стояние*, в такое движение решающей мысли, которое не приводит к решению, а расширяет и углубляет осознание "неудобопроходимости", апорийности ситуации. Хор Данаид в ответ на недоуменный вопрос Пеласга продолжает нагнетать напряженность. "Взгляни наверх, — говорят они Пеласгу, — на того, кто оттуда наблюдает за нами, на охранителя многострадальных смертных, обращающихся к своим близким и не получающих той справедливости, которую закон обязывает воздать им..." (с. 381-384). Но и теперь Пеласг не в состоянии принять решение. Хор продолжает: "Зевс, единокровный нам обоим, наблюдает за нашим спором, — Зевс, отвечающий беспристрастно каждому свое, наделяющий поровну — неправых бедами, божьими дарами — поступающих по закону. Если все так уравновешено, что ж ты колеблешься, что смущает тебя и мешает поступить справедливо со мною?" (с. 402-407). Но перед взором Пеласга другие весы, на чашах которых уравновешены беда и беда. "Для спасения, — говорит он, — нужно теперь глубокое размышление; зоркий, трезвый глаз должен, подобно ныряльщику, нырнуть в глубину, чтобы не навлечь беды на город, чтобы и для меня самого все кончилось благополучно... Не кажется ли тебе, — обращается он к хору, — что для спасения необходимо раздумье?" "Думай... — отвечает хор,.. но знай, что, какое бы решение ты ни принял, твои дети и твой дом выплатят равную мзду" (с. 418, 433-437). Очередной круг размышлений вновь не приводит Пеласга к решению: "Я все это обдумал. Вот ведь в какую теснину меня занесло! Совершенно необходимо взять на себя большую борьбу с одними или другими. Корабль мой пригвожден к месту, как бы удерживаемый канатами; нет исхода, который не причинил бы муки..." (с\* 438-442). И — после угрозы беглянок повеситься на статуях богов — Пеласг окончательно зажат между невозможностью действовать и невозможно-

литературы и классической филологии. М., 1966, С. 99-108. 134  
ностью не действовать. "Увы! Отовсюду неодолимые трудности. Множество бед обрушивается на меня, как поток. Я заброшен в бездонное, непроходимое море злосчастий, и нет убежища от бед" (с. 467-471).

Так снова и снова Пеласг проходит заколдованный круг, он не решает задачу, а уясняет ее неразрешимость, апорийность. Данаиды останавливают ход мысли Пеласга, привычно встроенной в жизнь полиса. Они противопоставляют ему не менее актуальный и правый мир рода. Эти два мира стоят в ситуации выбора, и у Пеласга нет никакого третьего мира, третьей нормы, чтобы, руководствуясь ею, сделать выбор. Он *сам* должен принять решение, положить свое решение в основу миропорядка. "Весы Зевса в "Илиаде", — замечает В.Н. Ярхо, — служат для того, чтобы узнать уже готовое решение судьбы. В "Молящих" весы должен вывести из равновесия не заранее определенный жребий смертного, а его собственное решение"".

*Трагическая амехания* это ситуация, в которой космос и миф перестают нести или вести героя и сами подлежат судьбоносному и космосозидательному решению героя. Если противостоят друг другу правда и неправда, добро и зло, — пусть следовать правде оказывается смертельным — это несчастье, драма, но не трагедия. Трагедия же втягивает человека и его конечное решение в определение космической правды. Трагедия не психологична, а онтологична.

Отмечу еще один немаловажный момент, отчетливо очерченный в разбираемой сцене. Данаиды дважды напоминают Пеласгу о Зевсе-"епископе", свидетеле и блюстителе, который сверху наблюдает за происходящим. Для Данаид он, разумеется, совпадает с Зевсом-защитником и общим их предком. Но для Пеласга это напоминание не столь однозначно. Над ним еще и другой Зевс, Зевс-градозащитник, не совпадающий с Зевсом Данаид во всем, кроме того что и он "епископ". В результате для Пеласга вся мощь Зевса вливается в *пристальность взора*, от которого ничто не может укрыться, перед которым все обнаружено, явлено, ничто не становится, а все стало. И под этим взором, в этом остановленном, ставшем и обнаруженном мире, точнее, двумирии Пеласгу надо решать...

Нет ничего удивительного, что это бытие перед всезрящим напоминает театр. Мы ведь и в самом деле в театре. Если трагедия подражает мифическому событию, то она уподобляет зрителя Зевсу. Когда боги стоят в ожидании человеческого решения, они тоже всего лишь зрители, а зрители в театре — всезрящи и всезнающие, как боги. И только такому зрению открыта трагическая апория. Зритель трагедии, мы помним, следит вовсе не за сюжетом, который ему насквозь известен, а за движением его к трагическому центру. Он

Там же. С. 77. См. также: Ярхо В.Н. Драматургия Эсхила и некоторые проблемы древнегреческой трагедии. М., 1978

135

следит за внутренней логикой "складывания событий" в нечто догматически необходимое и вместе с тем парадоксально неожиданное (Poet, 52a 1-5). Трагическая апория, амехания, остановка и недоумение приводят к узрению какой-то изначальной несходности, несоизмеримости э человеческой, космической и божественной природе. Погружаясь в эту апорию, героическая энергия действия превращается в энергию мысли, а точнее сказать, в энергию сознания. И именно в этой трудной работе мысли, сознавания уже реально соучаствует зритель.



Герой, попавший в ситуацию трагической амехании, как бы поворачивается, обращается к зрителям с вопросом. Зритель видит себя под взором героя и меняется с ним местами.

Театр и город взаимообратимы. Театр находится в городе, но весь город сходится в театр, чтобы научиться жизни перед зрителем, при свидетеле, перед лицом. Этот взор возможного свидетеля и судьбы, взор, под которым я не просто делаю что-то дурное или хорошее, а впервые могу предстать как герой, в эстетической завершенности тела, лица, судьбы — словом, в "кто", и есть взор сознания, от которого нельзя укрыться. Сознание — свидетель и судья — это зритель. Быть в сознании — значит быть на виду, на площади, на позоре... Пеласг принимает решение. Принимает решение и Агамемнон в Ав-лиде. Принимает решение и Этеокл в "Семеро против Фив". Перед нами три разных решения. Но каждое решение как таковое заключает в себе вину, ошибку, огрех. Пеласг, впрочем, сколько можно судить, хотя и гибнет во второй части трилогии, не несет вины, ибо давление Данаид, их "хюбрис" и оказались решающими. Это — их вина. Решение Агамемнона — классический пример трагической "ха-мартиа" — ошибки-вины<sup>16</sup>. Решение Этеокла пронизано чувством роковой неизбежности, сознанием отцовского проклятия. Но каждый раз, какого бы качества ни было решение, прорывающее амеханию, им дело не кончается. Ситуация амехании возрождается вновь, чаще всего так, что решимость получает возмездие в противодействии, и в последней части трагической трилогии изначальная амехания развертывается вновь как неизбывная *тяжба* и *распря* божественных сил, как тот "полемос", который, по слову Гераклита, общ всему существу, отец всего и царь.

Можно было бы думать, что у Эсхила распря эта находит себе окончательное и благополучное разрешение в божественном судебном разбирательстве. Мы еще рассмотрим сцену такого суда в "Евмени-дах". Допускают, что аналогичным судом завершалась и трилогия о Данаидах, и космически-божественная трагедия о Прометее<sup>17</sup>.

"Lloyd-Jones. H. The guilt of Agamemnon // Classical Quarterly. 1962. № 12. P. 187-199.

<sup>17</sup> Garvie A. Aeschylus "Supplikes", play and trilogy. Cambridge, 1969.

136

И шако такая бескомпромиссная трагедия, как "Семеро против Фив", • угорая представляет собой как раз заключительную часть трилогии, оказывает, что это далеко не так. Трагическая амехания представлена здесь во всей ее смертельной напряженности и неустраимости". Столкновение и противоборство двух правд и двух вин, Дике и Дике, Аоеса и Ареса (как по другому поводу говорит хор в "Хозфорах"), доведет<sup>3</sup>! здесь до чисто гераклитовской обнаженности. В центре (-того симметричной конструкции заключительного коммоса стоит ямебей, чередующиеся реплики сестер — Антигоны и Исмены, оплакивающих братьев — Этеокла и Полиника: "А. Сражен сразивший (яяювек; ελαίσας). И. Убивая, убит ты. А. Копьем убил. И. Копьем убит. А. Злодей (μελεόπωνος). И. Злосчастный (μελεοπα&ής)..." (с. 957-961). "А. Своим убит (προς φίλου εφθίσα). И. И своего убил (καί φίλον εκτανες)"... (с. 973-976). И завершается трагедия символическим жестом: одно полухорие вместе с Исменой уносит Этеокла, а другое вместе с Антигоной уносит Полиника.

Что же означает эта напряженная, убийственная амехания? Почему в ней можно видеть композиционный центр трагедии? Вначале было решение. Собственным соображением или истолкованием оракула человек — как Пеласг в разобранном эпизоде, как Этеокл в фиванской трагедии, как Агамемнон в Авлиде —

"впрягается в ярмо необходимости" (Аг., с. 217), вступает в союз с неким божеством, приводит в действие определенный миропорядок. Здесь важно не столько то, что боги сплетают из человеческих действий свою сеть, в которой запутывается человек, сколько, наоборот, именно "сопричастность, совиновность" человеческого решения и действия в вершении теокосмической жизни. Этос трагического героя соразмерен определенному миропорядку и воплощает его. Поэтому в трагическом конфликте ставится под вопрос не просто судьба героя, но и правомерность всего воплощаемого ею божественного космоса. Возвращение героя "к началу", на родину есть возвращение к событию начального решения. Оно очерчивает объем заканчиваемого сейчас действия, свершавшегося по добровольной необходимости. Герой, несущий в себе весь пройденный и пережитый мир, возвращается к точке начала, — точке, лежащей вне времени и пространства этого мира, на его границе, как порог, канун решения и конец свершения, — как конец и канун определенного мироустроющего закона.

Трагическая амехания знаменует точку выхода из мира, ситуацию радикального остракизма, которую трагедия осознает не как несчастный случай или результат злостной виновности, а как глубинную черту человеческого бытия: его несоизмеримость с собственным миром и "этосом" этого мира.

См.: *Иванов ВО* существе трагедии // Борозды и межи: Опыты эстетические и критические. М., 1916. С. 233-235. Специально см. с. 251.

137

Решаясь, герой разрешает для себя мир и входит в него, выходя из амехании. Трагическая перипетия возвращает героя к начальной точке, к *изначальному недоумению*. В этой точке — внепространственно-временном "здесь" и вневременном "теперь", — замыкающей космический круг действия, и коренится трагедия. Ее условный, эстетически изолированный сценический космос есть космос этой точки, которая и определяет трагическую композицию (со-положение, со-став) пространств и времен. Орхестра трагического театра — место возвращения к началу, к изначальному "стоянию" как бы вне космоса. "Место" трагической амехании непроходимо потому, что все пространство мира собрано сюда, стянуто к этому сказочному перекрестку, на котором каждый путь есть особый миропорядок. Здесь не путь определяет шаг, а шаг порождает путь. Трагедия стоит на этом перекрестке, там, где человек открывается как неместимый в мир, несовместимый и несоизмеримый с ним. Он осознает себя существом космически странным, почти чудовищем. На эту тему размышляет хор в первом стасиме "Антигоны" Софокла. Много "могучего" (буквально "чудовищного", "чудного"; стоящее здесь слово *δεινός* означает "страшный", "ужасный"; так, например, говорится о Харибде в "Одиссее" — 12, 260; см. также: II. 1.49, 10.254, 11.10, 20.56; Софокл, ОС. 141 и др. примеры в словаре Лиддл-Скотта (р. 374) — много могучего на свете, человек же всех могучей. Могуч Океан, могуча неутомимая древняя богиня Земля, по-своему могучи и хитры рыбы, птицы, звери, но человек их превосходит. Он бороздит моря и заставляет родить Землю, ловит птиц и зверей, заставляет служить себе лошадей и быков; он владеет речью, умеет защищаться от непогоды, знает лекарства. Но именно потому он может искусно проходить по всем путям в мире, что у него нет собственного пути, собственного места. Именно потому он может устраивать полис и учреждать законы, что он "аполис", т.е. не связан жестко с определенной формой общежития<sup>9</sup>

В точке "заканчивания действия" не только замыкаются пространства, но свертываются времена. На театральной орхестре странным образом совмещаются

космосы, т.е. то, что, по определению, не может быть совмещено ни в каком "месте" и ни в каком "времени".

В момент вершащего поворота, смыкания конца и начала, герой как бы сталкивается с самим собой и вступает в неразрешимую распрю с собственным прошлым, — в распрю, которая не позволяет прошедшему пройти и держит его в поле навеки прозревшего сознания.

"Здесь" и "теперь", в этом навеки непреходящем "теперь" все времена предстают в своем нетекучем, непреходящем виде, без будущего. Только сейчас жизнь вся целиком получит тот последний завершающий штрих, который наносит уже не совпадающее с ней сознание.

Я держусь здесь истолкования М. Хайдеггера. См.: *Heidegger M. Einführung in der Metaphysik. Tübingen, 1966. S. 112-126.*

138

Эпохальные "этосы" возрастов, деяния, формирующие образ мыслей, ц помыслы, складывающие натуру действующего, судьбоносные решения, — как самостоятельные персонажи выходят из логической дд^едовательности непрерывно текущего времени и собираются, встречаются друг с другом в одновременном "теперь", подобно хору, окружающему героя.

История, давно прошедшая и подробно рассказанная Гесиодом (о Про-метее), у Эсхила оказывается вовсе не прошедшей, продолжающейся, неизвестно чем могущей кончиться. Мир "прошлого", хтонический мир Эриний, Титанов, Прометея, выходит из своего времени и места в мифическом космосе, чтобы судиться с миром "настоящего", с "новыми" — на открытой площадке афинского ареопага или... театральной оркестры. Суд, решение — здесь и сейчас — определяют отнюдь не только судьбу подсудимого (скажем, Ореста), но и судьбу судеб<sup>20</sup>.

И в этом фундаментальнейший урок трагической эсхатологии: мир, порядок, законы, боги и судьбы — весь божественный космос существует на основании решающего действия и слова смертного. Трагедия лишь открывает в мире его онтологическое основание — загадочную амеханию, ждущую решения, изначальную и вековечную тяжбу. Лишь поскольку сущее стоит в этой тяжбе с собой, возможно в нем такое сущее, как человек — сознающий, мыслящий, водящий, свободный, ответственный, сосредоточивающий в себе или представляющий собой саму онтологическую неразрешенность, лежащую в основании сущего. В основе того, что со всей космической и даже божественной мощью бытия определяет человека и его сознание, трагически обострившееся зрение усмотрит свободную волю самого человека, его само-определение.

#### ДРАМАТУРГИЯ

Теперь попробуем рассмотреть важнейшие из упомянутых моментов, следуя разворачиванию действия в единственной полностью дошедшей до нас трилогии Эсхила — "Орестее". Составляющие ее трагедии — "Агамемнон", "Хоэфоры", "Евмениды" ~ дают представление о тройственном строении эсхилевского театра (если не считать сатирических драм, как правило заключающих трагическую трилогию)<sup>21</sup>.

Композиции времени в греческой трагедии посвящена специальная работа Жаклин де Ромийи (*Romilly J. de. Time in Greek tragedy. N.Y., 1968*). "Эсхил, — замечает автор, — объединяет в одно целое... наиболее отдаленное прошлое и будущее, которому еще только предстоит совершить-<sup>ся</sup>" (р. 73-74). См. также: *Die Bauformen der griechischen Tragödie / Hrsg. von W. Jeus. München, 1971*. Коренную

связь древнего "суда" и театрального "зрелища" обстоятельно показала О.М. Фрейденберг. См.: *Фрейдтберг О.М.* Миф и литература древности, М., 1978. С. 161-162.

"...Эсхил усовершенствовал, а может быть, и создал впервые трилогиче-

139

"Троичное" строение трагедии — общий принцип эсхилловской пи. этики независимо от того, разворачиваются ли собственно действия в промежутках между отдельными трагедиями или же, как в "Орестее" включены в драматическую *форму* самих трагедий. Трилогия пред.' ставляет собой три завершающих действия, три последних акта дод. гои истории. Действие, противодействие и сведение действующих сил на суд, призванный остановить вращение рокового колеса. Эсхилу существенна не относительная законченность одного оборота, не трагический эпизод, а именно завершение, исчерпание, решение или же предельное раскрытие трагического конфликта.

Первая часть трилогии — "Агамемнон" начинается возвращением Агамемнона после десятилетнего отсутствия на троянской войне в родной Аргос. Круг великого события начинает замыкаться. Клитем-нестра, Орест и суд афинских старцев должны положить в него последние звенья. Все должно проясниться и очиститься. Этот конец предвосхищен в самом начале. Наблюдатель, монолог которого открывает трагедию, сидя на крыше дворца, должен увидеть в ночи свет сигнального костра, который возвестит возвращение Агамемнона.

Это первое звено, связующее цепь времен. Свет, видимый им, симво-личен и многосмыслен. Он возвещает падение Трои и возвращение ахейцев, он же — искра с троянского пожара, занесенная ветром судеб в Аргос, сверх того, как зловеще намекает Клитемнестра, это зарница молнии, посланной Зевсом с Иды (с. 311), — молнии, которая осветит всю трагедию и все выведет на свет, наконец, это отблеск того света, который в конце трагедии ознаменует свершившееся очищение дома Атридов, второе рождение Ореста ("Он снова арго-сец" — Еum., с. 760) и триумф Афины.

За год своей службы наблюдатель стал чем-то вроде астролога, знающего сроки (с. 4-7). Свет костра, который он видит как восход новой звезды, означает: срок настал, срок раскрытия и завершения (см. с. 14). Поход в Трою и триумфальная победа еще не конец, завершающий конец наступает сейчас, в момент возвращения к началу. "Вот уже десять лет, — таковы первые слова парода, — вот уже десять лет как могучий противник Приама царь Манелай, а вместе с ним царь Агамемнон ушли из страны..." (с. 40-46). Так начинает хор втягивать прошлое в смысл предстоящего, напоминая отдаленную причину того, что произойдет сейчас.

В ожидании уже возвещенного зрителю возвращения Агамемнона из троянского похода в родной Аргос хор старцев вспоминает начало этого похода, вводит тему исходной вины-причины и тем самым делает предстоящее событие не только "трагическим" концом в истории Атрида, но именно "телейос", смысловым ее завершением.

Зевс-ксениос, защитник гостеприимцев, послал Атридов, как Эри-скую (тетралогическую) композицию" (RE.S. 1071). 140

ний, отомстить Парису за похищение Елены, чем возложил на данайцев и ахеян одинаковое бремя ожесточеннейшей войны. "Как бы дело ни обстояло теперь (vvv), оно движется к предназначенному завершению" (с. 67-68).

я большой лирической партии парода хор вспоминает событие, в котором божественная и человеческая воля сплели тот самый узел, что ныне грозит трагической развязкой. Греческому войску, собравшемуся перед отплытием к Малоазийскому побережью в Авлиде, было дано знамение, двойственное, как

всегда. Два орла-царя растерзали беременную крольчиху с приплодом. Прорицатель Кальхант увидел в этом доброе предзнаменование победы, но вместе с тем и зловещий знак гнева Артемиды, защитницы "молодняка" и, как известно из "Илиады", сторонницы троянцев. И в самом деле, ахейцам не дает отплыть встречный ветер, сокрушая корабли и изводя войско голодом и беспокойством. Кальхант возвещает страшную волю Артемиды: Ифигения, дочь Агамемнона и Клитемнестры, должна быть принесена в жертву. Так завязывается конфликт, только теперь раскрывающийся во всей его неслыханной глубине и запутанности.

По поводу этой завязки трагедии, изложенной к тому же с темнотой, редкой даже для Эсхила, исследователи пребывают поистине в трагическом недоумении<sup>22</sup>. Непонятно, почему Артемида противодействует походу, направленному волей Зевса, в чем причина ее гнева. Хор намекает, сверх того, что сопротивление Артемиды каким-то образом согласуется с волей того же Зевса. Далее, жертвоприношение Ифигении, которого требует Артемида и которое необходимо, чтобы выполнить волю Зевса, жертвоприношение, которое Агамемнон совершает в горе, тягостных раздумьях и как бы смиренном перед волей богов, этот поступок как раз и описывается хором как тяжкое, безбожное, нечестивое преступление Агамемнона, как та самая "ха-мартиа"-ошибка, которую ныне предстоит искупить Агамемнону.

Зевс ставит Агамемнона в ситуацию чисто трагической амехании. Услышав из уст Кальханта волю Артемиды, Агамемнон погружается в размышление: "Тяжкая пагуба — не послушаться; тяжкая пагуба и зарубить свое дитя, украшение дома, запятнав отцовские руки потоками девической крови, пролитой на алтаре. Как же избежать бедствий?!" (с. 206-210). Именно это, а не хитросплетение судеб само по себе интересует трагического поэта и зрителей: как человек решает, толкует оракулы и знамения, приводит в действие божественную волю, что с ним при этом происходит и как он "впрягается в ярмо необходимости" (*ἀνάγκας ἐδὴ λέλαδνον* — с. 218).

Д. Пейдж в своем предисловии к изданию трагедии устраивает поэту в этой связи форменный допрос. См.: *Aeschylus Agamemnon* / Ed. J. Dennison, D. Page. Oxford, 1957. См. также: *The Oresteia of Aeschylus*. Vol. II. P. 22; *Uoyd-Jones H.* Op. cit. P. 189

141

Во взвинченном до предела напряжении Агамемнон (в рассказе хд. ра) переходит от мучительного переживания амехании к решению "Когда он надел ярмо необходимости и ветер его умысла (*φρένο-πνέων*) изменил направление, став нечестивым, нечистым, безбожным, в этот момент (*τόθεν*) его ум изменился так, что он стал на все способным, ибо смертных делает дерзкими злосчастное ослепление дающее постыдные советы, источник всех бед" (с. 218-223).

Решившись принести в жертву Ифигению, Агамемнон преступил амеханию собственной сознательной волей, он — поступил, сам ступил шаг по пути, который отныне втянет его в себя, станет необходимым. Очень примечательно, однако, что необходимость эта понята хором вовсе не как внешняя обреченность после принятого решения, а как внутреннее переустройство всего этоса Агамемнона в результате принятия решения.

Решением зарезать собственную дочь Агамемнон исполняет божественную волю, пусть к ней и примешивается доля своекорыстия". Но этим же решением Агамемнон изменяет свой этос, делает его способным на бесчинное разрушение

Трои с ее алтарями и храмами. И тем самым обрекает себя на то, к чему его заранее предназначили боги.

Так изменяется контекст возвращения. В счастливом окончании победоносного похода проступают черты иного конца, исполнения иных сроков. Буквально на следующей стопе хор мимоходом резко снижает тот героический пафос, с которым до сих пор говорилось о войне. "Он, — заключает хор свой рассказ об Агамемноне, — решился пожертвовать дочерью, чтобы содействовать войне, которая была предпринята из-за женщины" (с. 224-225).

В первом стасиме, после того как Клитемнестра сообщила старцам о победе Агамемнона, хор исподволь множит сомнения. С первых строк хор вводит зловещий образ роковой сети, которую Зевс и "милая ночь" набросили на Троию во исполнение приговора Зевса-ксениоса. Однако постепенно перспектива начинает смещаться. От Париса, преступившего закон гостеприимства, внимание хора смещается к Елене-"многомужнице", затем к домам Эллады, пославшим воинов на войну за чужую жену и получившим в обмен от Ареса урны с пеплом. "И глухо злость на Атридов зреет" (с. 450), подымается ропот в народе. Когда в заключительной строфе хор пророчит возмездие от Эриний тому, кто вкусил счастья не по заслугам, перед нами иной, тревожный оборот троянского триумфа, и этот намеченный хором перелом, первый, подготовительный перелом, разражается во втором эпизоде, когда вестник рассказывает об уничтожении алтарей и храмов Трои и о гибели греческих кораблей при возвращении. У вестника две партии; прямая и обратная. Как в пер-

<sup>23</sup> *Otis β. Cosmos and tragedy: An essay on the meaning of Aeschylus. Chapel №11, 1981. P. 17.*

142

м восклицании наблюдателя радость смешана с тайной тревогой, так и в словах вестника ликующее возвещение победы сменяется "пеаном Эриниям", радость смешана с дурными вестями (с. 648).

второй стасим сосредоточивает всю двусмысленность, все трагическое оборотничество события в роковой двусмысленности имени Елены, принесшей одинаковую беду дому Приама и дому Атридов. Стасим завершается впервые вводимой темой "черного демона" мести, живущего в доме, где "старая Хюбрис любит рождать в дурных людях рано или поздно в предназначенный час юную Хюбрис" (с. 763-771).

Сразу же следует эпизоду третий, въезд Агамемнона во всей его "хюбрис", нарочито усугубленной Клитемнестрой, которая расстелила от дворца к колеснице пурпурный ковер.

Этот пурпурный ковер означает многое, но прежде всего остановку времени, воцарение на сцене божественного времени, времени Зевса-вершителя, которого призывает Клитемнестра, уводя Агамемнона на заклятие<sup>24</sup>. Третий стасим хора пронизан дурными предчувствиями. Он вновь вспоминает тему Авлиды и мотив Эриний. Клитемнестра возвращается и приглашает войти во дворец Кассандру. Метафоры ее речи приглашают Кассандру как бы принять участие в мистериальном жертвоприношении (с. 1038, 1056— 1057)<sup>25</sup>.

Явление Кассандры — и драматический, и смысловой центр этой трагедии. Если до сих пор лирическая память хора поместила предстоящее событие в контекст, во-первых, жертвоприношения в Авлиде и, во-вторых, троянской войны в целом, Кассандра впервые расширяет его и вводит совершенно новую тему. Уже не десятилетие троянской войны объемлет событие, заканчивающееся сейчас, а мифическую даль рода Танталидов (с. 1095-1097).

"Еще до того, как Клитемнестра, — пишет Б. Отис, — появляется на фоне двух тел, прошлое уже подытожено, будущее стало видимым, открылась настоящая проблема трагедии и вместе с тем путь ее решения. Убийство получает решающее значение, потому что оно происходит в решающий момент времени, в момент, который остановлен Кассандрой, пока смысл его не становится ясным. Эпизод с Кассандрой — кульминация трагедии, эта сцена усиливает и усугубляет напряжение до почти невыносимой интенсивности"<sup>21</sup>. И вместе с тем открывается, что главное событие трагедии не убийство Агамемнона, а изменение смыслового горизонта, открытие в строе событий Другого конфликта, другого миропорядка.

"Когда Агамемнон ступает на красный ковер, постеленный ему Клитемнестрой, — замечает Ж.-П. Вернан, — на сцене воцаряется время богов, оно дает себя видеть в человеческом времени" (*Verneint u.-P, Vidal-NaquetP. Op. cit. P. 40; RomülyJ. de. Op. cit.*). "The Oresteia of Aeschylus. Vol. II. P. 86-87. "Orts β. Op. cit. P. 40.

143

"Смотрите и свидетельствуйте, — обращается Кассандра к хору, — как, точно идя по следу, я учуяла след древле свершенных злых дед" Эринии, поселившиеся в этом доме, — "они поют песнь об изначальном злодеянии — *πρόταρχον άτην*" (с. 1192), о древнем грехе совершенном в доме (с. 1197).

Она видит кровь детей Фиеста, сеть, набрасываемую на Атрида, собственную смерть, будущую месть Ореста — буйство Эринии, засевших в доме. Центр тяжести смещается. Уже не "патематика" (научение через страдания — *πάθει μάθος* — с. 177) Олимпийцев, а неизбывное родовое проклятие вершит судьбу Агамемнона. Это раздвоение осознается хором в четвертом стасиме и повергает его в предельную амеханию, Не троянская война и не Елена — причина гибели Агамемнона. Демон мести рода Танталидов "не велит, чтоб утихла в сердцах жажда крови" (с. 1478-1479).

Клитемнестра клянется "справедливой мздой, взысканной за мое дитя Ате и Эриниям, которым я принесла в жертву этого человека" (с. 1432-1434). И вообще не она, Клитемнестра, убила Агамемнона, а, приняв образ женщины, древний злой гений-аластор (мститель) Ат-ридов (с. 1500-1503). Перед хором обрисовываются две необходимости, две правды-дикое, два трагических конфликта. Троянский поход, связанный с волей Олимпийцев и решением Агамемнона, впрягшегося в эту необходимость. Но тот же поступок Агамемнона составляет звено другой необходимости, родового проклятия, в ярмо которого впрягается теперь Клитемнестра. Это переключение из одного мира в другой и составляет действие трагедии, героем которой оказывается вовсе не Агамемнон, а Клитемнестра. Перед этой двойной правдой, сознавая к тому же, что единый Зевс — причина и виновник всего, ибо все у смертных делается и вершится через Зевса<sup>27</sup>, хор останавливается в замешательстве и недоумении. Мы стоим в центре трагической аме-хании (*άμηχανώ φροντίδας στερηθείς* — с. 1530). "Кто виноват, невозможно решить (*δύσμαχα δ'εσθι κρίναι*). Убит убийца, ловец изловлен... Кто же вырвет семя беды из дома!" (с. 1561— 1565).

Здесь, в конце "Агамемнона", зритель впервые попадает в раскол миропорядков Эринии — Клитемнестры, с одной стороны, и Агамемнона — Олимпийцев — с другой.

Клитемнестра, разумеется, не просто воплощение Аластора, она имеет свою корысть, подобно тому как и Агамемнон в Авлиде, исполняя явную волю Артемиды, вмешивал в нее тайно собственное желание, которое, впрочем, совпадало, как кажется, с волей Зевса... Так плотно сплетаются нити вины,

справедливого возмездия, тайного замысла бога и родового проклятия. Но здесь у сейчас наступает срок всему раскрыться, разделиться, определиться и сойтись на ре-

*Lloyd-Jones H. Zeus in Aeschylus // Journal of Hellenic Studies. 1956. Vol. LXXVI. P. 55-67*

144

решающий суд. Теперь все должно выйти на свет, прийти в себя, об-пести собственный голос, собственное лицо перед лицом другого.

2 первых слов хор трагедии направляет наше внимание к некоей изначальной амехании, лежащей в смысловом средоточии последующих событий. Теперь мы возвращаемся к ней в предельном недоумении. трагическая амехания предельна, когда кажется, будто сам космос — как раз в момент явления своей окончательной правды — выходит из *строя*. Тогда все перестает свершаться само собой, разуметься само собой... В этом и состоит основное открытие, приводящее хор "Агамемнона" (и зрителей трагедии вместе с ним) в трагическое недоумение. Заключительная амехания хора означает нечто гораздо большее, чем недоумение здравого ума перед загадочностью Зевса, Дике и человеческих судеб. Амехания связана здесь с глубинным столкновением времен и миров. В срок исполнения прошлого, о котором вспоминает хор в пародии и первых трех стасимах, врывается другой "кайрос", срок исполнения другого времени, о котором говорит Кассандра. И с той надвременной вершины, на которую Кассандра возводит сознание, видится не только прошлое, но и будущее. Убийство Агамемнона освещает одной вспышкой эти не только несовместимые, но и враждебные время-и миропорядки. Заключительный ком-мос осознает эту тотальную конфронтацию. Причем человек не исчезает на фоне этой теомехии. Напротив, смысл и космическое значение его действия небывало углубляются. Вторая часть трилогии, "Хоэфоры" ("Мироносицы", приносящие возлияния в честь умерших), как отмечают исследователи, построена контрапунктически по отношению к "Агамемнону"<sup>28</sup>. Начинаясь с молитвы Олимпийцам, с видения света, крика радости, действие "Агамемнона" движется вниз во тьму, которая постепенно сгущается;

растет одновременно двусмысленность, тревожная запутанность воспоминаний, мотивов, предзнаменований; плотная сеть лицемерия, хитрости, коварства окутывает героев и разом разрывается словами Клитемнестры, выходящей из дворца после убийства: "Я прежде много сказала такого, чего требовала минута, теперь же не устыжусь сказать противоположное" (с. 1372-1373). Заканчивается трагедия торжеством Эриний, но не как блюстителей зевсовой правды и пер-сонажей в общем божественном космосе, а как олицетворения своей собственной правды, своего особого миропорядка. Хор и зритель оставлены перед лицом загадочной двойственности Дике.

"Хоэфоры" открываются молитвой вернувшегося в Аргос Ореста Гермесу подземному и траурной процессией троянских рабынь во главе с Электрой. "С тех пор как умер господин, — поет хор парода,

*Lesky A. Die Orestie des Aeschylus // Hermes. 1931. N 66. P. 190-214 (207-208);  
Lebeck A. The first stasimon of Aeschylus "Choephoroi": Myth and mirror image //  
Classical philology. 1967. N 57. P. 182-185.*

145

— бессолнечный, ужасный смертным мрак окутал его дом" (с. 51 -53) Лицемерие или хитрость царицы, напуганной страшным сном и желающей умиловить



мертвого жертвой, сразу же разоблачаются и вместо умилоствления звучит мольба Электры к Гермесу, подземным божествам и самой Земле о мести и мстителе. С появлением Ореста действие движется вверх, к свету. Если Агамемнон был убит с помощью ухищрений и махинаций, теперь в ту же самую сеть хитростей должны попасться Клитемнестра и Эгисф (с. 556-587). Хор называет это "нековарным коварством" (ἀδόλοι δόλοισ — с. 955).

Итак, появление Ореста и его узнавание, казалось бы, и есть перипетия: настроение хора и само течение событий меняются на противоположные. Перелом этот как бы скрепляет две части трагедии. Теперь последнее — праведное — убийство, и после длинных и мучительных блужданий во мраке душа, следуя путем, предуказанным схемой ритуала, должна выйти из царства мертвых на свет, возрожденная и очищенная. Но место или порог, который проходит ритуал, оказывается непроходимым для трагедии.

"Агамемнон" завершился разверзшейся теокосмической пропастью, неразрешимой загадкой, погрузившей хор в амеханию. Дальнейшее только углубляет и предельно заостряет эту неустранимую и неразрешимую загадочность, лежащую в истоках бытия. Трагедия есть не что иное, как стояние над пропастью, которую проходит ритуальное шествие. Ее уроки извлекаются оттуда. Все, что в космосе движется друг за другом, все существа, образующие роковой круг возмещения-возмездия и по предопределению не встречающиеся друг с другом, как день с ночью, вся эта цепь, связывающая сущее в мир (миф), распадается: все предстают друг другу, сойдясь в одном месте на суд. Все договоры между Зевсом и Аидом лишаются силы, и тяжба за душу-Персефону остается нерешенной.

"Агамемнон" в самом деле контрапунктически связан с "Хоэфорами", но связывает их не ритуальная схема (вниз-вверх), а одно и то же *трагическое открытие*. Если в первой части за преступной неправдой Клитемнестры открывается вдруг страшная правда дома Атридов и глубже, странное противостояние и даже раздвоенность божественных велений, то "Хоэфоры" подводят нас к той же бездне путем, с которого уже нельзя свернуть. Тема мести, оправданной, так сказать, безупречной мести, не замутненной ни тенью сомнения, определяет всю "лирику" этой трагедии. Открытие подготавливается иной, подспудной, еле слышной поначалу темой, ее единственный голос — это голос Ореста. В "Агамемноне" тревожные подозрения сразу омрачают радость вести о возвращении, и трагическое открытие. Разражается как кульминация последовательно нагнетавшегося напряжения. В "Хоэфорах" только непропорциональная замедленность действия дает сперва знать о том перевороте, который совершится в конце, разрушая все риту-

146

тные предвосхищения хора и резко вдвигая Ореста в центр трагического раскола. Орест не стоит у пропасти, она раскрывается в нем. Он поле битвы божественных сил.

Орест (как и Эдип Софокла) — особый, чисто трагический герой, чисто трагический именно потому, что в нем и им весь *драматизм, евоического действия превращается в трагизм обнаженного сознания*. Мощный характер Клитемнестры, тень которого простирается на всю трилогию, безусловно делает ее центральным *драматическим* героем трагедии, но смысловая композиция "Орестей" с той же непреложностью сосредоточивает в Оресте собственно трагический пафос, пафос сознания. Мы видели уже в эпизоде с Пеласгом из "Молящих", сколь далека трагическая амехания от простой растерянности, беспомощности и нерешительности, сколь насыщена она энергией возможного действия. Только предельное напряжение сил, равно мощно сталкивающихся в

груды героя, может высечь ту молнию сознания, при вспышке которой внезапно и на мгновение открывается, сколь глубоко коренятся эти силы и каков их осмысленный облик. Орест, едва ли не теряющийся в тени своей матери, гонимый, послушный, безмолвный подсудимый на суде богов, — именно Орест объемлет собой трагедию, в нем и с ним она разыгрывается.

Но присмотримся внимательней к тому, как Эсхил вводит нас в эпицентр трагедии.

Для Электры и хора азиатских рабынь Орест — на протяжении всего действия — долгожданный и справедливый мститель, признанный возродить к жизни славу отца, разрушенный дом и униженный город. После сцены узнавания хор уверенно запекает "трижды древнее слово Дике": "Убийство должно быть оплачено убийством, содеявшему надлежит претерпеть" (с. 312-315). Но что же сам Орест?.. Как камешек потоком, он постоянно увлекается мелодией хора и в дуэте с Электрой прочно входит в его строй. Его молитвы, плач и возмущение вплетены в общую песнь. И однако голос его едва заметными тонами отличен от других. Он сам, и довольно подробно, объясняет, что им движет. В первую очередь приказ Локсия. В 30 стихах описывает он ужасы, которые грозят, по словам Аполлона, тому, кто не отомстит за бесчестно убитого отца. "И что же, — странно вопрошает он в заключение, — я не должен доверять таким прорицаниям?" "Впрочем, — заключает он, — даже если бы я им и не доверял, дело должно быть сделано. Ведь многие побуждения слились здесь в одно: повеление бога, большое несчастье отца и грызущая нужда" (с. 297-300). Побуждения, как видим, вполне основательные и даже с тенью своекорыстия. Но с самого начала сознавая всю роковую необходимость убийства, Орест сознает и его не менее роковую губительность. "Увы! О вла-Дыки мертвых, многомощные Проклятья погубленных, взгляните на

147

остатки дома Атридов в их безвыходном (ἀμυχάνως) бедствии..." (с. 405-409). При всей страсти, с какой Электра и хор устремлены к действию, при непрерывно нагнетаемом напряжении Орест ощущает в себе трагическую амеханию. Эта амехания напоминает и "размышление Пеласага", и мрачный пафос Этеокла, и растерянность Агамемнона в Авлиде, но силой отчаяния и какой-то интимной проникновенностью превосходит их.

Между тем поступь вступительного коммоса все глубже и глубже втягивает Ореста в ритм мести, задаваемый хором.

Начиная молитвой отцу под землей и сокрушением о его позорной смерти, песнь — под постоянный припев о "древнем законе — кровь за кровь" — вопиет к хтоническим силам и праву мертвых. Этот основной мотив сплетен с оплакиванием участи Электры при дворе и с проклятиями матери-мужеубийце. Орест, которому впервые, по существу, открылась вся мера обесчещенности отца, восклицает (точнее, вопрошает — вопросительная форма его реплики исчезла в переводах и А.И. Пиотровского, и С. Апта): "Неужели она не заплатит за бесчестие отца — по воле богов и по воле моих рук (т.е. по моей с богами единодушной воле. — АА)?" Но заканчивает это восклицание Орест странной для справедливого мстителя фразой: "Убив ее, и сам потом погибну!" (с. 435-438). А чуть ниже (с. 461), когда Электра и хор добавляют к жуткой картине смерти Агамемнона еще несколько штрихов и ободряют Ореста, взывая к его гневу, следует эта удивительная, уже упоминавшаяся мной реплика: "Арес столкнется с Аресом, Дике — с Дике". Этим, однако, коммос не кончается. Вновь и вновь призывая богов преисподней, царицу мертвых Персефону, самого Агамемнона, хор обращается наконец к Оресту: "...поскольку ты решился действовать (καθ' ὄρθωσαι φρένι — выпрямил, направил, устремил свой умысел к действию. —

АА.), — пришла пора действовать" (с. 512-513). "Εσθαι! — отвечает Орест. — Так будет! Но... скажите мне, зачем послала вас мать на могилу?" В мыслях Ореста еще не исчерпаны вопросы. Его "кайрос" все еще не наступил.

Хор рассказывает Оресту о сновидении Клитемнестры: она кормила грудью рожденную ею же змею, и сгусток крови вышел вместе с молоком. Орест мгновенно разгадывает сон: это я, обернувшись змеей, убью ее (с. 549-550). Тут мифическая метафорика впервые приоткрывает смысл раскола, исподволь мучающего Ореста, заставляющего его странно сомневаться, задавать ненужные вопросы, с непонятной обреченностью думать о собственной, едва ли не самовольной гибели. Решившись, устремив умысел и волю к действию, он должен изменить свой этос, превратиться в мстителя. Но в отличие от Агамемнона в Авлиде Орест при этом входит в скрещение двух противоборствовавших до сей поры сил, правд, миропорядков. Его волю к матереубийству образуют две разнородные воли: Олимпийцев, мстящих за бесчестную

148

смерть мужа-героя, и как будто смешавшихся теперь с ними хтони-ческих божеств, Эриний, мстящих за пролитие родственной крови. И эта внутренняя разнородность точно подчеркнута метафорой обращения Ореста в змею. Орест готов превратиться в змею, породу хто-ническую, мифически родственную матери, Клитемнестре. Между тем он уже воплощает собой иную породу и послан соприродными ей Олимпийцами.

В первом эпизоде едва узнавший Орест в объятиях плачущей Электры молится: О Зевс, о Зевс-владыка погляди на нас! Здесь пред тобой осиротевший выводок Орла-отца, задушенного кольцами Змеи коварной... (С. 246-248. Пер. С. Апта)

И вот перед нами два сцепленных внутренним несогласием ряда, сошедшиеся в Оресте: Зевс — орел — Агамемнон — орел — Орест Эриния — змея — Клитемнестра — змея — Орест (?).

Орест, как мы помним, пришел в Аргос по повелению Аполлона, горя об отце и страдая от собственной страннической нужды. Но плач и гнев женщин (вступительный коммос занимает около 300 стихов, т.е. почти треть трагедии) вовлекают его в иную стихию, стихию кровной мести, в которой уже сам Агамемнон не столько герой, сколько мертвец, кровь, взывающая к отмщению. Магия коммоса обращает Ореста-орленка в Ореста-змееныша. В нем теперь впервые должны столкнуться лицом к лицу древнее и новое, ночь и день, мертвые и бессмертные, столкнуться здесь и сейчас, при свете дня, перед глазами зрителей, по поводу этого единственного поступка, как будто еще ничего не решено в мире...

Орест, заметили мы, — особый герой. Трагедия потому-то и сосредоточена в нем — а судьба Агамемнона и Клитемнестры только ступени, только патетические предпосылки, — что он *невинен*, внутренне невинен, иными словами, предельно *ответственен* и *сознателен*. Никакая скрытая (бессознательная) страсть не подталкивает его, как толкала она руку Агамемнона на жертвоприношении в Авлиде и руку Клитемнестры в роли Аластора дома Танталидов. Орест бескорыстен, в нем нет того надменного пренебрежения бытием другого ("хюбрис"), которое скрывает от человека, как он замешивает в свою праведную решимость тайную корысть. Именно поэтому только в нем, в связи с его действием трагический конфликт разверзается во всей его глубине и неустранимости. Здесь и теперь открывается, сколь неразрешимо равномошны сталкивающиеся Дике-Правды и Аресы-Страхи: правда отца и правда матери, страх перед Аполлоном и перед Эриниями.

Орест бескорыстен в своем действии, и это должно быть ясным. Пе-Релом действия, в котором движущие им силы сталкиваются друг с

149

другом и тем самым приходят в сознание, подготавливается поэтому Эсхилом так, чтобы контраст был особо разительным.

Прежде всего из нашей памяти изглаживается вся сложная много-слойность и двусмысленность, открывшаяся в "Агамемноне". Хор рабынь не ведает о тяжком опыте, приобретенном хором аргосских старцев. В его траурных, а затем ликующих партиях нет и следа той подозрительности, тех сомнений и внезапных прозрений, которыми насыщена лирика "Агамемнона".

Первый эпизод заканчивается стасимом, в котором обличается преступность женской природы вообще, а события в доме Агамемнона осмыслены с ясной однозначностью.

Своекорыстная страсть Клитемнестры, ее связь с Эгисфом оказываются единственным мотивом ее преступления. Орест не совершает преступления, убивая мать, а лишь вершит справедливую казнь, смывая кровью позорную кровь, лежащую пятном на его доме. Во втором эпизод, напутствуя Ореста на убийство, хор поет: "Но ты действуй смело, когда придет час действовать. Когда она воскликнет, "Сын!", — громко крикни: "Отец!" — и соверши непорочное преступление (ἀνεπίμορφον αἶαν)" (с. 827-830). "Отец" здесь означает не только грозное напоминание об убитом. В лице Ореста перед Клитемнестрой сам восставший из гроба Агамемнон.

Круг замыкается, орел разрывает удушившую его змею, точнее...змея убивает породившую ее...змею (?). И вот действие, которое без помех, в разреженном пространстве чистой правоты, уже сметая с пути Эгисфа, стремительно неслось к цели, вдруг... Это "вдруг" — одна из вершин драматургического мастерства Эсхила. Вот они встретились, Орест и Клитемнестра. Меч, поразивший ничтожного сожителя, уже занесен над главной виновницей, и тут сквозь облик преступницы прорывается мать. "Постой, сыне! — восклицает Клитемнестра, разрывая рубаху на груди. — Постыдись, дитя, этой груди, на которой так часто, дремля, ты сосал беззубым ртом молоко, хорошо питавшее тебя" (с. 896-898). И Орест останавливается, змееныш не может укубить змею, он не целиком совпадает с собой в своей решимости и все еще держит себя в поле сознания. Скрытая, но уже в первых словах помянутая им амехания мгновенной вспышкой охватывает его при виде материнской груди, и нужна уже другая сила, нужен он-другой, чтобы совершить то же дело, но в ином миропорядке, более, как увидим сложном, чем миропорядок кровной мести.

Орест-другой присутствует рядом. Это друг. Странная фигура Пи-лада, который молчит и ничего не делает на протяжении всей трагедии, за исключением этого решающего момента, когда Орест буквально должен не только отщепиться от самого себя, но и стать другим. При виде открытой материнской груди Орест отшатывается и обращается к Пилладу: "Пиллад, что делать? Постыдиться ли убивать мать, пощадить ли ее?" (с. 899). На что следует единственная реплика

150

пилад<sup>^</sup> "как же быть в таком "лу<sup>^</sup>е с прорицаниями Локсия, объявленными пифией? И с верностью клятве? Лучше уж иметь врагами всех людей, нежели богов" (с. 900-902).

Пилладу приходится напомнить о приказе Аполлона; он и сам как бы аполлонов ангел при Оресте или аполлоновской оборот его природы<sup>29</sup>, о котором вроде совсем забыли, а хор так и вовсе не знал. Это в последнюю секунду меняет все дело. Орест действует не обуянный Эриниями, а как посланец Аполлона,

сознательно исполняющий его волю. Он отказывается вершить дело домашнего демона и вращать круг родового проклятия. Он принимает сторону Олимпийцев. И тут же завязывается спор, который не только не решится убийством Клитемнестры, но развернется в третьей части трилогии судом богов. Решение Ореста не просто произвольное скатывание в одну сторону под действием внешнего толчка (его принадлежность к мужской линии — слабый мотив; в матереубийственной ярости Электра даст ему сто очков вперед). Решение это соответствует стремлению Ореста к *ответственному сознанию*. Истина же, которую он открывает на собственном опыте, а трагический театр развертывает перед гражданским собором, состоит в том, что *никакая клятвенная сила, никакая древность, мудрость и авторитетность закона не может быть гарантией его справедливости, что единственным ее условием может быть только открытая ответственность, способность "мудрости" отвечать за себя, дать о себе отчет, способность "мифа" открыться "логосом", облечься словом*. Решение это принимается Орестом потому, что только так он может вырваться из слепых обуяний — яростью ли гнева, паникой ли страха — в светлое поле сознания. "Он поступает так, как должно, — замечает Б. Отис, — но, поступая так, он не утверждает, что поступает хорошо, он не впрягается в ярмо необходимости. Он действует с открытыми глазами и бодрствующим сознанием"<sup>30</sup>.

Здесь важно именно неотожествление героя с движущей им силой. Воля Аполлона указана словом, а не овладевает Орестом изнутри. Она отстранена, присутствует рядом с Орестом, в виде другой, "цельной" природы Пилада. Странность ситуации и всего облика Ореста сказывается в том, что в момент своего рокового самоопределения, завершающего свершения своей судьбы, он остается еще чем-то незаметным, теряющимся, почти исчезающим на фоне судящих и определяющих его сил. Он потому не отождествляется нацело ни с одной из них (и остается еще чем-то), что становится местом их встречи, столкновения, взаимоопределяющего суда. Он — человеческий индивид — не может быть "третьим царством", но благодаря нему образуется это "третье" как царство *встречи* двух царств, миров, бытии. Мифокосмический го-

The Oresteia of Aeschylus. Vol. II. P. 176. Oтeβ.Oп.cit.P.79.

151

ризонт раскрывается в новом — онтологическом — измерении. Соответственно бытие человека начинает *определяться* "беседой д\тиц с самой собой" о том, *что значит быть*.

Орест действует в согласии с волей Аполлона, но не повинаясь его приказу от страха и не сливаясь в воле мести со своим отцом. То к чему (к кому) он взывает и на что полагается, хотя мифически и близко Фебу, но здесь является само по себе — свет и око Солнца Орест бескорыстен. Он хочет, чтобы все вышло на свет, обнаружилось и так оправдалось<sup>31</sup>.

Когда отворяются двери дворца и зрители видят тела Клитемнестры и Эгисфа, Орест выносит на всеобщее обозрение сеть (сеть коварств и преступлений), с помощью которой совершались убийства. Разверните ее, говорит он слугам, "чтобы видел ее отец, не мой отец, но тот, кто за всем здесь наблюдает (ο πάντ' ἐβουτέων τάδε), Гелиос, пусть он узнает все нечистые дела моей матери, чтобы некогда на суде выступить моим свидетелем в том, что я законно добивался ее моей собственной матери, смерти" (с. 984-989).

Орест уверен в законности своего деяния (с. 1027), но это уверенность открытого сознания, она крайне далека от самоуверенности его отца, жертвующего Ифигенией "в интересах дела", и от дерзкой радости матери, покончившей с

Агамемноном. Он знает, что будет суд, выяснение дела, которое еще не решено, и, чем оно кончится для него, неизвестно (с. 1021). Он не ссылается на приказ Аполлона и даже взывает не к Зевсу, который ведь тоже замешан в деле, а к другому отцу, беспристрастному оку-свету. Среди всех героев Орест — впервые — только Орест; ни тайная страсть, ни явный бог не движут им, они — лишь "мотивы", стоящие у порога его сознания. Он — в сознании, т.е. в себе, только в себе. Это значит — он готов отвечать за поступок, который признает своим. Он готов к недоброму для себя повороту дела, к осуждению и гибели. Это значит, далее, что он сознает трагическую неоднозначность своего поступка и оплакивает "дела, и наказание, и весь злосчастный род, и свою незавидную, запятнанную (ἔχων μιάσματα) победу" (с. 1016-1017). Убийство не изменило его природы, он продолжает слышать то, чего, как мы заметили, не слышит и не помнит хор: кровную правду матери, винящую его.

Быть в сознании, собственно, и значит быть, не сливаясь со своим бытием, не совпадать с собственным "я". Быть собой в полном, конечном счете, который предъявляется не столько моим поступкам, сколько моему бытию, возможно только в результате особого деяния, которым я завершаю себя в "я" и не совпадают с ним.

Греческая трагедия, вырастая из толщи и плоти мифа, открывает сознание со всей энергией глубинного онтологического парадокса.

---

Прометей, обращаясь к стихиям как свидетелям, также апеллирует к "всевидящему кругу Солнца" (των πανόπτου κύκλου ἡλιου — с. 91).

152

Она вдвойне поразительна для нас. Во-первых, нас озадачивает сам

себе парадокс сознания уже в той индивидуально-психологической форме, с которой мы исторически ближе знакомы. Но грече-гкая трагедия предельно озадачивает нас и тем, что этот парадокс, „окащий в основании индивидуальности, открывается ею как онтологический. Странность феномена сознания состоит в том, что в нем явствуется не нечто, принадлежащее миру, не нечто, сущее в себе и собою а именно *нетождественность сущего как сущего самому себе, различение сущего от себя в самой сути своего бытия.*

Удивительно, в самом деле, что прийти в сознание, в себя можно лишь усилием выхода из "я", хорошо мной (?) освоенного, обжитого, кровно сросшегося со мной, — мало того — усилием выхода из мира, обжитого и освоенного этим "я" в качестве своего, но существующего во всей его самобытности, от века данности и богом устроенности. Выйти из этого теплого "нутра" в чистое "вне", в "наружу", на подмости. Странно и трагично это обнаженное, со всех сторон открытое пред-стояние на вечном суде, в вечном бодрствовании, — мгновении, установленном молнией узнавания человеком своей онтологической странности: живя в мире, он не вмещается в него. Человек не имеет в мире "своего места", не защищен его заведенным порядком, его бытие не может быть гарантировано законом, которому оставалось бы только выучиться и подчиниться. Космическая и божественная педагогика формирует человека, но наставничество прекращается — и человек достигает настоящей зрелости, приходит в сознание. В этом месте, которое уже не будет пройдено, в эту минуту, которая уже не пройдет, все отступает от него: воли богов и космические махины судеб как бы ждут у порога его сознания, ждут его собственного решения, которое никакой бог не подскажет ему на ухо и которое приведет в действие все эти безмерно превосходящие его силы. Эсхил мастерски высвечивает это открытое, неустранимо-неуловимое мучительное сознание, противопоставляя бытие-в-сознании Ореста *сознанию хоровому*, замкнутому в определенном образе бытия, слитому с традиционно-

ритуальным видением и пониманием<sup>32</sup>. Именно в силу этой мудрой благоустроенности понимания хоровое сознание, как в "Агамемноне", так и теперь в "Мироносицах", оказывается не готовым к тому, что разверзлось перед ним, и охватывается амеханией. Плоскость однозначной правды раскалывается трагическим недоумением.

В ожидании решающего деяния Ореста, которое, по ритуально выверенной мысли хора, должно замкнуть роковую цепь убийств, он запекает что-то вроде пасхального лирического гимна, в схеме и мета-

<sup>32</sup> Отис (Otis V. Op. dt. P. 80) характеризует сознание хора в этой сцене как "простодушное", "прямолинейное" (single-minded).

153

форике которого явно просвечивает элевсинский образец<sup>33</sup>. Дед хора тяжкий путь испытаний закончен, дом Атридов очищен и может восстать из руин.

"Пой аллилуйю, возвышай в доме песнь освобождения от зла и раздора!" (с. 942-945). "Свет наконец виден, и я освободилась от жестокой узды, которая сковывала домочадцев. Воздвигнись, Дом! Слишком уж долго ты в прахе лежал! Но вот вскоре всевершающее время войдет в двери дома и вся грязь будет изгнана от его очага с помощью очищающих ритуалов (καθαρμοίσι), которые изгоняют все преступления..." (с. 961-978).

Когда хор увещевает испуганного дыханием приближающегося безумия Ореста и убеждает его в том, что он поступил достойно и освободил жителей Арго, сам Орест уже слышит, как в сердце его пляшет ужас под напев Эриний, и видит этих "собак мстящей матери", остающихся невидимыми для хора. Орест убегает, гонимый Эриниями, а хор припоминает три громовых удара, обрушившихся на дом: Фиест, Агамемнон и теперь третий — "спасительный или роковой?.." (с. 1071-1074).

В третьей части трилогии, "Евменидах", происходят события, но не действия. Мы оставили драматический мир подвигов и преступлений и входим в мир разбирательства, осмысления, в мир "логоса" и тем бесповоротнее втягиваемся мы в недоумение, углубляемся в вопрос, *движемся вглубь*.

Так трагедия, заканчивая действие, вместе с тем переводит его в новое — смысловое — измерение. Пространство этого измерения "проецируется" в плоскость действия *стоянием* космической амехании. Мир в со-стоянии трагически напряженной амехании не движется, не действует, не "функционирует", а сходится, собирается в со-знании. Мир, в котором происходит "действие" последней части трилогии, — мир-вне-мира. Здесь на первый взгляд не соблюдается единство места (народ и первый эпизод разыгрывается в Дельфах, все остальное действие, спустя много времени, — в Афинах, но это только потому, что события происходят вообще *вне места и времени*. Орchestra трагического театра всегда представляет собой особую точку мира, но заключительная часть трилогии (можно думать не только "Орестеи") вводит нас в интерьер этой точки. Мы входим в божественный мир, где, казалось бы, должен поучительно разрешиться тот кризис, в который ввергло самовольного человека его надменное самомнение.

" The Oresteia of Aeschylus. Vol. I. P. 42-43; Vol. II. P. 178-180. "Напряжение, доведенное до предела подчеркнутым параллелизмом с мистическим ритуалом, — замечает Томсон, — должно было произвести глубокое впечатление на всех тех, для кого этот ритуал был символом живой веры. И характерно, что эта параллель усиливалась не столько сходством, сколько контрастом.

Воодушевление хора достигает высшей точки как раз перед тем, как он будет ввергнут в пучину разочарования и катастрофы" (Vol. I. P. 43)

154

Вместо этого перед нами впервые раскрываются основания и собственное содержание трагедии. Трагический кризис героя разворачивается божественным судом. Суд, суждение, осознание, осмысление, переосмысление, самооправдание, самообоснование, ответственность и отчетливость (способность λόγους δόβοναι — дать отчет, ответить за себя) — словом, "логос" как внутреннее определение божества в его бытии (или бытия в его божественной самобытности), а вовсе не только человека в его частных проблемах, рассуждениях и общениях, — вот что осознает трагическое недоумение и вот почему именно такое *удивление* может быть *началом* (αρχή) философской мысли. Мысль философствующая, т.е. углубляющаяся в себя, в свое начальное изумление, отвечает фундаментальной, бытийственной нужде человека потому, что соответствует бодрствованию ума, коренящегося в бытийном начале вещей. Именно это соответствие усилий, беспокоевств, бдений, бодрствованию образует *форму изначальной истины* — источника чего бы то ни было истинного вообще. Итак, двигаясь вслед за Орестом на его долгом очистительном пути из Дельф в Афины, мы перемещаемся в смысловой топографии от прорицалища, за обладание которым Аполлон до сих пор вынужден скандалить с Эриниями, от места жуткого колдовства и загадочных вещаний, на афинский Ареопаг, открытую площадь судебного разбирательства, где действуют не клятвы, страхи и авторитеты, а ясные слова, различающие бытие и кажимость. Здесь сходятся все пути и времена. Извечно сущее прошлое сходится на суд с настоящим ("новыми"), столь же навечно ставшим. Суд этот меняет их природу и переопределяет их суть, чему соответствует переименование Эриний в Евменид. И важно здесь не столько конечное примиряющее решение, сколько то, что, утверждаясь ныне на века, сам суд (а не решение его) входит в определение бытийной формы бессмертных — но друг другу вечно подсудных — существ.

На фоне этой *тяжбы богов* почти теряется тот подсудимый, по поводу которого она затеялась. Сквозь эту индивидуальную точку, трепещущую в трагическом недоумении, мы входим на суд мировых эпох и космических сфер, втягиваемся в теологическую полемику о божественных правах, уделах, порядках, начинаем выяснять, что значит быть, а не казаться справедливым, что такое справедливость сама по себе, — мы начинаем мыслить, т.е. пытаемся дать возможность сущему облечься словом, его собственным словом, логосом. Энергия индивидуального сознания возводит нас в сверхиндивидуальную, но не безличную мысль. Важнейшее событие "Евменид" — *явление* Эриний в виде хора-героя, *выход на свет* этих живущих под землей, в вечном бессолнечном мраке (с, 396), по природе невидимых и слепых сил. В прологе трагедии их, сидящих в дельфийском святилище, пробуждает призрак (сновидение) Клитемнестры.

155

Ужас Пифии при виде этих чудовищ, освобождение загнанного Орега, которого Аполлон отправляет под водительством Гермеса в его очистительный путь, — все это только предваряет начинающее трагедию событие: пробуждение Эриний.

Они пробуждаются, приходят в себя. Они выходят на свет, обретают облик. А обличенный ужас отличен от нас, это значит, мы уже как-то освободились от лишней сознания одержимости им.

Напряжение, создаваемое их подсудной распрей с Аполлоном, лишает преследование Эриний неизбежности, а прямое вмешательство бога в их бег



ставит под вопрос его издревле предустановленную необходимость. Натолкнувшись на сопротивление Аполлона, Эриний вынуждены с возмущением напомнить о своих правах, это значит — остановиться, повернуть вспять, вернуться к своим истокам, к своему началу и пред-определению. Если Аполлон именуется пророком Зевса (с. 19), верным истолкователем слов отца Олимпийцев (с. 616-618), то Эриний апеллируют к древнейшим Мойрам-Уделам-Предопределениям, которые установили закон кровной мести, и закон этот был утвержден к исполнению богами (с. 391-393). Когда Аполлон, усыпив их, уводит Ореста у них из-под носа, они видят в этом преступление, попрание законов. "Так-то действуют новые боги, властвующие над миром, попирая правду" (с. 162-163). Он запятнал свое собственное святилище. "Преступая божественные установления, он чтит смертных и уничтожает древние предопределения (*παλαίγενες... μοίραι*)" (с. 170-172).

Уклад или установление Зевса находится в противоречии с древнейшим распределением уделов (*παλαιάς διανομής* — с. 730), также получившим божественную санкцию. И вот второе важнейшее событие "Евменид" — встреча не встречающихся в божественном космосе, бегущих, чурающихся друг друга сил.

Орест, предмет распри, сводит их друг с другом и втягивает в тяжбу, спор, суд. И если Аполлон сначала отвечает на обличения Эриний решительным *ἔξω!* ("Вон!"), то Эриний уже не завывают в ответ, а обращаются к Аполлону судящим словом: "Царь Аполлон! Теперь ты в свою очередь послушай! Ты, — говорят они ему, — не совиновник (*μεταίτιος*) в этом преступлении, а полный и единственный виновник (*»(ἀναίτιος)*" (с. 198-200). И разгневанный Аполлон озадачивается: "Как это?" — растерянно спрашивает он, просит их задержаться и разъяснить свои слова. Пока это еще не тяжба, а распря, почти скандал, но спор уже начался, и спор далеко не шуточный.

Изначальное космическое рас-суждение, т.е. распределение уделов-судеб, подлежит пересмотру. Дело не в том, что по ййким-то причинам, в силу какого-то, скажем, прогресса оно должно смениться новым. Новый уклад — не просто нечто иное, устанавливаемое на место старого авторитетом силы, победой Олимпийцев, загнавших, как известно, все архаические силы в Тартар. Эту односторонность но-

156

^,ро в "Евменидах" воплощает Аполлон. Но более глубокое новшество-до воплощено Афиной.

Перебранка Эриний и Аполлона о пределах и старшинстве своих полномочий держится в рамках гомеровской эстетики. "Дети ночи" выходят на олимпийский свет. Они проявляют характер, предъявляют требования, испытывают обиды... Но встреча с Афиной вовлекает ч\ в предельное самораскрытие — в "логос", не только обнаруживающий, но и преобразующий всю их природу: собачье чутье преследователей обращается остротой внемлющего слуха, а неумо-чимая воля возмездия — силой обличающего вопрошания. Перед лицом ясного сознания хтоническая древность тоже оборачивается сознательным лицом. Она не изгоняется, не подавляется, т.е. не удерживается насильно в своей собственной темной природе, — она, напротив, вызывается на свет, слепая сила распознается и признается как сознательный соперник, соответчик или ответственный соучастник в событии бытия.

Возвращаясь к "началам", трагедия не архаизирует, не пробуждает хтонического обуяния, не бросается с классических, аполлоновских высот в дионисийскую стихию.

Она дает древнему, загнанному в подполье голосу слово, превращает его в истца или ответчика на суде сознания. Но и "новые" на этом суде утрачивают собственное варварство: глухой и слепой деспотизм "правосудия", "закона" и "истины", неподсудных, безапелляционных, неоспоримых. В облике Аполлона обнаруживается надменная пренебрежительность ("хюбрис") самих Олимпийцев, так сказать, божественное самомнение, закон которого мнится благом самим по себе и ясность которого ослепляет. Между тем фундаментальное открытие трагедии в том, что благо (истинность, законность, справедливость) нельзя однажды и навсегда получить как некую вещь, которую оставалось бы только охранять от посягательств. В этом смысле человеческое устройство в корне неблагоприятно, и тем более неблагоприятно, чем более утверждается в нем нечто в качестве полученного, обретенного раз и навсегда блага. Ни беспечное благополучие "безначалия", ни силой обеспеченное благополучие "деспотии" (το μετ' ἀναρχῶν μῆτε δεσποτοῦμενον — с. 696) не соответствуют, по согласному мнению Эриний и Афины, началам человеческого бытия. Для человека быть в своем начале значит пребывать в сознании:

<sup>в</sup> трудном бдении и бодрствовании извечного начинания, изначального суждения, суда, пересматривающего все с самого начала. Но вернемся к действию трагедии, которое, впрочем, уже целиком превратилось в действие мысли: разбирательство, рассуждение, осознание... На передний план выходит Афина, и именно она, а не Аполлон, представляющий лишь одну сторону на божественно-космическом ^Де, продолжает начавшийся спор. Встречая Эриний у своего святилища в Афинах, покровительница

157

города не смущается тем, что в них отталкивает Аполлона, — щ чудовищным безобразием, причастностью царству мертвых — сдо. вом, иноприродностью олимпийцам. Как будто и впрямь впервые увидев их, не похожих ни на кого из богов или смертных, она спрашивает: "Кто вы такие?" Единственное, что ей нужно, — ясное (открытое, прямое) слово (εἰσαφή λόγου) (с. 408-420). Но объявившись словом, определив свой род, право и назначение, Эриний — древнейшие "дети ночи", "Проклятья", до самой смерти преследующие обреченного им преступника — оказываются лишь стороной, предстоящей слушанию суда вместе со смертным, с Орестом как другой равно-правной стороной.

"Присутствуют две стороны, — замечает Афина. — Мы слышали только половину" (с. 428).

Причем (в отличие от древнейшего обрядового суда) речь идет не просто об обмене клятвами их магической силой Эриний, конечно же, могущественней Ореста, они знают, что он не потребует от них и сам не сможет дать клятвы. Но клятвы, утверждает Афина, не обеспечивают правосудия, и, если желать на деле быть правосудными, а не слыть таковыми (с. 430), необходимы вразумительные показания, а не страшные клятвы. Эриний почтительно признают Афины достойной решать это дело, и начинается суд, точнее, пока еще следствие, которое ведет Афина.

Но, едва получив полномочия третьей стороны, выслушав ответ "второй стороны", Ореста, сама Афина попадает в тупик амехании. "Слишком трудное это дело, — замечает мудрейшая из богинь, — чтобы какой-нибудь смертный отважился его рассудить, да и мне не положено судить об убийстве в приступе гнева..." (с. 470-472). Подобно Пеласгу в "Молящих", Афина здесь не может ни оттолкнуть очистившегося и прибегающего к ее защите Ореста, ни прогнать Эриний, грозящих в отместку поразить страну тысячью бед. "Вот так обстоят дела, — говорит она как бы самой себе. — Оставлю ли я их или прогоню, и в том и в другом случае мне не избежать беды, ставящей меня в тупик (δυσμήχανον).

Но, если уж дело дошло до этого, я, связав их клятвой, отныне и на все времена учреждаю суд судить дела об убийстве..." (с. 480-484).

Итак, действенное решение, которым Афина вроде бы разрешает неразрешимую даже для нее самой амеханию, — это учреждение суда, который будет решать... Амехания, иными словами, не столько преодолевается, сколько обретает осмысленную форму суда, учрежденного навеки, иначе говоря, суда, раскрываемого как *вековечное основание человеческого и космического бытия*. Отныне ничто не может быть раз и навсегда таким-то. Все подсудно, подотчетно, ответственно. Все в самой сути своего бытия определяется не перво-суждением предопределивших сущее судеб, а рассуждением вечно бодрствующего суда сознания и ума<sup>34</sup>.

' Ф. Корнфорд детально выяснил связи философского "ума" и "закона" с 158 в пересмотре космического перводеления важно не столько содержание пересмотра, сколько сама его возможность. Отныне эта возможность входит в суть вещей. В "воздухе" этой возможности повисают могущества, власти, силы. Они обращаются вспять, к своему началу, истоку, как если бы вернулись начала времен, когда еще ничего не было решено и распределено, они вновь судятся друг с другом. Отныне — именно этот момент остановлен трагедией — это судящее, определяющее начало не остается в мифическом прошлом, а определяет собой настоящее в том его средоточии, которое объемлет сбывающийся смысл бывшего и будущего. В центре космоса, как и в центре полиса, учреждается суд. Суд начинается. Вот заслушаны стороны — Эринии, Аполлон, Орест, вот все их доводы, свидетельства, основания исчерпаны, и дело за решающим словом Афины. Но слово это — все то же: утверждение и обоснование суда, тайному голосованию которого и отдается последнее решение. Вспыхнувшая вновь перепалка Эринии и Аполлона прерывается действием голосования, при котором решение афинских старцев оказалось не в пользу Ореста. И только "камешек Афины", восстанавливая равновесие, оправдывает Ореста<sup>31</sup>. Следует заключительный коммос — плач Эринии, перемежаемый утешениями и увещаниями Афины. Эринии не изгоняются этой победой, напротив, их просят остаться и обещают высший почет и уважение. Они не изгоняются, они преобразуются в Евменид-Благо-склонных с новым "логосом" — честью и предназначением. Но дело не только в новшестве этого "логоса", не в новом наречении, обрекающем их на новое предназначение. Дело в том, что основанием, определяющим смысл бытия, оказывается отныне сам "логос" или "нус" — вековечное бодрствование мысли как сверхсущего основания бытия.

древнейшими эпическими "участями", "уделами", "предназначениями" и "судьбами". Отгалкиваясь от известной фразы Платона: "Распределение Ума, которое мы называем Законом" (Leg., 713d), — он замечает: "Это процесс уделения (μοίρα), различения (διάκρισις), распределения (διανομή), законодательства (νομοθεσία), упорядочения (διακοσμήσις). Личный Бог религии и деперсонифицированный Ум философии просто воспроизводят в качестве "распределителя" то, что в древнем устройении называлось Мойрой, которая, как мы видели, в самом деле, древнее самих богов и свободна от какой бы то ни было цели и замысла" (Comford F. From religion to philosophy N.Y, 1957. P. 35-37).

Афина не добавляет свой камешек после голосования, что было бы нарушением тайны голосования. Ее камешек находится в числе других, выравнивая счет (50:50). Это означает, что большинство агеластов склонны считать Ореста

виновным. См.: *Gargarin M. The vote of Athena // American Journal of Philology. 1975. Vol. 96, № 2. P. 121-127.*

159

"Орестея" заканчивается примирением "старых" и "новых", разумным преобразованием слепых мстительниц в благосклонных блюстительниц преуспевания, с одной стороны, а с другой — безапелляционной власти — в беспристрастный суд, разбирающий свидетельства, доказательства, основания.

Раздор сменился сотрудничеством, а распря — согласием.

Космос, на мгновение расколотый молнией сознания, вновь сомкнулся в благоустроенный миропорядок. Кажется, найдена связующая формула и Эсхил-пифагореец стремится к этому примирению. Но Эсхил-пифагореец же знает, видимо, тайну несоизмеримости.

Пробужденное однажды и схваченное трагедией сознание уже не может вернуться к эпическому спокойствию.

Озадаченность бытием, раз поразившая человека в самом средоточии его внимательного обитания, недоумение, однажды озарившее странным светом весь строй его добротного, казалось, быта, — эта изначальная, сокровенно хранящая его в сознании — т.е. в себе — озадаченность отныне будет царить в его бытии и править всем, даже бегством от себя.

• \* .

Расцвет трагической поэзии приходится на недолгую пору, но эта пора — "акме" классической античности, та спелость и зрелость, по которой определяется истинная природа "растения" и которой следует измерять не только прошлое, но и будущее. Сознанием, художественно открытым трагическим театром, греческая культура включена в историческое сознание. Неудивительно, что уже и гомеровские поэмы можно было понять как цикл трагедий.

Отчетливо распознается трагическое недоумение в иронии Сократа, под взглядом которого всякое сущее оказывалось чреватой неутолимой мыслью. Понятно, почему Платон начинал как трагик и закончил построением государства как "истинной трагедии". Продуктивной может быть попытка рассмотреть аристотелевскую философию в контексте его "Поэтики" и специальной — в контексте его учения о трагедии.

Если изъять свет трагедии из античной культуры, она распадется на мертвые слои "ницшеанской" архаики и "винкельмановской" классики.

Слышат ли в трагедии 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.

160

## АФИНЫ И ИЕРУСАЛИМ

"Не как люди, не еженедельно Не всегда, в столетье раза два Я молил Тебя:  
членораздельно Повтори творящие слова"

*Б. Пастернак*

Столь широковещательно заявленная тема требует множества оговорок, оправданий и уточнений. Но, строго говоря, все нижеследующее есть не более,

чем набросок возможного подхода к теме. Рискну поэтому прямо приступить к делу, ограничившись лишь самыми необходимыми вступительными словами.

1. Предлагаемая работа — по замыслу и исполнению — связана с программой обширных культурологических штудий, которые давно уже ведутся группой специалистов разного профиля, возглавляемой В.С. Библером. Философские предположения программы детально изложены в работах В.С. Библера. В специальных исследованиях сотрудников группы нетрудно различить черты общего подхода, логические основания которого в свою очередь систематически продумываются. В культурологическом повороте он может быть назван — "диалогическая онтология культуры". Автор разделяет основные принципы этого подхода. Само собой разумеется, однако, что трактовка этих принципов и содержательное раскрытие темы целиком на совести автора.

2. Речь пойдет о христианстве, но в особой — культурологической — проекции. Это однако ни в коем случае не означает, что я собираюсь отгородиться от религиозной энергии христианства так называемой объективностью нейтрального историка или культуролога. Напротив, именно энергия меня и интересует, — энергия, творящая творящие слова, храмы, произведения, конкретного человека, историческое событие, — культуру.

Христианство — религия вселенская. Но есть *исключающая* универсальность культа и *сообщающая* универсальность культуры. Мистическим опытом, церковной жизнью, богословской догматикой мир христианства обособлен во "внешнем" мире и уединен в себе. Но в исторической памяти и культурной глубине каждой мысли, каждого слова, каждого штриха, цвета или музыкального тона, каждого Деяния весь "внешний" мир — бывший, сущий и будущий — сообщен христианству, и оно сообщено миру до и помимо проповеди, аполо-п-ш, вероисповедальных формул. Откровение совершается в плотной, многослойной исторической "материи" — эстетической, словесной, интеллектуальной, — в "материале", каждый атом которого Уже таит в себе, сосредоточивает в себе множество возможных смы-

161

слов. Слово и голос Откровения предполагают изначальную откровенность и культурное многоголосие слова как такового.

Итак, христианство рассматривается здесь не только и не столько как конфессия, сколько как уникальный и абсолютно значимый ~- w, есть онтологически укорененный — образ культуры: в формах своей эстетики, поэтики, логики...

3. Изначальное слово, слово творящее произносится, возвещается, не только облекаясь плотью культуры. Его энергия взрывает все напластования культуры, ее забытые или вовсе еще не разведанные залежи оставленные историей или еще нетронутые месторождения. Вместе с ним и в нем самом пробуждаются и звучат все созвучные, все соответствующие, все однокоренные по изначальности и самобытности слова. Христианство усваивает это коренное — онтологическое — разноречие и претворяет его в свое внутреннее разноречие, даже противоречие с собой. Об этом-то неискоренимом и творящем разноречии христианского слова и пойдет речь.

Мы рассматриваем здесь христианство не как однозначное (ортодоксальное) вероучение и не как исторический факт, а как бесконечно значимое, бесконечно незавершенное слово, слово, обращенное к самому себе и к другим, не только возвещающее, но и слушающее, — слово, обращенное к своему неисповедимому началу и потому навсегда творящее. Лишь эта энергия христианства не может быть использована человеком для своих корыстно-благочестивых нужд.

Понять вселенскую действительность христианства в таком смысле (его-то мы и называем смыслом культуры), значит увидеть, как втягивается в собственное

слово христианства, как сосредоточивается в нем и по-своему претворяется историческое бытие во всем его всемирном размахе и культурном многоголосии — необобщаемом, неусредняемом. Понять культурную универсальность христианства значит увидеть в нем особое сопряжение различных смысловых энергий, особое средоточие изначального и вековечного *суда* человека с самим собой и с Богом.

## I

Одно из главных явлений XX века — закат идеи (чуть ли не мифологии) всемирно-исторического прогрессивного *развития*, возглавляемого Европой. Разные культуры, вольно или невольно сообщаемые друг другу в общежитии современного мира, обнаруживают неслыханные смысловые ресурсы, их уже нельзя считать историческими реликтами, застрявшими на пути, давно пройденном Европой. Но и эпохальные миры европейской истории выходят из подчинения прогрессивной схеме. Ничто, оказывается, не прошло, не преодолено развитием, не "снято" на гегелевский лад. Голоса мифа, эллинской классики, Средневековья, Просвещения, — как и голоса Востока, Африки, Латинской Америки (говоря слишком обобщенно) — звучат с новой силой и новым смыслом, вступают в заинтересо-

162

анный диалог или вызывают на суд, требуя ответа. И это происходит только в современном искусстве, где такая современность времен пва ли не норма, но и в философии, и в нравственном самосознании и даже в цитадели новоевропейской цивилизации — науке. т» же голоса внятны и религиозному слуху, когда он исторически чуток внимателен к миру и ответственен (способен отвечать за себя). В первом томе "Истории всемирной литературы", в главе, посвященной древнееврейской литературе, С.С. Аверинцев, говоря о "Книге Нова", замечает, что на протяжении всех Средних веков, как в христианском, так и в мусульманском мире Иов, как правило, служил примером терпения и смирения. "Господь дал, Господь и взял, да будет имя Господне благословенно!" (Иов. 1,21) — "...Неужели доброе мы будем принимать от Бога, а злого не будем принимать?" (Иов. 2 10) "Лишь кризисы, ознаменовавшие начало и дальнейшее движение Нового времени, — замечает С.С. Аверинцев, — раскрыли глаза на глубины, которые таятся в "Книге Иова"<sup>1</sup>. Кризисное сознание, как бы заново открывающее глубинный смысл древнейшего текста, отразилось, по мнению исследователя, в некоторых мотивах трагедий Шекспира, в "Фаусте" Гете, в знаменитом бунте Ивана Карамазова. Но кризис, глубину которого улавливали в XIX веке лишь наиболее совестливые умы, всерьез разразился в XX веке. Именно XX век оказался площадью всемирно-исторического скандала, еще неизвестно, способного ли стать осмысленным судом.

Всякий, знакомый с русской философией, вспомнит, разумеется, в этой связи творчество Льва Шестова, которому Шекспир, Достоевский и Ницше также "раскрыли глаза" на "Книгу Иова". Два сочинения, в которых мысль Шестова нашла, пожалуй, наиболее полное выражение, называются "На весах Иова" и "Афины и Иерусалим" (отсюда, в частности, и название моей темы). Шестов как бы вновь затевает древний спор Иова с его благоразумными и благочестивыми друзьями — утешителями и обличителями, — вызвавшими, несмотря на всю свою благочестивость, гнев Бога, самолично вступающего в этот неслыханный спор. Спор, оказывается, не только не разрешенный, но с течением веков разгорающийся с новой силой, втягивающий новых участников, открывающий новые смысловые измерения. К суду этой вековечной теодицеи привлекают и привлекаются у Шестова уже не только герои Достоевского и Толстого. Он

взвешивает на весах Иова всю европейскую метафизику и теологию. В его изложении речи Ницше и Киркегора, Гегеля и Гуссерля, Спинозы, Паскаля, Лютера, Августина, Плотина и Аристотеля, не нарушая драматургии и не уходя от темы, звучат на пепелище Иова вслед за речами Елифаза, Вил-дада, Софара. Елиуя и самого Иова. Пророки, апостолы, учителя Церкви, великие метафизики и богословы, мистики и рационалисты,

' История всемирной литературы. М.: Наука, 1983. Т. 1. С 295.

16з

поэты и логики — еще не закончили этот спор. Бог не сказал послу, него слова. Все, может быть, решается здесь и сейчас. "Страшный суд — писал Шестов, — которым мучилось так средневековье и о котором так основательно забыла наша современность, вовсе не есть выдумка корыстных и невежественных монахов. Страшный суд — величайшая реальность ... На страшном суде решается, быть или не быть свободе воли, бессмертию души — быть или не быть душе. И даже бытие Бога еще, быть может, не решено. И Бог ждет, как каждая живая человеческая душа, последнего приговора"<sup>2</sup>

Суд — по-гречески — κρίσις (кризис). Кризис XX века, по глубине и размаху превосходящий все, что снилось веку XIX, открыл глаза далеко не только Шестову.

Когда идеи, овладев восставшими массами, стали выяснять отношения на площадях, в окопах и застенках, всякая идейная благоустроенность была поставлена под вопрос и заподозрена в стремлении к душевному комфорту. Критицизм зазвучал в тональности, далекой от академического кантианства: "Как возможна поэзия после Освенцима и Колымы?" — или — "Как возможно пастырское служение в XX веке?" Таким вопросом задался в августе 1914 года швейцарский пастор К. Барт, основоположник "теологии кризиса", вошедшей в историю протестантского богословия и современной философии под именем "диалектическая теология". XX век начался для К. Барта 4 августа 1914 года, когда 93 немецких интеллектуала, в том числе и учитель Барта либеральный теолог А. Гарнак, выступили с публичным обращением в поддержку военной политики Вильгельма II<sup>3</sup> Разумеется, далеко не случайно именно протестантская совесть оказалась столь чуткой к "потрясению основ"<sup>4</sup> и "распаду гуманизма"<sup>5</sup> Ведь не кто иной, как учителя К Барта, Р. Бульмана, Э. Брукнера, Ф. Гогарте-на, протестантские историки и теологи шлейермахеровской традиции — А. Ричль, Э. Трельч, В. Германн и уже упомянутый А. Гарнак — создали "гуманистический" образ христианства как естественной, прогрессивно раскрывающейся в истории религиозности человеческой души, — образ, который и был поставлен под радикальный вопрос "откровеньями" XX века. Против этого либерального оптимизма своих учителей в первую очередь и была направлена критика новой теологии — теологии кризиса.

*Шестов Л.* На весах Иова (Странствования по душам). Париж: YMCA-PRESS, 1975, С. 147. О философии Шестова специально см. ниже статью "О втором измерении мышления. Л.Шестов и философия".

Подробнее см. *Лезов СВ.* Национальная идея и христианство. // *Октябрь.* 1990, N Ю; *Лезов СВ.* Христианство и политическая позиция: Карл Барт. //

Путь. 1992, N \; *ZcthtmtH.* Aux prises avec Dieu. La thologie procestante au XX<sup>e</sup> siecle. P., 1969.

*Tillich P. The Shaking of the Foundations. Harmondsworth, 1963 (1<sup>o</sup> изд. 1949).*  
*Gogarten F. Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage. Stuttgart, 1937.*

164

ппеждб всего диалектическая теология обнаруживает внутреннее пазноречие, присущее протестантизму как таковому. Протест теперь направляется против собственной "церкви" и опирается на отодвинутую в тень традицию. К. Барт открывает С. Киркегора и вводит труды датского мыслителя в интеллектуальный обиход XX века. Не живительно, что, отстраняя психологизм шлейермахеровского толка теология кризиса возвращается к Лютеру и Кальвину. Она как бы повторяет исходный жест реформаторов — возвращение к началу, к первичному слову Писания, свободному от исторических истолкований, интеллектуальных систематизации и осмыслений. Библия должна быть понята как слово Бога к человеку, а не как слово человека о Боге. Именно этому слову и должно отвечать истинное бого-сло-вие. Бог — существо "всецело другое" (*totaliter aliter*), чем человек, Он не может быть открыт ни в естественной душе, ни в историческом развитии. Откровение Бога происходит не в чувствах и не в суждениях человека, а в суде Бога над миром и человеком, — в мировом кризисе<sup>6</sup>. Ведь "*finitum non capax infiniti*", — "конечное не способно к восприятию бесконечного", — цитирует К. Барт Кальвина<sup>7</sup>.

Что же выразилось в этом богословском движении XX века? Может быть, всего лишь склонность современного человека преувеличивать личностные "надрывы", экзистенциалистский трагизм в духе времени<sup>8</sup> Или все же некая внутренняя энергия христианства, к которой особенно восприимчив протестантизм? Разве самой сути христианства не присуща эта энергия извечного начинания, бодрствования перед тем, что приходит, "как тать в ночи"? Независимо от всех преданий, установлений и институтов, христианство навсегда останется тем, чем оно было в момент своего исторического явления, — *неслышанным новшеством*. Евангелие возвещало нечто абсолютно новое, превосходящее ожидания иудеев, мудрость эллинов и религиозную всеядность римлян. Евангелие и остается всегдашней новостью, превышающей исторические надежды, историософские истолкования и историко-религиозные классификации.

Первичное "возвещение" (керигма), которое всеми методами герменевтики, исторической критики и прочей "демифологизации" стремится отыскать протестантизм, — остается первичным, как бы впервые слышимым всегда. Его голос звучит "прямо сверху" и обращает историческое существование в ежемгновенную эсхатологию бытия (Р. Бультман)<sup>9</sup>.

С христианством мы находимся — всегда находимся, а не когда-то однажды находились — *шалз* (берешит), *ев архэ* (эн архэ), в начале, у

*Zähmt H. Op. cit. P. 26.*

<sup>7</sup>*Bar[h]K. Der Romerbriefe. Zollikon; Zürich, 1954. S. 243. Winger G. Die Methodenfrage der Theologie. Goettingen, 1957. S. 114. Bultmann R. History and Eschatology. Edinburg, 1957.*

165

самого сотворения мира, времени, истории. И у самого их конца. Но что это значит? Трижды сказано здесь слово "в начале", но одно ли и то же говорят "берешит" Торы, "эн архе" Евангелия от Иоанна или *βίβλος γενέσεως* (книга рождения — родословие [Иисуса Христа]) Евангелия от Матфея? Что это — повторение, припоминание, обновление, переосмысление? Как бы там ни было — в первичном слове начинают звучать все первичные слова: иудейское, слышимое лично "от Бога через пророков", воплощенное слово Евангелия, греческий



"логос".... Оно всегда многосмысленно и внутренне разноречиво. Так, может быть, первично вообще не слово, а само слушание? Такова ведь первейшая заповедь Израиля: *שְׁמַע* (шма) — "слушай!" ("Слушай Израиль, Господь, Бог наш, Господь един". — Втор. 6,4).

Почти в то же время, в той же духовной атмосфере начал свою работу Мартин Бубер (Шестов был знаком и переписывался и с Бартом, и с Бубером)<sup>10</sup> Он положил в основу своих размышлений глубинный опыт иудаизма, опыт личного общения, диалога Бога и человека. Мышление, основанное на этом диалогическом опыте, Бубер противопоставлял принципиальному, по его мнению, монологизму эллинской мысли и всей определенной ею европейской метафизики. Во многом благодаря Буберу и тем, кто так или иначе развивал идеи "диалогического мышления" (Ф. Эбнер, Ф. Розенцвейг, О. Розеншток-Хюссе, Э. Левинас и др.), и в христианской мысли пробудился вкус к "гебраизму", к библейской экзистенциальности. Эпохе отвечало свойственное Израилю острое чувство историчности человеческого бытия, его внезапности, непредсказуемости ("И сказал Господь Аврааму: пойдя из земли твоей, от родства твоего и из дома отца твоего, в землю, которую я укажу тебе". — Быт. 12,1), чувство присутствия Моши, внимательная готовность к сверхзаконному пророческому слову. Не случайно и мы начали введение в тему с напоминания "Книги Иова". Личный характер Бога сказывается здесь с неслыханной парадоксальностью. Речь идет о полной *безусловности* бого-человеческих отношений, которые не могут быть обусловлены ни нравственными системами заслуг и воздаяний, ни договорными отношениями, то есть ни Законом, ни Заветом, — стержневыми, вроде бы, для иудаизма идеями.

С другой стороны, А. Гарнаку, автору трехтомной "Истории догматических учений" нетрудно было на богатейшем материале показать справедливость того утверждения, что соборная догматотворческая и классическая богословская мысль, начатая великими александрийцами и продолженная капподокийскими отцами на Востоке, Августином на Западе, представляет собой последовательную *эллинизацию христианства*. Когда христиане взялись осмыслить свой опыт, философски раскрыть его, они должны были полностью использовать

О Бубере специально см. ниже статью "На полях «Я и Ты»" 166 категории, понятия, сам язык греческой философии, язык Платона, Аристотеля, стоиков и — ближайшим образом — неоплатоников. Даже знаменитые богословские споры Средневековья, впрочем, и позднейших времен могут быть описаны как противоборство разных уклонов аристотелизма или платонизма в христианстве. Теми же чертами характеризуются и высшие интеллектуальные достижения обеих традиционных конфессий — католичества и православия. В XX веке это философское и едва ли не научно систематическое богословие оказалось не менее продуктивным и не менее созвучным духу времени, чем богословие — скажем так — экзистенциалистского толка. Мы имеем в виду прежде всего неотомизм, но также и систематическую мысль более широкого плана (Э. Жильсон, Х.У. фон Бальтазар, П. Тейар де Шарден, А. Демпф, И. Ратцингер). Русская религиозно-философская и богословская мысль, коренящаяся в православии, успела наметить возможности не менее систематического развития. Достаточно напомнить "конкретную метафизику" П. Флоренского, "софиологию" С. Булгакова, "динамическую метафизику всеединства" Л. Карсавина"

Сказывается ли, однако, в этом богословии, стремящемся к универсальному осмыслению, всего лишь эллинистический "соблазн", посторонняя деформация некоего подлинного, первичного христианства, как утверждают протестанты, — или же перед нами явление культурной "кафоличности" христианства,

усвоившего (крестившего) и эллинский гений? Ведь столь же правомерно говорить о христианизации эллинской мысли в богословских "суммах", стремящихся понять, как *Deus conservat omnia* (Бог сохраняет все). В том же "кафолическом консерватизме" коренятся и усилия усвоить христианству современную культуру в полном составе, богословски осмыслить науку, технику, экономику, социологию, политику, искусство, — понять всю эту сомнительную пестроту в плане божественного домостроительства, благоустройства, объемлющего космос и историю. В какой-то мере подгоняя под ответ, можно охарактеризовать упрощенно описанные мною направления современной христианской мысли как стремления к евангелизации, гебраизации и эллинизации христианства, соответственно. Подчеркну, что речь не идет о "частях", "моментах" или тематических различиях. Каждое из этих, разумеется, с долей условности выделенных направлений претендует на полноту и подлинность. Их различие не совпадает и с конфессиональными разнотолками. Нельзя сказать, например, что богословие кризиса принадлежит исключительно протестантизму, а в то-мизме или в православии отсутствует экзистенциальная тема. Напро-

---

См. *Хоружий С.С.* София — Космос — Материя: Устои философской мысли о. Сергия Булгакова. // Вопросы философии. 1989, № 1; *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина. — Предисловие к кн.: Лев Карсавин. Религиозно-философские сочинения. М.: Renaissance, 1992.

167

тив, именно наложение и многократная отраженность друг в друге этих разноречий и придает современному христианству столь напряженно драматический характер.

Подгонка же под ответ состоит в том, что я заранее соотнес это вспыхнувшее с новой силой в XX веке разноречие внутри христианства с той культурной ситуацией, в которой оно исторически самоопределялось, и с теми в корне разнородными духовными энергиями, которые оно вместило в себя: иудаизм, эллинизм и Евангелие Иисуса Христа.

Нет ничего более известного и часто повторяемого в истории культуры, чем утверждение о синтезе Востока и Запада, иудаизма и эллинизма, будто бы свершившемся в христианстве. Между тем, так сказать, *химия* этого синтеза далеко не ясна. Неясно даже, возможен ли он вообще, а если невозможен, то что же связует два Завета и базирующееся на них богословие в одно Слово. Как устроено это Слово? Какие энергии, смыслы и разноречия уплотнены в нем и ежемгновенно готовы вырваться наружу? Чем оно чревато? Не требует ли от нас внутренний кризис (суд с самим собой) христианского слова XX века глубже вдуматься в его коренное, изначальное разноречие, — разноречие, неустранимость которого, может быть, лучше всего свидетельствует о несочиненности христианского слова.

Таковы условия нашей задачи. Обращаясь к истокам христианства, я не собираюсь заниматься археологической реконструкцией его генезиса. На оси исторического времени событие начала располагается в прошлом, но в реальности культуры это событие целиком и навсегда входит в архитектуру культурного бытия. Оно остается настоящим событием. По отношению к нему наше настоящее может оказаться даже слишком прошлым.

II

Христианство было продуктом западно-восточного синтеза, — говорят нам историки культуры и религии. Но сами христиане испытывали нечто прямо противоположное: трудное сознание своей всемирной исключительности,

повсеместного изгойства. "Мы позорище (θέοτρον) для мира, для ангелов и человеков, мы безумцы (μωροί букв. "глупцы", "дураки") Христа ради, мы немощны, мы как сор для мира, как прах всеми попираемый доныне" (I Кор. 4,9—13). Христианство было культурным парадоксом, оно выступило *παρά δόξαν*, против всей "мнений", учений, религий. "...Благомысленные и благородные исследователи, — говорит, к примеру, Ориген, — усмотрят в этих событиях (воскресении и вознесении — *Лет*) чудо, и притом чудо парадоксальнее других (то *παραδοξότερον*)" (Orig. Cbntr. Cels. 2,62). И весь цивилизованный мир воспринял христианство резко, до парадоксальности резко отрицательно. Вот как говорил о христианах Порфирий (стало быть, уже во второй половине III века): "Ведь мы видим, что они и по-эллинически не мыслят, и варварского учения не

168

придерживаются <...> Они — нечестивые безбожники, отвергнувшие отечественных богов, благодаря которым держится всякий народ и всякое государство <...> Какое оправдание возможно для тех, кто отвернулся от богов, которых почитают от века эллины и варвары по городам и весям, цари, законодатели, философы, совершающие в их честь жертвоприношения, процессии, таинства, — а для себя избрали то нечестивое и безбожное, что есть в людях" (Eus. Praep. Ev., 4. — реконстр. Вилламовица—Меллендорфа)<sup>12</sup>.

Христианство, говорят нам, есть синтез Востока и Запада, то есть эллинской культуры, эллинской мысли, в первую очередь. Языческие формы религиозной жизни, разумеется, отвергались, а как же философия?..

"Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами? — риторически вопрошает Тертуллиан. — Наше учение происходит из портика Соломона, который сам учил, что искать Бога надо в простоте сердца. Пусть разберутся между собою те, которые изобрели и открыли стоическое, платоническое или диалектическое христианство! Мы не увлекаемся любопытством после Иисуса Христа, не имеем нужды в изысканиях после Евангелия! Веруя им, мы не желаем верить ничему другому. Думаем, даже и верить больше нечему"".

Тертуллиан имеет здесь в виду Иерусалим христианской Церкви. Но Иерусалим — это и Храм иудаизма. Христианство зародилось в провинциальной глубинке Римской империи, в стихии религиозного брожения среди иудеев, едва ли не как одна из множества апокалиптических, мессианских сект. Первая, иудео-христианская община, по слову Христа, ни йоты не упускала из Закона. Казалось бы, преемственность здесь самая наглядная, даже о "синтезе" говорить не приходится. Тем не менее очень скоро, как только проповедь христианства распространилась в эллинистической среде, возникли серьезные вопросы. Новообращенных более всего смущала необходимость обрезания. И вот ап. Павел, еще недавно Саул, ревностный гонитель христиан, сидя в римской тюрьме, пишет своей общине в македонских Филиппах: берегитесь обрезания, не надейтесь на плоть. "...Если кто другой надеется на плоть, то более я. Обрезанный в восьмой день, из рода Израилева, колена Вениаминова, Еврей от Евреев, по учению фарисей, по ревности гонитель Церкви (Божией), по правде законной — непорочный. Но что для меня было преимуществом, то ради Христа я нашел тщетою" (Фил. 3,4-7). Греческое слово σκύβαλον, переведенное здесь "тщетою", означает попросту "дерьмо". Итак, что общего — можно сказать — между Христом и Законом, между иудеями и христианами?

Цит. по кн.: *Ранович А.* Античные критики христианства. М.: ОГИЗ, 1935. С. 137-138. Цит. по кн.: *Мазурин КМ.* Тертуллиан и его творения. М. 1892, С. 125.

169

Словом, "Кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь вс. новое" (2 Кор. 5,17).

Ни о каком "синтезе" речи нет и даже, кажется, быть не может. Исуг — говорит Ориген, — "оказался в состоянии перевернуть весь мио" (Contr. Cels. 1,29). Это *новое начало* мира, начало новой эпохи. Вес предшествующее и прежде всего ближайшее, родственнейшее, — цу. даизм и эллинская мудрость — подвергается "эпохэ", выносится за скобки. Лишь затем могут возникнуть с ними личные отношения. Они оспариваются и усваиваются. Причем усваивается и само оспаривание

Диалог, спор, суд, — входят отныне во внутренний строй христианской речи, в ее риторику и поэтику.

Если мы вспомним чеканную формулу ап. Павла — "А мы проповедуем Христа распятого, для Иудеев соблазн, а для Еллинов безумие, для самих же призванных, Иудеев и Еллинов, Христа, Божию силу и Божию премудрость" (1 Кор. 1,23—24), — то мы заметим, что общее есть, только это общее спора о Божьей силе и о Божьей премудрости. Причем вся история христианства свидетельствует о том, что спор этот разворачивается не столько с внешним соперником, сколько с самим собой. О скандалах с иудаизмом первых веков мне мало что известно. Гораздо более содержательный разговор возможен с неоплатониками, ведь многие отцы и учителя Церкви попросту учились у них. Но и эти стычки, когда они случались, можно считать вполне периферийными Предельного напряжения диалог этот достигал там, где три начала не могли не столкнуться; внутри самого христианства; в попытках систематически осмыслить Писание, составленное из двух Заветов, каждый из которых по-своему противится этим попыткам.

### III Что общего между Афинами и Иерусалимом?

Ну конечно же Александрия — международный, разноязычный, культурный центр Средиземноморья эллинистической эпохи. Здесь вошли в *химическое* взаимодействие культуры Ближнего Востока, Египта, Греции и Рима. Здесь в III в. до р.Х. произошло эпохальное событие: эллинизированные книжники иудейской общины (занимавшей два из пяти районов Александрии) предприняли перевод Торы, а затем и других книг Танаха на греческий (т. наз. Септуагинта). Здесь сложилась греко-иудейская "софиология" (книги Премудростей и Притч), Здесь на рубеже эр Филон Иудей показал, как можно продолжить толкование этой уже пересаженной на греческую почву иудейской мудрости в духе платонического стоицизма, в котором он и был от юности образован. После того, как буква Моисея была истолкована в духе Платона, нетрудно было счесть Платона прямым наследником Моисея, а то и вовсе похитителем. В знаменитой "Речи против Элли-нов" христианский апологет II в., Татиан мог уже свободно сказать. "Поелику же он [Моисей] древнее по времени, то ему должно верить

170

' лее, нежели эллинам, которые, не признавая того, заимствовали у „го учения; ибо многие из их софистов, по своему любопытству по-накомившись с писаниями Моисея и подобных ему философов, ста-падись переделать их учение, во-первых, для того, чтобы то, чего они „: понимали, прикрыть вымышленной словесной оболочкой, придавая истине вид басни"<sup>14</sup>. Татиан — сириец, и можно подумать, перед нами пример антиэллинических настроений христианского Востока". ид и выходец из Афин, великий знаток греческой философии, возглавлявший одно время катехизическую школу в Александрии, Климент не задумается назвать греческих философов "ворами и разбойниками", похитившими у "еврейских пророков частицы истины" (Strom. I 17, 87, 1-2). И

даже неопифагорец Нумений считает, что Платон это "Моисей, говорящий на аттическом диалекте (ἀττικίζων)"<sup>16</sup>.

В Александрии была учреждена и упомянутая уже "катехизическая школа", у истоков которой по преданию стоял св. Марк. Расцвет ее деятельности — конец II — начало III века. Из наставников школы признаны учителями Церкви Климент и Ориген. Климент усвоил экзегетический метод Филона, но присоединяет к Библии и весь корпус греческой философии. Она оказывается, вовсе не пустое "совоприсночество века сего", не хитросплетения диалектиков, лишь затемняющие божественную мудрость, открытую "простой вере". Философия для эллинов была таким же "детоводительством" ко Христу, каким был Закон для иудеев (Strom. I. 5, 28, 3-4; VI. 8, 67, 1). Простая вера (ψυλή πίστις) — только предвосхищение (πρόληψις) веры знающей (γνωστική πίστις). Как бы в противоречии с ап. Павлом, Та-тианом, Тертуллианом для Климента и многих других современных ему христианских писателей противопоставление двух "мудростей" почти утрачивало силу, "...так что иной подумает, что или нынешние христиане философы, или философы были уже тогда христианами" (Минуций Феликс. "Октавий", XX)<sup>17</sup>. Более того, как утверждает Ориген, "христианское учение отдает предпочтение тому, кто принимает истины веры μετά λόγου και σοφίας (с объяснением, обоснованием" — об этом подробнее ниже — и мудростью), а не тому, кто усваивает

Цит. по кн.: Раннехристианские отцы Церкви. Брюссель: "Жизнь с Богом", 1978. С. 402-403.

Лверинцев С.С. Судьба европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 23-25.

Цит по кн.: Ritter H., Preller L. Historia philosophiae Graecae. Gothae, 1898. P. 512.

Цит. по кн.: Раннехристианские отцы Церкви. С. 566.

См. разбор выражения μετά λόγου в связи с переводом соответствующего места из "Теэтета" Платона в ст.: Васильева ТВ. Беседа о логосе в платоновском "Теэтете" (201c-210d) // Платон и его эпоха. М.: Наука, 1979. С. 286-288.

171

их простою верою (μετά ψυλής της πίστεως)" (Contr. Cels. I, 14). Дело в том, говорит в другом месте Ориген, рискованно пользуясь терминами аристотелевской эпистемологии, что апостолы сказали только оти ("что"), оставив объяснение διότι ("почему") тем, кто "в большей степени принял дары Духа Святого" (De Princ. I, 10).

Следует принять во внимание, что Ориген был великим комментатором Писания и знатоком текстов. Он провел тщательное сопоставление всех известных к тому времени переводов Библии на греческий друг с другом и с оригиналом на иврите. Но так же точно, как он не затруднился включить греческую философию в дары Духа Святого, он не увидел в 22 книгах Библии, на каждую из которых он написал отдельный комментарий, ничего, кроме пророчества и преобразования Нового Завета Христа, внушенных тем же Духом (Ibid. 1,4). Впрочем, уже евангелисты (если не сам Иисус) понимают Христа как исполнение За"она ("...Конец Закона (τέλος του νόμου) — Христос" (Рим. 10, 4); здесь вполне было бы применимо гегелевское понятие Aufhebung — "снятие"), как истинную "экзегезу" слова Божия ("Бога не видел никто никогда: Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (ἐξηγήσατο)" (Ио. 1, 18)), — слова, от Моисея до Иоанна Крестителя, свидетельствовавшего Израилю о Христе (напр., Ио. 5, 37—39; 16, 12—13). "...По времени, — говорит ап. Павел в послании к Евреям, — вам надлежало быть учителями; но вас снова нужно учить первым началам слова

Божия..." (Евр. 5, 12; ср. 7, 18—19; 8, 5; 10, 1; Гал. 4, 21-22). То, что было в начале, было в тайне, явилось и раскрылось теперь, наконец. Благодаря Христу христиане лучше иудеев понимают истинный (тайный) смысл их собственного Завета. Они лишь отвергают "иудейские басни", как отвергли "басни" эллинов, "...умудряясь и воспитываясь на таинственном созерцании (μυστικὴ θεωρία) Закона и пророков" (Orig. Contr. Cels. II, 6).

Такова сила толкующего духа. То, что по букве и собственному смыслу кажется не имеющим ничего общего, в духе оказывается чуть ли не одним и тем же. Причем, чем более таинственным в своей буквальности почитается текст, тем более свободен дух в его разгадывании и расшифровывании. Культурно разнородные смыслы обобщаются и отделяются от своих букв. Тексты становятся легко переводимыми за счет своего рода омонимии. Общее находится в *общем месте*, в опустошенной или мистически насыщенной отвлеченности. Но дух александрийских толкователей был вполне определенным. Это был дух эллинизма, эпохи так называемого религиозного синкретизма и эклектики (слово это означало некое достоинство: "Наша философия есть эклектизм <τὸ ἐκλεκτικόν>", — говорил Климент Александрийский (Strom.<sup>19</sup>), эпохи общения, решительных самооп-

" Цит. по кн.: *Трубецкой С.С.* Учение о Логосе в его истории. Философско-историческое исследование. М., 1906. С. 70.

172

ределений и фантастических смешений (ярчайший пример такого "синтеза" — гностические мифологии); эпохи комментариев, толкований, переводов. Философски строгие неоплатоники с не меньшим искусством толковали греческие древности, чем Филон Иудей — наследие своих отцов. Да ведь и Ориген прошел не только высшую школу экзегезы Филона и Климента, но и начальную школу гомеровских толкований у некоего Зенодота или Аристарха. Так что толкующее осмысление Писания велось в эллинском духе, и здесь возникла тема крупного разговора с неоплатониками (см. трактат Плотина "Против гностиков" — Епп. II, 9).

Такое истолкование началось, казалось бы, простым переводом, упоминавшейся уже Септуагинтой. Всякий перевод есть перевод из одной культуры в другую: перевод, перенос, метафора, аллегория. А этот — в особенности. За отсутствием места и знаний упомяну только один — известнейший — эпизод. Когда собственное имя иудейского Бога, которое Он приоткрыл Моисею (Яхве), было переведено на греческий Εἰς εἰς ὅν ("Я семь сущий") (Исх. 3, 13-14), — вся классическая онтология эллинской философии сразу же вошла в курс этого библейского дела, потому что вместо "варварского" собственного имени она получила хорошо знакомое определение. Оставалось разве что незначительное различие; Εἰς. Дело в том, что ни пар-менидовское "бытие", ни платоновское "благо", ни "ум" Аристотеля, ни даже "единое" неоплатоников не могли ни быть Εἰς, ни тем более называть себя Εἰς. Для христианина вопрос еще более сложный. Он помнит слова Христа в его "первосвященнической молитве": "Я открыл имя Твое человекам..." (Ио. 17,6), и имя это — Иисус Христос.

Не удивительно, что правоверные иудеи восприняли перевод Семидесяти как религиозную катастрофу, как событие, сопоставимое с воздвижением золотого тельца или разрушением Храма. По преданию, на три дня мрак покрыл всю Землю. Иудеи тоже усердные комментаторы, но их отношение к тексту и букве решительно отличается от эллинского. Тора существовала до сотворения мира и была по-буквенно написана на Небе "черным огнем по белому огню"<sup>20</sup>. Человек создан, чтобы изучать Тору<sup>21</sup> — вчитываться, втолковывать в себя, вдумываться,

вслушиваться, слушаться. При переписывании Торы нельзя ни пропустить буквы, ни изменить ее начертания, ибо все это имеет свое значение. Иудаистскому толкованию текста противостоит истолкование не в платонистском духе, но в любом "духе" эллинского толка, то есть — истолкование, устремленное к систематическому интеллектуальному единству, когда всякий "логос" толкуется в перспективе возможного умо-зрения. Так ведь толкует например,

*Айзенберги.* Что такое Тора? Иерусалим: Шамир, 1989. С. 15-16. "Если ты много занимался Торой, не считай это своей заслугой, ибо для этого ты создан". — Авот. Гл. 2, Мишна 8. // Трактат Авот. М.: Внешторгиздат, 1990. С. 76.

173

Ориген даже сам Логос: "Слово по сути своей (τῆ οὐσίας) всегда пребывает Словом, — пишет он, — и только ради нас делается как бы плотью и плотски ведет свои разговоры до тех пор, пока тот, кто принимает Его поначалу в таком виде, постепенно не поднимается Словом выше и не оказывается, наконец, в состоянии, — если можно так выразиться, — созерцать начальный и высочайший Его образ (μορφῆν)" (Origen. Contr. Cels. 4, 15). Само собой разумеется, иудею так выразиться ни в коем случае нельзя.

Мишна (Галаха) и затем собственно Талмуд (Гемара) кодифицируют комментарии, наслаивавшиеся на комментарии, множившиеся "казусы", частные, в том числе и тайные, смыслы, становившиеся значимыми детали и... создают базу дальнейшего "буквоедства". Но при этом, все эти уточнения и разъяснения могли быть в любой момент как бы отстранены, обращая ищущий ум книжника и начетчика в открытое ухо, готовое услышать здесь и сейчас несслыханный голос самой Торы, продолжающей звучать, как звучали некогда голоса пророков. Это противоборство писаной буквы (во всей ее каббалистической — числовой, порядковой, графической — значимости) и звучащего слова, обращенного к постоянно внемлющему слуху, как и другая сторона — противоборство законничества и верного слуха, готового услышать и послушаться, пронизывает все отношение иудеев к слову Божию. На это противоборство опирался ап. Павел, противопоставляя Закон и Благодать.

С удивительным чутьем христианство канонизировало в одном Писании два Завета, два текста, сохраняющие свое буквальное, глубинное разноязычие, разное отношение к тексту, слову, букве, сколько бы их ни переводили на один язык. Этот язык будет третьим в их нескончаемом творящем диалоге.

IV

Диалог, о котором мы говорим, — не околичность культуры, не идеологические склоки, даже не литературный жанр. Он коренится в сути слова, в сути дела, в сути самого бытия. Он онтологичен, а в контексте нашей темы мы должны будем сказать — теологичен. Если речь идет о Боге-Слове, мы должны будем принять всерьез незначительнейшие по видимости разночтения и смысловые различия. Разве не значимо, например, именуется ли себя Бытие именем *собственным*, пользуясь глаголом первого лица, или же он именуется причастием мужского, а то и среднего рода? Иначе говоря, если речь идет о Боге-Слове, может ли богослов или философ не быть *филологом*? Первые слова евангелиста-Богослова суть слова о слове;

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν καὶ ὁ Λόγος ἦν ὁ θεός "В начале было слово, и слово было у Бога, и слово было Бог". Это не только записано по-гречески, как другие Евангелия, но и по-думано по-гречески. Иоанн говорит здесь о Христе, воплотившемся

("лове Божиим (ср. Алок. 19, 11-13) так, что его вполне могли бы по-,ять эллинские философы, стоики школы Посидония, платоники Новой академии, не говоря уж о тех, кто был знаком с мудростью александрийских иудеев вроде Филона. Филон создал довольно подробное учение о Логосе, "первородном Сыне Божиим", посреднике между творцом и сотворенным, творческом разуме, идее всех идей и замыслов о мире, образующем внутреннюю связь этого храма своего и частью уделенный разумной душе человека. Казалось бы, откровение Христа-Логоса и впрямь венчает собой развитие эллинской философии едва ли не от Гераклита. Но не сталкиваемся ли мы тут с *омонимией*, когда под одним и тем же именем кроется разный λόγος της ουσίας, разные определения, разные понятия, разные смыслы и, соответственно, разные "сущности"? Не сталкиваются ли они тут друг с другом, не стягиваются ли в неизбежный диалог, чреватый непредвидимыми последствиями?

Слова Иоанна можно было бы, с другой стороны, перевести на иврит

-ΩΠ ΓΓΠ Ο'λΚΙ Ο'Π'ΚΠ ΠΚ Λ'Π ~irVT\ 'IZΠ ΓΓΠ Π'IZΓΩ "

(Берешит хайа ха давар ве ха давар хайа ат ха элохим ве элохим хайа ха давар).

Это понятно также и каждому Иудею, который знает, что Бог сотворил мир речением-зовом (Быт. 1, 2, ел., Ис. 48,13; 40, 26. "Словом Господа сотворены небеса, и духом уст Его — все воинство их" Пс. 32,6), что Моисей записал слова Бога в Законе (Исх. 24, 4), которым Бог заключил Завет с Израилем (Исх. 34, 27), что и после этого Он присутствовал среди людей словом через пророков, что словом этим, а не хлебом единым жив человек (Вт. 8, 3), что все пройдет, а слово Божие пребудет вечно (Ис. 40,8).

И все же, что общего, можем мы повторить вопрос Тертуллиана, между иудейским "а-ил (*ха давар*) и эллинским ó λόγος (*хо логосу* "Давар" — это словоречение, слово-зов, слово-деяние, даже слово-вещь. Оно всегда личное и обращено к личному, — вызывающее, требующее, приказывающее, увещающее, обуславливающее, пророческое, грозное, огненное ("Слово Мое не подобно ли огню, говорит Господь, и не подобно ли молоту, разбивающему скалу?" Иер. 23, 29 — текст, питавший пафос таких проповедников, как Лютер и Ницше). Оно внезапно захватывает пророка и наделяет его невыносимым могуществом (Амос. 7, 10), "...чтобы искоренять и разорять, губить и разрушать, созидать и насаждать" (Иер. 1,10).

Слово Божие все именует и ко всему обращается по имени (Ис. 40, 26, Пс. 146, 4). А потому и сами сотворенные вещи как бы наделяются словом, делаются вещающими: "Небеса проповедуют славу Божию, и о деле рук Его вещает твердь. День дню передает речь, и ночь ночи

Цит. по изд.: Новый Завет по-еврейски и по-русски. The Society for distributing the Holy Scriptures to the Jews. Engalnd. Б/г.

открывает знание. Нет языка и нет наречия, где не слышался бы голос их. По всей земле проходит звук их, и до пределов вселенной слова их" (Пс. 18,2-5).

"Давар Яхве" — слово, обращенное к слуху, оно всегда как бы предвд. ряется призывом: *b^isr* шо (*шма Израэль*) — "слушай, Израиль" -. слушай, ты, избранный Мною для слушания, — "Я, Господь твой, Бог отцов твоих, тот самый, помнишь, который вывел тебя из Египта, который говорил с Моисеем на Синае, который все снова и снова говорил с тобою через пророков, — слушай. Я сейчас говорю с тобой!" "Давар" — слово голоса и слуха: "Голос речений вы слышите, а образа не видите, кроме голоса" (Втор. 4, 12). Потому и "еврейский путь ~ путь голоса и слуха"<sup>2</sup>. *Шма* значит также: "слышь", "разумей" и "слушайся". *Шма* —



значит, навостри уши, будь готов услышать неожиданное слово, по-новому уразуметь слово, давно записанное, изученное, затверженное (не забудем, что и записанный текст Торы становится говорящим, во-первых, потому, что иврит предполагает устную огласовку, во-вторых, потому, что текст этот предполагает контекст устной Торы, так что Тора всегда есть ответ на вопрос и призыв к вопрошанию). "Сам метод устной Торы назван понятием, произведенным от "искать", "спрашивать", "требовать" — "драш", "драша", "Мид-раш"<sup>24</sup> "Шма" — которое иудей должен повторять себе утром, и вечером, и много раз на дню, — означает, в частности, напоминание: перед тобой не закругленное совершенство (завершенность) умного бытия, а открытость неслыханного. Разумеется, сотворенный мир есть дом (*вефиль тифэрет*), который "хорош всецело (*тов меод*)" (Быт. 1, 31), но человек живет еще и в ином измерении, в измерении истории, в возможном историческом событии, каким был исход Авраама из Ура, Моисея из Египта... "...Состояние "выхода", — пишет С.С. Аверинцев, — явно имеет в системе древнееврейской литературы весомость символа: человек или народ должны "выйти" из инерции своего существования, чтобы стоять в пространстве истории перед Яхве, как воля против воли"<sup>25</sup>. Так понимание Слова раскрывает понимание Бога, мира и человеческого бытия.

"Слушай, Израиль: Господь Бог наш, един есть" (Втор. 6, 4). А вот Гераклит: Οὐκ ἐμοῦ ἄλλα τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι (DK B50) — "Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать; мудрость в том, чтобы знать все как одно" (пер. А. Лебедева)<sup>26</sup> Не подобное ли что-то тут говорится? Стоики, платоники и учителя Церкви (Клеанф, Амелий, Филон, Климент, Ипполит, Феодорит Киррский), благодаря которым до нас дошло то, что мож-

"БерманБ. Шма. Начала еврейской веры. Б/г. Б/м. Ч. 1. С. 65. "Там же. С. 69-70. История всемирной литературы. Т. 1. С. 69-70. Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С 199.

176

до было бы назвать учением Гераклита о Логосе, вообще говоря, согласны в его теологическом истолковании. Ученик Плотина Амелий Дидеи сопоставляет "вечно сущий Логос" Гераклита (B1) с Логосом "варварского богослова" (Иоанна)<sup>27</sup>. Если "Логос" — это "Слово", попросту трактат Гераклита, еще понятно, как его можно "слушать", а если это "вечно сущий" Логос, то бишь Ум Отца, посредник между Единым и Миром?.. Можно ли по отношению к нему сказать "ἀκούε — слушай!"; Тем более, может ли Единое обратиться к слушателям?

Что такое греческий *логос*? Первые значения, которые дает словарь Лиддел-Скотта, — *computation, reckoning, account, measure, esteem* (счет, расчет, отчет, мера, почет), затем — *relation, correspondence* (отношение, соответствие, — отсюда лат. пер. *ratio*), далее — основание, обоснование, вообще, теоретическое утверждение, определение, понятие, даже формула, рассуждение — только после этого — высказывание, речь, слово. Сразу же ясно, какого рода речь и слово. Ясно, например, что *λόγον δίδοναι* значит "дать отчет", а не "предоставить слово", — отчет, то есть суммирующую, сочетающую, основанную на соразмеряющем расчете, на учете отношений и соответствий сводную формулу, на основе которой все и каждое предстает в своем собственном, отчетливо определенном виде, месте, значении и почете. Ясно, далее, что одно из платоновских определений "знания" — *ἀληθὴ δόξα μετὰ λόγου* (Thaet. 201a) — означает такое "истинное мнение", которым не просто обладают, будучи уверенными в его правильности, но которое могут обосновать рассуждением и таким образом знать,

почему именно оно истинно. Многословные рассуждения ("диалектика") обретают образ *логоса*, когда сосредоточены на том одном, что они обсуждают, что они *имеют в виду* (ср. "Тезет" 190а), когда наводят мысль на этот *вид*, когда делают видной (в уме) *идею*. Это и делает Логос посредником между чувственным миром и миром идей, между миром идей и единым. У стоиков "логос" в самом деле занимает это место, у неоплатоников "логос" есть то от ума в душе, что делает душу умной, но не образует особой "природы" наряду с умом. У "эклектиков" они часто взаимозаменяемы.

V

Пожалуй, ясно, сколь глубоко различны Λόγος του θεού эллинов и gm' 'm *Давар Яхве* иудеев. А между тем, и то и другое Слово воплотились во Христе. Он несет в себе всю энергию ежемгновенно бодрствующего *слуха* ("шма") и всю энергию сосредоточенного *умо-зрения* ("теория"): две культурные "природы", которые тоже "неслиянны и нераздельны". Но кроме того, он "несет в себе" еще и самого себя во всем своем рабском *виде* и простом *слове*, обращенном к разному "сброду", как выражались просвещенные римляне. (Вот например,

Там же. С. 190.

177

как говорит Келье: "Иисус приблизил к себе каких-то десять или одиннадцать отпетых людей — мытарей и лодочников, самого ч-т ни на есть низкого, подлого нрава <πονηρότατος — мы бы сказали "по. донков"> и вместе с ними скитался там и сям, снискивая себе пропитание путем постыдного и настойчивого выпрашивания" (Orige<sup>e</sup> Contr. Cels. 1,62).

Христос-Слово, откровение Имени Божия (Ио. 17, 6), само Слово Божие (Откр. 19, 13), слово, идущее "прямо сверху", по вертикали одновременно есть слово, почти площадное, рыночное. Это даже не просто смертное слово среди смертных, грешных, несчастных. Это слово отверженного (соблазителя для иудеев, глупца, варвара — дзд эллинов) к отверженным. Может быть, наиболее щемящая и пронзительно интимная нота звучит в тех немногих словах Иисуса, которые оставлены евангелистами (Матфеем и Марком) на арамейском языке, что позволяет слышать в них как бы его собственный голос: трогательное обращение к Отцу "авва", что-то вроде нашего "батьюшка", мучительное восклицание на кресте; "...Или, Или! Лама савахфани? то есть: Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?" (Мф. 27, 46; Мар. 15, 34).

Что говорил Иисус и что присочинили евангелисты, — оставим разбираться в этом изыскателям "керигмы". Для нашей темы важно то, что литературоведы называют "речевые жанры", — формы, менее исторически сомнительные. В них-то мы и находим ожидаемое скрещение вертикали Слова Б@жия и горизонтали слова человеческого, своего рода бого-человеческую двуприродность речи. Иисус разговаривает как изошренный книжник с иудейскими книжниками, но в проповедях перед людьми и в беседах с учениками он говорит речью пророков: притчи, апокалиптические картины, обличения, — слово, которое есть сила ("*давар*"). А вот Евангелие от Иоанна дает нам образ Иисуса-богослова. Когда христианская проповедь обращается к эллинам, она свободно обретает черты сократической, почти софистической беседы (Лукиан, например, говорит, что христиане поклоняются "распятому софисту" — О кончине Перегрин. 13). Интонация философской диатрибы слышится уже в Посланиях апостолов, более всего, конечно же у Павла, а у таких апологетов, как Ориген или Ириней ("Опровержение ересей") речь христиан обретает все искусство греческой

диалектики и риторики. Вместе с тем Ориген, который, как мы помним, предпочитал веру с пониманием и составил первую богословскую систему ("О началах"), утверждает, что христианское устройство покоится на более твердом основании, чем разум: оно утверждено на силе Божией (Contr. Cels., III, 14). Внутренняя сила пророческого слова и искусство диалектического рассуждения, откровение и умозрение, "безумство проповеди" и проповедь разумения, слово-сила и слово-мудрость, слово Бога к человеку и богословское слово человека о Боге — эти "две души", сопряженные, сосредоточенные в одном духе, придают христианскому слову неслы-

178

ханное напряжение. Энергия напряженного разноречия и наполняет *уго* слово новым духом, — делает его одновременно открытым всем „*зыкам* и предельно сосредоточенным во внутренней речи, углубленным в бесконечное молчание с Богом.

Само собой разумеется, парадоксальность христианского слова этим напряжением далеко не исчерпывается. Ведь иудейская "сила" и эл-пинская "мудрость" встретились в том Слове, которое их напрочь отрицал<sup>0</sup>, обращало в нечто противоположное. "Потому что немудрое Божие премудрее человека, и немощное Божие сильнее человеков" (1 Кор. 1, 25); потому что "сила Моя совершается в немощи" (2 Кор 12, 9); потому что во Христе распятом "сокрыты все сокровища премудрости и ведения" (Кол. 2, 3). Христос есть парадоксальный ответ мессианским чаяниям иудеев и героизму греко-римского толка и не менее парадоксальный ответ их богомыслию, Христа не узнавшего и не познавшего, "...Мир своею мудростью не познал Бога в премудрости Божией..." (1 Кор. 1, 21), а иудеи не услышали во Христе нового откровения, призыва к новому исходу. Он остался для них самозванцем, главою "Назорейской ереси" (Деян. 24, 5; ср. ответ апостолов в синаедрионе: Деян. 5, 29—39 и обличительную речь св. Стефана перед первосвященниками: Деян. 7). Навстречу иудейскому понятию о божественной Мощи христиане выдвигали иное — *кено-тическое* — ее понимание: Мощь, преодолевающая Саму Себя, самоистощающаяся до немощи Сына человеческого, отверженного и позорно умершего, Мощь, свидетельствуемая ответным самоистощением человека в мученичестве. Сораспятие, в котором Бог предельно *усвояется* человеку, чтобы предельно *усвоить* его Себе (Origen. Contr. Cels. IV, 6).

То, что было недопустимой антропоморфизацией Бога для иудеев, почти так же трактовалось и эллинскими теологами. Как, в самом деле, Единый может причастовать многому, Умный — материальному, Неизменный — изменению, Самоблагодой — злomu? (Origen. Contr. Cels. 4, 14). Уже сама идея творения мира казалась Плотину верхом нелепости, ибо космос — не произвольное изделие ремесленника, а прекрасный образ ума, действующего вечно, неизменно и необходимо, поскольку подражает простой самотождественности Единого (Plot. Epp. 2.9, 8). Согласно Августину, Порфирий утверждал, что в сравнении с христианами, которые воспевают "лживыми рыданиями мертвого Бога ... погубленного правильно мыслящими судьями", евреи "истинно святые", ибо верно чтут Бога-Отца (Aug. De Civ. Dei. 19, 23). Только "Ум Отца (*ματρικός νοῦς*)" может с помощью мысли очистить человека, и нелепо считать, что этот Ум мог родиться из чрева смертной женщины и принять позорную смерть на кресте (Ibid. 10, 28).

Чтобы услышать и понять Христа, нужно было совершить то, с чего начал свою проповедь среди иудеев Иоанн Креститель и к чему обра-

179

щал эллинских философов в афинском Ареопаге ап. Павел: Ме.д. *voίετε!* По-русски — "покайтесь!", но греческое слово говорит и дт, гое: "Измените весь свой образ мысли!" О содержании, о сложных т, тах этого изменения образа мысли, даже о логике этого изменения должна идти речь. Перед лицом мощных культурных традиций прочно сложившихся культур речи, мысли и бытия христианство само должно было дать отчет (*λόγον δίδοναι*) о себе, о своем образе мысли. Проповедуя, апологизируя, оспаривая, опровергая, богослов-ствуя, оно и создавало этот образ. В ответ иудаизму — свою *сим/ слова*: исповедническую, пророческую, эсхатологически напряженную; в ответ эллинизму — свой образ *трагедии*, свой тип *героя* и свою *логику мысли*: столь же последовательную, и доказательную, — ведь логичное может быть опровергнуто или изменено только логично. Таков этот "синтез", этот длящийся по сей день творящий и ответственный спор трех (по меньшей мере) начал христианства, спор развернувшийся в догматологических спорах первых веков (и закрепленный в догматах в виде парадоксальных "неслиянно и нераздельно"), взорвавшийся расколом Церквей, породивший бесконечные баталии Средних веков, вызвавший к жизни гуманизм Возрождения, протест реформаторов, — спор, образующий едва ли не центральный нервный узел европейской, — а ныне и всемирной — культуры.

180

## НОВАЦИЯ КОПЕРНИКА И КОПЕРНИКАНСКАЯ РЕВОЛЮЦИЯ

### 1. Как возможна научная революция?

*1.1.0 понятия "научная революция"* В истории и философии науки разговоры о научных революциях стали уже наскучивать. Между тем вовсе нельзя сказать, чтобы вопрос был в какой бы то ни было степени решен. Видимо, просто, что называется, меняется парадигма. А может быть, дело вообще оказалось не столь уж важным, если каждый может на свой вкус выбрать характеристику события, его масштаб и исторический смысл, чтобы учредить новую "революцию" или упразднить некогда признанную. Ведь идея радикальных переворотов в науке, ее внутренних рубежей и организационных трансформаций столь же свойственна самосознанию науки, как и идея прогрессивного роста, непрерывного развития науки. В самом деле, ученый не может работать, не включаясь в преемственный и солидарный процесс цехового дела, не определив

своей проблемы в контексте профессионального знания, не осознав своего результата в качестве строительного элемента единого здания. Что же означают тогда "революции"? Как они встраиваются в развитие науки? Пожалуй, прежде чем описывать революции или отрицать их, надо, видимо, прояснить само понятие "научная революция", определить основания самой возможности (или невозможности) такого события в движении научного познания.

Нетрудно заметить, что в самосознании науки Нового времени с момента ее зарождения в XVI в. странным образом совмещаются пафос радикального обновления, периодических переворотов в мире знаний и пафос непрерывного прогресса, методического восхождения разума в познании мира. Сознание радикального обновления всех наук наглядно сказывается уже в названиях основополагающих научных трудов этой эпохи: "Новая наука" Н. Тартальи (1537), "О магните. Новая физиология..." В. Гильберта (1600), "Новая астрономия" И. Кеплера (1609). 23-летний Р. Декарт сообщает И. Бекману в 1619 г., что собирается основать "совершенно новую науку" \ В 1620 г. появляется "Новый органон" Ф. Бэкона, в котором отмеченная связь идей полного обновления и прогрессивного развития "восстановленных" наук прослеживается вполне отчетливо. В 1638 г. Г. Галилей публикует "Беседы о двух Новых науках". "Новые исследования", "Новые опыты", "Новые изобретения" — подобные слова мы будем то и дело встречать в названиях трактатов Р. Бойля, Р. Гука, О. фон Герике и других ученых XVII в.

*Descartes R Correspondence. T. I-IV. P., 1936-1947. T. 1., (1936). P. 146.*

181

Как бы само собой срывается с языка и слово "переворот". В 1637 г римский священник и ученый Р. Маджиотти, рассказывая в письме своему другу Ф. Микелини об открытии кругообращения крови В. Гал. веем (1628 г.), замечает, что этого открытия "достаточно, чтобы пере. вернуть всю медицину, подобно тому как изобретение телескопа перевернуло вверх дном всю астрономию..."<sup>2</sup>. В "Новых диалогах мертвых" (1683) Б. Фонтенель говорит о "революции" в медицине совершенной В. Гарвеем, о "революции" в математике, вызванной открытием дифференциального исчисления И. Ньютоном и Г. Лейбницем. В XVIII в. революционность открытий В. Гарвея, Г. Галилея, И. Ньютона не вызывает сомнений. Гленвиль в XVII в., Ж. Д'Аламбер в XVIII в., Дж. С. Милль в XIX в. одинаково считают, например, революцией в математике декартову алгебраизацию геометрии. В свою очередь, были по праву признаны революционными механическая физиология Декарта<sup>3</sup>, кислородная теория Лавуазье, теории Дж Дальтона, Дж. Джоуля, Фарадея—Максвелла, Ч. Дарвина, Г. Менделя... Любой ученый или историк науки на свой вкус добавит к перечисленным другие революции и оспорит какие-либо из названных. Очевидно, впрочем, что, чем больше разных революций мы усмотрим, тем серьезнее становится подозрение, что перед нами не экстраординарные события, а нечто, внутренне определяющее сам механизм прогрессивного развития науки. До некоторых пор революционный характер изменений, произошедших в XVII в, был бесспорен<sup>4</sup>. "В шестнадцатом и семнадцатом веке, — пишет автор предисловия к хрестоматии текстов, призванных иллюстрировать эту революцию, — интеллектуальная карта Европы подверглась наиболее глубокому за всю историю западной

<sup>2</sup> Le opere di Galileo Galilei: 20 vol/Ed. An. Favaro. Florence., 1890-1909 repr. 1964-1966). Vol. 17. P. 65.

<sup>3</sup> Еще в 1967г. лауреат Нобелевской премии по физиологии Ч. Шеррингтон писал, что утверждение Декарта (организм — машина) было "самым

революционным для биологии его времени и чреватым всеми грядущими переменами". Этот и другие примеры взяты из капитального труда Б.Козна: *Cohen B. Revolution in science. Cambridge (Mass.); L, 1985. P. 85-90, 156-158.* История понятия "революция" в применении к науке прослежена здесь детально и многосторонне.

<sup>4</sup> Так, Марта Орнштейн в работе, посвященной роли научных обществ в XVII в. пишет, что в эту эпоху произошла "революция в установленных нормах мышления и исследования, по сравнению с которой большинство зафиксированных в истории революций кажутся незначительными" (цит. по кн.: *Cohen I. B. Op. cit. P. 392*). Дж. Робинсон пишет: "Научные достижения этой эпохи превосходят все, что было сделано до тех пор за всю жизнь человека на земле" (*Robinson J. Mind in the making, L, 1921. P. 144*). См. также: Ямабя//*The making of the modern science, 1300-1800. N.Y., 1949(1957)*; *Rupert Hall A. The scientific revolution, 1500-1800. L, 1954 (1983)*; *Smith P. History of modern culture. N.Y., 1930. Vol. I: Greco-Roman renewal, 1543-1687*).

182

цивилизации преобразованию. Этому сдвигу было дано имя научной революции, ставшей источником нашего современного научного и технического мира... Это уникальное событие, не встречающееся более нигде и никогда, и влияние его на развитие западной цивилизации ставит его на уровень величайших событий человеческой истории"<sup>5</sup>. Однако к настоящему времени тщательное изучение средневековой науки и работ предшественников ученых XVII в. ставит это привычное мнение под вопрос<sup>6</sup>. Теперь нетрудно уже выстроить почти непрерывную линию развития по крайней мере математики и физики от античности до XVII в. Вообще же говоря, ничего не стоит продлить ее еще дальше в прошлое, хотя для этого придется полностью стереть следы логической структуры в знании, все еще признаваемом научным.

Странным образом самосознанию науки присущи обе тенденции; понимать историю науки как последовательность радикальных переворотов и неуклонно восстанавливать образ непрерывного — по внутренней логике — развития науки. Последнее тем более естественно, что наука сама собой принимает форму единообразного (методичного) процесса познания единого предмета — природы. Сколь бы сложные исторические приключения ни приходилось испытывать разуму на пути познания, поскольку это путь раскрытия в природе ее разумных структур, сквозь все зигзаги истории проходит единая логика этого развития.

Понятие научной революции размывается, стало быть, в двух направлениях. С одной стороны, умножением количества "революций" делается неопределенной та мера изменений, которую можно считать революционной. Всякое серьезное открытие, усовершенствование техники, принципиальное изменение теоретической модели, выдвижение оригинальной и продуктивной идеи — все это можно назвать революционным. Но для научного познания, весь смысл которого в открытии нового, в постоянной ревизии основ, такие события и есть норма существования. С другой стороны, это понятие все больше включает в себя социологические и часто даже психологические смыслы, характеризуя некие изменения в культурном и социальном статусе науки, в структуре научного сообщества, в истолковании смысла научного знания. Понятие революции относится в таком слу-

---

<sup>5</sup> *The history of science in western civilisation. Wash., 1978. (Vol. II: The Scientific revolution. Eds. Williams L and Steffens H.).*

Мы имеем в виду прежде всего труды П. Дюгема, Л. Майер, А. Койре, А. Кромби, М. Кларджетта и др. В отечественной истории науки особое значение имеют труды В.П. Зубова, а также только что вышедшая в свет работа; *Гайденок ВП, Смирнова Ю.* Западноевропейская наука средневековья. Общие принципы и учение о движении. М., 1989. См. также обсуждение этой темы в статье: *McMullin E.* Medieval and modern science: continuity or discontinuity? // *International philosophical quarterly.* 1965. No 5. P. 103-109.

183

чае к науке не поскольку она занята делом познания, а поскольку это занятие есть также занятие человека в исторических обстоятельствах. Часто в трудах историков и философов науки эти различные аспекты смешиваются, так что одни революции выделяются по эпистемо-логическим признакам (например, возникновение "неклассической" науки), другие — тут же — по социологически (например, дисциплинаризация и институционализация науки в XIX в.), третьи по социально-техническим (например, компьютерная эпоха), что же касается XVII в., все толкования сплетаются обыкновенно в однородной ткани исторического повествования, исполненного в эпическом стиле. Так можно ли всерьез спорить о научных революциях, если каждый понимает "революционность" на свой лад? Можно ли придать этому понятию более определенный смысл? Разумеется, дело идет не об уточнении терминов. В первую очередь следует не столько классифицировать, в каких смыслах употребляется нынче термин "научная революция", сколько попытаться ответить на принципиальный вопрос: в каком смысле можно — если вообще можно — говорить о научной революции? Допускает ли сама *архитектоника познающего разума* такое событие? Словом, прежде всего следует ответить на вопрос критический: как возможна научная революция? Лишь после этого мы получим отправную точку для выяснения всех других смыслов этого понятия.

Среди множества трудов по истории научных революций, затрагивавших самые разные ее аспекты, известная книга Т. Куна<sup>7</sup> привлекла к себе особое внимание именно потому, что, кажется, впервые подчинила историко-описательную задачу аналитической. Спрашивается, что в самой структуре научного мышления допускает нечто такое, как революция, более того, делает подобное событие неизбежным.

Если бы пресловутая "парадигма" имела только социально-психологический смысл, для нашей задачи исследование Т. Куна утратило бы значение, но "парадигма" — во всяком случае, по замыслу — как раз такое понятие, которое показывает, как может быть связано "внешнее" и "внутреннее". Научная деятельность может сложиться в форму "сообщества", "школы", "направления" именно потому, что само научное мышление устроено парадигматически. Этот аспект и важно осмыслить.

Несколько обобщая, можно сказать, что Т. Кун обратил внимание на *двумерную структуру научного знания*: грамматика теоретического текста включает в себя не только правила поверхностного синтаксиса, но и правила глубинных парадигматических трансформаций. На мой взгляд, не так важны примеры конкретных парадигм, приводимые Т. Куном, как осознание своего рода двумерности знания, уяснение смысла его *глубинного* измерения.

<sup>7</sup>*Kuhn Th.* The structure of scientific revolution. Chicago, 1962. Русское издание: *Кун Т.* Структура научных революций, М., 1975.

184

в едином, по видимости, контексте научной деятельности, в непрерывном процессе развития науки Т. Кун различает события принципиально разного рода,

движение как бы по двум ортогональным направлениям: работа внутри парадигмы ("нормальная" наука) и работа по изменению самой парадигмы ("революция"). Соответственно различаются жанры научных текстов, предельными формами которых является "учебник", с одной стороны, и открытие некоего немыслимого "монстра" — с другой. Различаются типы научных задач: нормальная наука методично решает множество все более частных "головоломок", занимается уточнением понятий, систематизацией теории, совершенствованием техники, тогда как в эпоху революции внимание привлекает к себе чаще всего *одна* проблема, фундаментальная аномалия, трудность которой заключается в том, что эта единичность таит в себе новую форму теории. Соответственно различаются и типы научного самосознания, и сами формы научной жизни: нормальная наука порождает идеологию традиционализма, авторитаризма, позитивистского здравого смысла, сциентизм; научное сообщество принимает эзотерические формы технически утонченного профессионализма. Напротив, в ситуации смены парадигм учеными овладевает философское беспокойство, обостряется их культурное чутье, сообщество размыкается, вместо профессорски-просветительской популяризации "достижений науки" разворачиваются принципиальные дискуссии с иными сферами культуры — дисциплинарные, иерархические, культурные перегородки становятся проницаемыми. Помимо примеров, приведенных в книге Т. Куна, каждый читатель сам легко наполнит сказанное конкретными историческими образами, стоит только припомнить, скажем, противостояние университетской учености и научного духа "республики ученых" в XVI-XVII вв. или же споры "классиков" и "копенгагенцев" в теоретической физике первой четверти XX в. Итак, следуя Куну, можно сказать, что научная революция возможна, мыслима в силу того, во-первых, что научное мышление вообще имеет структуру, внутреннюю форму, парадигмальное измерение, и потому, во-вторых, что само движение познания может привести к необходимости изменения структуры научного мышления. Но какова все же природа этой "парадигмы"? Каков собственно *логический смысл* этого понятия, если имеется в виду внутреннее измерение знания, а не внешняя форма, привносимая социально-психологическими обстоятельствами, в чем часто и не без основания упрекали Т. Куна?

Возьмем для ясности такой феномен, в котором социальная и познавательная стороны предельно сближены. Человек вводится в научное сообщество и одновременно формируется в качестве познающего субъекта путем обучения. Процесс обучения и встраивает учащегося в господствующую парадигму. Что это значит?

Обучение — не просто процесс освобождения от предрассудков и

185

усвоения накопленных знаний. Обучаясь, человек овладевает особым искусством мыслить научно, осваивает исследовательскую технику — не только экспериментальную, но и интеллектуальную "аппаратуру": способность установить значимую проблему, навык идеализирующей абстракции, моделирующего воображения, конструктивной интуиции etc. Наконец, он неприметно для себя усваивает некие базисные онтологические и логические предпосылки и допущения — "векторы", изначально формирующие и направляющие исследовательское внимание, предопределяющие для него мир возможных событий и форму возможных понятий. Все это — от метафизических и методологических предпосылок до множества частных методов и теорий, используемых в каждом акте познания, — образует особый *органон* научной мысли. Образование научного субъекта и состоит в овладении этим органом,



посредством которого он вообще может что бы то ни было научно познавать и знать. Между субъектом и миром стоит сложная машина *экспериментирующего разума*, посредством которой добывается знание, и содержание знания обусловлено тем, как именно оно добывается.

Если рассматривать куновскую "парадигму" в таком контексте, она оказывается элементом познавательной техники и продуктивной логики. В самом деле, вне определенных "концептуальных рамок", "способов видения", "профессиональных предписаний", "онтологических категорий", без "понятийной сетки, через которую ученый рассматривает мир", — словом, без особой интеллектуальной оптики, с помощью которой ученый видит природу в определенном свете, и техники, с помощью которой он преобразует видимость, чтобы добраться до сути вещей, никакое научное познание вообще невозможно. Только потому, что парадигматическая структура присуща самой логике познания, она обнаруживается и в субъективном мире ученого (как "гештальт", "установка", "стереотип"), и в социальном мире науки (как "норма", "концепция", "предписание" сообщества). Но именно логический ("архитектонический") смысл парадигмы остается у Т. Куна менее всего раскрытым. Его внимание привлекает скорее прагматика науки, чем ее логическая архитектоника, а когда он в дополнении 1969 г. окончательно истолковывает парадигму как "образец", проблема без остатка растворяется в социопсихологии.

Итак, *первое, что следует предположить*, чтобы допустить саму возможность феномена научной революции, — понятие о технике познания вообще, об органоне, устройстве которого определено парадигматическими структурами. Если считать, что знание возникает само собой в результате непосредственного контакта естественных чувств и здравого смысла с естественным миром и в дальнейшем только растет, или же, что наука развивается элементарным гипоте-

' Выражения Т. Куна. См.: *Кун Т. Указ. соч.* С 19,21,22,63,78,126. 186 тико-дедуктивным методом, ни о какой революции в науке речи быть не может. *Второе предположение* состоит в том, что допускается возможность (и необходимость) парадигматического *переустройства* техники познания. Следует предположить такие познавательные ситуации, когда движение вперед осуществляется не путем *применения* органона, а путем его *изменения*, путем трансформации его парадигматических структур. Внимание должно быть переключено с "предмета" на "орудие". Принципиальная аномалия говорит о том, что должен быть переустроен сам познавательный "аппарат". Так революция может быть вписана в логику познания. Здесь, однако, необходимо сделать ряд важных оговорок.

1. Подлинно радикальная и неустранимая революция (а не случайный исторический зигзаг) может быть только внутренней, т.е. логически необходимой. *Во-первых*, потому, что серьезная, чреватая глубинными изменениями аномалия может быть только предельной проблемой, т.е. проблемой, которую можно поставить только в рамках предельно развитой теории. Опасные "облачка" появляются, как известно, на предельно чистом теоретическом небе. Иными словами, заметить аномалию, построить "монстр", уяснить неразрешимость проблемы может лишь высокопрофессиональный ум'. Нужно очень хорошо знать, что небо неизменно, чтобы понять значение "новой звезды". *Во-вторых*, потому, что речь идет о проблеме, решение которой предполагает не просто устранение одной парадигмы и принятие или придумывание новой. Если парадигма есть то, *чем* мыслят, то новая парадигма может появиться только в результате радикальной рефлексии и переустройства старой. Научная революция есть результат внутреннего переустройства научного

мышления, а не внешнего выбора иного "образца" неким неопределенным умом вообще.

2. Научная революция была бы практически немислимым событием, если бы профессионализм действительно совпадал с владением парадигмой в узком смысле системы норм, образцов, алгоритмов. Здесь следует внести существенные коррективы в наше первое предположение. В отличие от автомата, обучаясь, мы обучаемся не программе, а именно проблемам. Хорошо работающий, способный к

См.: Кун Т. Указ. соч. С. 92. "...Все всегда начинается, — замечает В. Гейзенберг, — с весьма специальной, узко ограниченной проблемы, не находящей решения в традиционных рамках. Революцию делают ученые, которые пытаются действительно решить эту специальную проблему, но при этом еще и стремятся вносить как можно меньше изменений в прежнюю науку. Как раз желание изменять как можно меньше и делает очевидным, что к введению нового нас вынуждает предмет, что сами явления, сама природа, а не какие-либо человеческие авторитеты заставляют нас изменить структуру мышления" (Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987. С. 198. Ср. характеристику М. Планка: Там же. С. 194).

187

оригинальным поворотам и глубинной саморефлексии ум образован не в парадигме, а на скрещении разных парадигм, в их конфликтах и возможных альтернативах. Не школьная образцовость, а мно-гомерность реальной культуры формирует пространство степеней свободы продуктивного ума. Таким именно умом отличались И. Кеплер, М. Фарадей, А. Эйнштейн, И. Бор...

3. Феномен научной революции открывает нам, что связь науки и культуры имеет не внешний, а глубоко внутренний характер. Не подвергаясь внешним влияниям, а углубляясь в себя, мысль усваивает культуру. Она обнаруживает многообразие интеллектуальных традиций, образующих реальную культуру работающей мысли. Она питается иными энергиями культуры, помимо собственно познавательной. Словом, она становится культурной мыслью.

Вернемся однако к более узкому смыслу научной революции. *12. Конструктор или архитектоника?*

О каких именно переустройствах "аппарата" идет речь? Ведь любое научное понятие является одновременно и теоретическим представлением предмета, и инструментом его дальнейшего исследования, так что каждый шаг в познании некоторым образом изменяет и инструментарий познания. Какое же изменение в структуре понятий, моделей, теоретических идеализации, экспериментальной техники следует считать парадигматически значимым? В этом главном пункте царит наибольшая неразбериха. Мало того, что на роль парадигмы может претендовать любая фундаментальная теория или определенный метод моделирования, — в этом понятии безнадежно смешаны собственно логические, прагматические, социологические, психологические смыслы.

В книге Т. Куна мы можем прочесть, что смену парадигм вызывают "только аномалии, пронизывающие научное знание до самой сердцевины", что различия между парадигмами субстанциальны, поскольку они "по-разному характеризуют элементы универсума и поведение этих элементов", что вовсе не внешний авторитет, а как бы сама природа требует трансформации парадигм<sup>10</sup>, и вместе с тем в той же книге это событие характеризуется как "гештальт-переключение", как смена "профессиональных предписаний", "правил игры", основания которой "проистекают не из логической структуры научного знания", а из "согласия", или

"расположения" научного сообщества . Смещение этих вполне реальных и значимых аспектов будет

"Кун Т. Указ, соч. С. 92, 136, 211, 213.

"Кун Т. Указ. соч. С. 22, 146, 212, 126, 184. Опасность подобной путаницы Кун сознает (см. с. 25), однако мирится с тем, что в результате понятие парадигмы размывается и основания для описания некоего исторического события как революции становятся весьма произвольными. Такого же

188

неизбежным, пока останется невыясненной архитектура познавательного органа в целом, в ее основоположениях и несущих конструкциях. Что в самом деле значит "сердцевина знания"? Что за философия определяет субстанциальность онтологических элементов теории? Почему природа начинает светиться теоретическим смыслом, лишь рассматриваемая через призму идеализирующего концепта, через сеть понятий и категорий? Что значит, что *природа* — а вовсе не предпочтение научного сообщества — вызывает революцию, т.е. требует радикальной рефлексии и переустройства самого познающего субъекта?

Пока мы не выясним, как формируется и логически обосновывается структура научного разума и что в ней допускает возможность фундаментального самоизменения, указанная выше неопределенность в истолковании научной революции, более того, сомнения в реальности этого феномена останутся неизбежными.

Одна из наибольших трудностей, с которыми сталкивается сегодня исследователь науки заключается вообще в том, что можно назвать ее прагматическим плюрализмом. Возникает впечатление, будто в науке нынче мыслят не понятиями и даже не теориями, а микродисциплинами и целыми методологемами, к тому же альтернативными". Способность современной науки к порождению новых объектов, неслыханные междисциплинарные связи и переходы крайне затрудняют понимание архитектурного единства научной мысли. Стремясь как-то разобраться в этом многообразии и уловить формы единства, чаще всего теперь приходят не к образу органа, а к образу конструктора: набору элементов, строительных блоков. Эти элементы и составные части охотно описываются, но при этом не слишком заботятся об их "дедукции"<sup>13</sup> (т.е. о выяснении их внутренней связи в акте познания). Если к тому же открыть в этих "блоках" социокультурные размерности, мы обречем неограниченные возможности объяснять разные факты научной жизни, но сила подобных объяснений будет обратно пропорциональна их свободе.

рода "прагматической" двусмысленностью страдает и понятие "исследовательская программа" И. Лакатоса. Неясно, к примеру, является ли "метафизическое ядро" программы архитектурным элементом познающего разума или же только системой философских предубеждений ученых. См.-ЛакатосИ. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. М., 1978. С. 203-269.

<sup>12</sup> Финкельштейн АМ., Крейнович ВЯ. Неизбежны ли научные революции: "за" и "против" // Методологические проблемы взаимодействия общественных, естественных и технических наук, М., 1981. " См., например: Дышлевый П.С. Научные революции как предмет философского исследования // Научные революции в динамике культуры.

Минск, 1987. С. 83.

Разумеется, внимательное исследование хотя бы одной реальной революции в истории естествознания позволяет выделить "блоки" достаточно конструктивные, чтобы за ними можно было различать черты более органической архитектоники. Например, в процессе реконструкции становления электромагнитной теории Фарадея— Максвелла В.С. Степин обособил три главных компонента познавательного "аппарата", изменение которых может быть охарактеризовано как научная революция: "идеалы и нормы исследования, научную картину мира и философские основания науки"<sup>14</sup> Поскольку эти компоненты выделены как независимые "блоки", перед нами конструкторская модель, поскольку же "метод", "мир" и "основоположения" действительно архитектурны для научного разума, они образуют три стороны, три аспекта единого познавательного органа. Это создает явные (и неявные) конфликты и напряжения в концепции В.С. Степина. С одной стороны, речь идет о нормативных "презумпциях", онтологических "постулатах" и философских "принципах". Научная мысль как бы расчленяется на три отсека, каждый из которых оказывается детерминированным извне ("культурой"), а культурная автономия научного разума скрадывается в более неопределенной форме "стиль мышления". С другой стороны, В.С. Степину ясно, что идеалы и нормы систематизируются в "сетку метода", а эта сетка существенным образом предопределяет и предметный состав, и структуру соответствующей "картины мира" (ибо определенный ответ на вопрос "что значит знать?" предопределяет и то, что можно знать), так что "презумпции" и "постулаты", логика метода и онтология мира оказываются внутренне связанными<sup>15</sup>.

"Картина мира" не просто "табло", которое "имеет" и которым "пользуется" теоретик. Некоторым образом он сам определен и ограничен ею как познающий субъект. Если теперь взять ту же самую структуру, так сказать, в ее субъективной проекции, мы получим систему норм и идеалов "объективного" знания. Так, механика как сущностная *форма* объективного мира для теоретического субъекта есть и *норма* объективного (истинного) представления вещей, идеал теоретической ясности и отчетливости. Для теоретической мысли, согласно известной формуле Спинозы, порядок и связь вещей тот же, что порядок и связь идей.

Не менее ясно и то, что философские идеи и принципы "обосновы-

<sup>14</sup> *Степин В.С.* Становление научной теории. Минск, 1976; *Он же.* Научные революции как "точки" бифуркации в развитии знания // Научные революции в динамике культуры. С. 41. \*

В этом ведь и состоит высшее основоположение "синтетических суждений": "...Условия возможности опыта вообще суть вместе с тем условия возможности предметов опыта..." (*Кант И.* Критика чистого разума // Соч.. Вот. М, 1964. Т. 3. С. 234.)

пают идеалы и нормы и онтологические постулаты"" , философия — собственная работа которой остается за пределами естественнонаучного познания, пока не затрагиваются его первоосновы, — как раз и обосновывает это тождество формы мира и нормы мысли, порядка вещей (скажем, причинность) и порядка идей (соответственно, де-дуктивность). Это прежде всего означает, что философии, даже жестче — метафизика — не есть система "философских взглядов" или "мировоззренческих мнений" ученого, не система, иными словами, его метафизических предубеждений, а то, силой чего производится и

воспроизводится определенный субъект научного познания в конкретном устройстве (архитектонике и органике) его мышления и отвечающего *этому* мышлению мира. Предельная трудность революционного изменения структуры мышления и состоит в том, что речь здесь идет не о смене системы взглядов, не о переустройстве "парадигм", "блоков", "концептуальных рамок", а о *самоизменинии* субъекта вместе с его онтологическими презумпциями. Стало быть, "презумпции" и "постулаты" определены не столько социокультурными факторами, сколько метафизическими началами, обосновывающими логичность предметного (теоретического) мира и предметность рациональной (теоретической) конструкции. Исходно же они коренятся в том философском замысле, которым наука вообще самоопределяется в культуре.

Можно ли в таком случае говорить об особом типе революции, когда "картина исследуемой реальности" меняется, а "идеалы и нормы" не затрагиваются?<sup>18</sup> И разве переход от механической к электромагнитной картине мира, т.е. спор "эфира" и "поля", не был вместе с тем и спором об идеалах научного описания? С предельной ясностью эта внутренняя связь "мира" и "идеала" проявилась в известном споре А. Эйнштейна и Н. Бора.

Возникает, однако, и более серьезное затруднение. "Конструкторский" образ науки и исчезновение леса за деревьями "элементов", "компонент", "блоков", частных дисциплин, парадигм, школ, направлений привели к бесконечному дроблению и мультипликации научных революций. Если учесть все подготовительные этапы, неприметные новации, междисциплинарные переносы, если принять во внимание все локальные, частные, микро- и миниреволюции, возникает естественный вопрос, который возвращает нас к исходной двойственности научного самосознания; да не описываем ли мы самое что ни на есть *нормальное* развитие науки? Может быть, традицион-

*Степин В.С.* Указ. соч. С. 52.

Разумеется, в историческом материале прежде всего бросаются в глаза изменения отдельных структурных элементов, но они суть лишь симптомы произошедших или происходящих глубинных сдвигов.<sup>18</sup> *Степин В.С.* Указ. соч. С. 62.

191

ный образ рутинного прибавления знания к знанию вообще не имеет отношения к делу? Может быть, разбираясь в механизмах научной революции, мы открыли подлинный механизм как раз эволюционного развития науки? Ведь, по существу, каждый продуктивный шаг познания, каждое добытое знание заставляют увидеть в новом свете, изменить и как бы впервые правильно понять те самые представления, с помощью которых новое знание и было получено, — увидеть в новом свете и, значит, переосмыслить, перестроить всю систему; только так ведь можно встроить в нее новое знание. Элементарный акт познания состоит не в прибавке нового элементарного знания к совокупности старого, а в элементарном *преобразовании системы*, посредством которой акт этот и был осуществлен. Понять новое — значит *изменить* предшествующее понятие, а оно определено всей теоретической системой.

Словом, наука развивается рефлексивно: "результат" становится "началом", познание включает самопознание<sup>19</sup> Постоянное преобразование структур познающего органа и есть форма *непрерывного* воспроизводства единого субъекта научного познания перед лицом его единого объекта — природы. Вот почему далеко не случайно большинство так называемых пост-позитивистских концепций развития науки, сколь бы "основательные" мутации в

структуре научного мышления они ни предполагали, складывается тем не менее в форму *эволюционных теорий*, и мы не удивимся, прочитав в заключительных строках книги Т. Куна о "структуре научных революций", что он развил в ней "эволюционную точку зрения на науку"<sup>20</sup>. Разумеется, речь идет о теории эволюции дарвиновского типа, предполагающей существование самостоятельных организмов (познавательных), их конкуренцию, мутационные изменения глубинных структур, прогрессивные и тупиковые линии развития и т.д.

В самом деле, несмотря на все перипетии и нелинейности исторической феноменологии, логика развития науки обнаруживает неумолимую тенденцию к унификации, соответствующей самому смыслу теоретического понимания мира<sup>22</sup>. По мере экстенсивного развития, охвата все более широкого круга явлений теоретическая мысль развивается и интенсивно, т.е. углубляет, унифицирует и связывает воедино свои принципы и начала в перспективе "великого объединения", "ми-

<sup>9</sup> Этот механизм развития теоретической мысли в философском науко-учении известен по меньшей мере со времен Гегеля. <sup>20</sup> Кун Т. Указ. соч. С. 218.

См., например, *Тулмин С.* Человеческое понимание М., 1984; *Кребер Г.* Эволюционизм в теории развития науки // ВИЕТ. 1987. No 3.

*Овчинников Н.Ф.* Тенденция к единству науки. Познание и природа. М., 1988.

192

повой формулы"<sup>23</sup>. Все революционные драмы объединены поэтому единым эволюционным сюжетом, соответствующим основной познавательной задаче: непрерывному продвижению в познании природы. Поэтому-то все исторические "революции" могут быть логически ж-днены в развитие единой теории сообразно принципу соответствия или же по рецепту "эрлангенской программы"<sup>124</sup>. Следует поэтому ясно различать нормальное преобразование исследовательского мира и познавательной стратегии, включающее возможное изменение картины предметной реальности, принципиальных моделей, методологических парадигм, т.е. идеальной (и реальной) техники исследования, — от ситуаций, в которых затрагиваются принципы самого познавательного "искусства", архитекtonика познающего разума, основания гносеологического субъекта в его отношении к своему естественному объекту, — ситуаций, когда дело идет, скажем, не об изменении картины мира, а о самой возможности представить мир как картину (объектно-объективно). Так мы возвращаемся к тому, с чего начали обсуждение проблемы. Рубеж, отделяющий классическую физику от неклассической, по своей логической сути отличается от тех рубежей, которые можно нащупать внутри классической физики. Но философский опыт релятивистской и квантовой механики высветил и эти рубежи с особой резкостью, вьмвив существенную неоднородность, присущую самой классической физике.

В частности, концепция "замкнутых теоретических систем" и соответствующее истолкование научной революции В. Гейзенберга и К. фон Вейцзеккера, на формирование которой сильное влияние оказал принцип дополнительности Н. Бора, представляется мне гораздо более логичной, чем концепция "парадигм" Т. Куна или "исследовательских программ" И. Лакатоса. Она отработана, правда, только на материале теоретической физики и, в отличие от последних, не конкретизирована ни исторически, ни тем более социально-психологически. Тем не менее она с большей логической продуманностью отвечает на вопрос, как возможна научная революция. Не вдаваясь в детали, кратко поясню, что имеется в виду<sup>25</sup>. Квантовой механике соответствует не особая — очередная — картина

мира, а новая *идея реальности*, идея потенциальной реальности. Эта реальность представляется в дополнительных экспериментальных ситуациях, которые актуализируют (объективируют) квантовую реальность в объектах, соответствующих разным, исключая-

<sup>23</sup> Ср. идеи В. Гейзенберга о стремлении науки к выяснению "великой взаимосвязи": *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. С. 254, 267, 275, 305, 321.

<sup>24</sup> *Визгин Е.Л.* Эрлангенская программа в физике. М., 1975.

Детальное обсуждение этой концепции см. в статье: *Ахуншин А.В.* Историко-научная концепция В. Гейзенберга // ВИЕТ. 1988. No 4.

193

шим друг друга и поэтому дополняющим друг друга картина мира Отношение между теорией (идеализацией) и реальностью, пред. ставляемой в объективном мире теории ("картина"), отношение оставшееся "за кадром" в классической физике, стало собственным элементом неклассической теории. Эта философская тайна открывается внутри самой физики. Соответственно история физики может предстать как последовательность универсальных (в этом смысле замкнутых) теоретических представлений, т.е. идеальных миров (механический, статистико-термодинамический, полевой, квантовый, возможный квантово-релятивистский), между которыми не может быть непрерывного перехода, ибо это *тотальные миры*, порождаемые особыми "мировыми идеями" (идеями объективирующей идеализации). Принцип дополнительности подсказывает также, что последовательность этих миров нельзя представить как ступени развития одного мира, мира миров. *Реальность принципиально не представима в одной картине.* Необходимо "дополнительное" сосуществование разных мировых картин...

Опыт релятивистской и в особенности квантовой механики уникален для понимания смысла и структуры научной революции. В те первые десятилетия века вполне успешное экспериментальное освоение новых явлений и не менее успешная разработка способов их математического описания не освобождали, однако, ведущих теоретиков от впечатления топтания на месте. Трудности — социально-психологические, философские, логические, — связанные с внутренней необходимостью переключить аналитическое внимание в другое — глубинное — измерение научного мышления, погрузиться в исследование "механики" мысли и уяснить, какие ее основания затрагиваются новыми проблемами, — трудности эти действительно были предельными. Ведь затрагивались принципиальные основы познающего разума, его "трансцендентальные условия": абсолютность ("априорность") ньютоновского пространства-времени, представимость реальности в единственной объективной картине мира, картезианское субстанциальное разделение *res cogitans* и *res extenso*. Затрагивались, словом, такие начала, которые на протяжении всей истории классической физики были априорными условиями самой возможности научного познания. По всей видимости, мы наталкиваемся здесь на границу, гораздо более фундаментальную, чем все предшествующие. Речь идет не о теоретических "парадигмах", а о коренных принципах "объективного" познания. Ситуация столь радикального отстранения от собственного мира — глубоко укорененного в традиции, философски обоснованного, теоретически продуманного и экспериментально выверенного, едва ли не слившегося с миром обычного здравого смысла (до сих пор отождествляющего истинность с объективностью), — эта ситуация напоминает нам об историческом начале современной науки, об эпохе

хvī—XVn<sup>вв.</sup>. о "коперниканском" отстранении от птолемеевского, аристотелевского, томистского мира. Мы открываем своего рода современность научных революций начала XX в. и начала XVII в. Мо-ует быть, только в этих точках перед нами раскрываются в самом деле принципиальные изменения, охватывающие не столько парадигмы научного познания, сколько саму *архитектонику разума*, априорно определяющую его как разум научно-познающий (экспериментирующий, объективирующий, гносеологически озадаченный etc.).

## 2. Научная новация и архитектурный сдвиг

Попробуем теперь различить черты такого глубинного архитектурного переустройства самого разума (и под-разумеваемого им мира) на одном выдающемся и хорошо изученном примере, — на примере так называемой коперниканской революции.

### 2.1. Тайный разум явной теории

Прежде всего поражает контраст между тем, что именно сделал Коперник, и эпохальным переворотом, именуемым "коперниканской революцией". С одной стороны, трактат с традиционным названием "О круговращении небесных сфер"<sup>2</sup>, предназначенный для узкого круга профессионалов ("математика пишется для математиков"), содержащий несколько специальных астрономических гипотез и массу вычислений, выполненных с виртуозной по тем временам математической техничностью, с другой — мировоззренческий переворот, едва ли не сопоставимый с откровением новой веры. АФ. Лосев несколько гротескно, но ярко изобразил этот переход: "Мир не имеет границ, т.е. не имеет формы. Для меня это значит, что он — бесформен. Мир — абсолютно однородное пространство. Для меня это значит, что он — абсолютно плоскостей, невыразителен, нерельефен. Неимоверной скукой веет от такого мира. Прибавьте к этому абсолютную темноту и нечеловеческий холод междупланетных пространств... То я был на земле под родным небом, слушал о вселенной "яже не подвигнется"... А то вдруг ничего нет, ни земли, ни неба, ни "яже не подвигнется"... Читая учебник астрономии, чувствую, что кто-то палкой выгоняет меня из собственного дома и еще готов плюнуть в физиономию. А за что?"<sup>3</sup> Конечно, А.Ф. Лосев нарочито мифологизирует картину ньютоновской вселенной, но подобное переживание откровения нового мира вовсе не надуманно. Достаточно вспомнить не менее выразительное

В полном согласии с Евдоксом и Аристотелем речь шла о небесных сферах (а не "орбитах") См.: *Веселовский ИИ., Белый ЮА Николай Коперник*. М., 1974. С. 239-240. См. также: *Three Copernican treatises/Ed. Rosen*. 3 ed. with a biography of Copernicus and Copernican bibliography, 1939-1958. N. Y, 1971. P. 11-21. "*Лосев АФ. Диалектика мифа*. М., 1930. С. 27.

описание нового мироощущения Б. Паскалем. Напомним эти знаменитые изречения: "Le silence eternel de ces espaces infinis m'effraie" ("Вечное молчание этих бесконечных пространств ужасает меня") — "...глядя на эту немую вселенную, на человека, лишенного света, предоставленного самому себе и как бы затерявшегося в этом уголке вселенной, не зная, кто его туда поместил, что ему делать, что станет с ним по смерти, и неспособного это узнать, — я прихожу в ужас, как человек которого спящим перенесли на пустынный и жуткий остров и который пробудился, не зная, где он находится, и не имея средств уйти оттуда"<sup>28</sup>.



"Ужас" Б. Паскаля перед несоизмеримой с человеком вселенной, но также и восторг "героического исступления" Дж Бруно более, чем все математические доказательства и физические эксперименты свидетельствуют о неожиданной реальности новооткрывшегося мира. Дело идет не о гипотезах, взглядах, теориях, учениях. Не отвлеченные спекуляции, не трезвые наблюдения и, разумеется, не здравый смысл, а чуть ли не метафизический страх и мистическое вдохновение образуют начало новой премудрости. Подлинно философское изумление<sup>29</sup> и бытийный страх перед лицом неведомо как разверзшейся бездны лежат в истоках страсти к научному познанию, — изумление и страх, конечно же сливающиеся с восторгом и страстью. Страсть к познанию захватывает человека, пробудившегося в новом мире, всей мощью метафизического эроса, и нет ничего удивительного в том, что это новое самосознание отливается в традиционную для платонизма (от "Пира" Платона до "Пира" Фичино) форму трактата о божественном эросе, образцом которого может послужить "О героическом неистовстве" Дж Бруно<sup>30</sup>.

Переворот, действительно глубинный, проникающий до сердцевины духа и сказывающийся во всех сферах культуры — в религиозной, художественной, практической — далеко не только в научной. Пробужденные им энергии действуют во всей истории новоевропейской культуры, и вновь и вновь всплывает в сознании участников этой истории образ "коперниканской революции". Зачинатели современного есте-

<sup>28</sup> *Pascal B. Oeuvres complètes. P., 1954. P. 1113. (Bibl. de la Pleiade)*

<sup>29</sup> Отзвук этого изумления слышится в знаменитых словах И. Канта о "звездном небе над нами". Во "Всеобщей теории и истории Неба" (1755) Кант говорит: "Мироздание с его неизмеримым величием, с его сияющим отовсюду бесконечным разнообразием и красотой приводит нас в безмолвное изумление" (*Кант И. Соч. Т. 1. С. 201*).

Сопоставляя трактаты М. Фичино и Дж. Бруно, французокая исследовательница пишет: "В действительности одними и теми же словами они на деле говорят нечто совершенно различное. Любовь Фичино предполагает христианскую теорию вселенной, тогда как любовь Бруно связана с концепцией мира, исключаящей какую бы то ни было идею творения" (*Vedrine H. La conception de la Nature chez Giordano Bruno. P., 1967. P. 53.*).

196

(-дознания в XVII в. образуют своего рода общину "коперниканцев". дени Дидро в XVIII в. сравнивает формирование "истинно энциклопедической" точки зрения (планомерный и объективный обзор человеческих знаний) с коперниканским перенесением наблюдателя "в центр Солнца"<sup>31</sup>. И. Кант понимает свой критический переворот в философии как распространение коперниканской революции на метафизику". С образом этой революции немецкие романтики (в частности, Ф. Шлегель, Ф. Шеллинг) связывали учение об универсальности человека и бесконечно деятельной природе его духа<sup>33</sup>. В конце XIX в., повторяя жест паскалевского остранения мира, А. Шопенгауэр и ф. Ницше по-новому осознают "неуместность" человека (со всеми его воображаемыми и теоретически конструируемыми космологиями) во вселенной, ничего не знающей о нем<sup>34</sup>. Шпенглер также сравнивает свою "революцию" в понимании истории с коперниканской".

Словом, радикальность и эпохальность изменений налицо. Но как же неприметная астрономическая новация Коперника входит в средоточие этого мировоззренческого переворота? Как можно соотнести одно с другим?

Историки верно замечали, что смысл научной революции XVII в. не в совокупности отдельных открытий, не в том, иначе говоря, что Н. Коперник создал гелиоцентрическую систему, а В. Гарвей открыл законы кровообращения, Везалий в то же время создал негаленов-скую анатомию, А Галилей... и т. д., — смысл этой революции они видят по меньшей мере в полном изменении того, что Р. Коллингвуд назвал "идеей природы"<sup>36</sup>. Как же изменение этой идеи входит в изменение астрономической теории? Как вообще возможен мировоззренческий переворот?

Оставим в стороне просвещенческую идею "пробуждения" естественного разума, оставим в стороне и "обратную" ей идею деградации человеческого духа, начавшейся-де в эпоху Возрождения. Эти идеологи-мы философски не интересны. Интересно еще, пожалуй, само столкновение этих схем в нынешних умонастроениях. Оно внушает подозрение в их "естественности" и подсказывает вопрос: нельзя ли

*Diderot D. Encyclopedie // Encyclopedie ou Dictionnaire raisonne des Sciences, des Ans et des Metiers. Vol. V. P., 1755. P. 640D-641A*

"АянтойСоч.Т.3.С^!".<sup>33</sup> *Blumenberg H. Die Genesis der Kopernikanischen Welt. Frankfurt-am-Main, 1975. S. 80-91. "Ibid. S. 123.*

*Шпенглер О. Закат Европы. Т. 1. Образ и действительность. М.; Пг. 1923. С 16.*<sup>36</sup> *Coltingwood R. The Idea of Nature. Oxford, 1945 (1964); Rupert Hall A On the historical singularity of the scientific revolution of the seventeenth Century // The diversity of the history; Essais in honour of Sir H. Koenigsberger. Ithaca; N. Y.; L., P. 201-214. См. также: Лхутин АВ. "Фюсис" и "Натура". Понятие "природа" в античности и в Новое время. М., 1988.*

197

взглянуть на историю (духа, мысли, культуры) иначе, вне схематизма прогресса (пробуждения)—регресса (забвения)? Что если одна культурно и метафизически полноценная (универсальная) осмысленность мира может быть переосмыслена, преобразована в другую, столь же полноценную (столь же основательно универсальную) форму осмысленности? Каков должен быть тогда характер связи между этими культурными универсумами? Что значит мыслить в этих "смыслах" что значит быть в этом "многомирии"? Мы не станем здесь входить в обсуждение подобных проблем, но пусть они маячат на горизонте<sup>37</sup>. Наш тематический вопрос будет звучать более умеренно: как оказалась вообще возможной, допустимой сама "гипотеза" Н. Коперника, почему эта "гипотеза" не только бьиа понята, но и осознан! как начало эпохальных изменений? Почему астрономическая теория, с деталями которой вряд ли кто, кроме специалистов, когда-либо знакомился, стала символом мировоззренческого переворота? Одна из распространенных точек зрения состоит в том, что Коперник отважился на свое новшество именно потому, ^то не связывал с ним никакой метафизики, рассматривая его как некий формальный момент астрономического описания. Т. Кун в книге о коперникан-ской революции говорит, что учение о движении Земли было "непредвиденным побочным продуктом"<sup>38</sup> "В труде Коперника, — говорит он далее, — революционная концепция движения Земли была первоначально аномальным побочным продуктом и попыткой посвященного астронома преобразовать технику, используемую при вычислении положения планет"<sup>39</sup>. Отечественный логик и историк науки Б.С. Грязное фиксировал этот важный для теории развития науки момент — логически последовательное и вместе с тем логически непредсказуемое появление важного новшества, — используя понятие античной логической теории — поризм<sup>40</sup>. Поризм — это побочный продукт

доказательства теоремы или решения задачи, неожиданный промежуточный результат. Оспаривая концепцию К. Поппера о возникновении новой теории из новой проблемы, Б.С. Грязнов замечал, что Коперник не решал проблему об устройстве Вселенной, он решал частную задачу старой птолемеевской теории, связанную с необходимостью реформы ка-

" Горизонт этот, или философский контекст нашего специального исследования задается идеей *диалогической онтологии культуры*, развиваемой в трудах В.С.Библера. См., например, *Библер В.С. От наукоучения к логике культуры*. Два философских введения в XXI век. М. 1991. <sup>м</sup> *Kühn Tb. The Copernican revolution. Planetary astronomy in the development of western thought. Cambridge, 1957. P. 1. "Ibid. P. 136.*

Э9

*Грязнов В.С. О взаимоотношении проблем и теорий // Природа. 1977. No 4. См. также: Грязнов В.С. Логика. Рациональность. Творчество. М., 1982. С. 111-118.*

198

лендаря Утверждение о движении Земли получилось у него как поризм. Точно так же, как утверждение о квантованности энергии излучения у М. Планка при решении классической проблемы излучения черного тела<sup>41</sup>. Эти неожиданные и поначалу совершенно искусственные предположения как бы ненароком наводят мысль на новые пути и приоткрывают дверцу в новый мир.

Сам Коперник, правда, изображает дело несколько иначе. Разумеется, основной замысел его вовсе не в том, чтобы учредить новую систему мира. Скорее наоборот — усовершенствовать традиционную. Но дело и не в решении частной задачи. "Я часто размышлял, — пишет он в "Малом комментарии", — нельзя ли найти какое-нибудь более рациональное сочетание кругов, которым можно было бы объяснить все видимые неравномерности, причем каждое движение само по себе было бы равномерным, как того требует принцип совершенного движения"<sup>42</sup>.

Привести космологическую систему в соответствие с каноническим аристотелевским принципом совершенства равномерного кругового движения и было исходной целью Коперника<sup>43</sup>.

Многочисленные "птолемеевские" системы, бытовавшие в эпоху Коперника, были далеки от совершенства и в смысле внутренней связности, и в смысле согласованности с данными наблюдения, не говоря уж о том, что сами эти данные оставляли желать лучшего<sup>44</sup>. Но Коперника задевает прежде всего то, что они "не удовлетворяют разум"<sup>45</sup>.

<sup>41</sup> "Введение предложенной Планком гипотезы казалось просто остроумным приемом, позволяющим улучшить теорию интересного, но в общем-то довольно частного явления, а отнюдь не воспринималось как гениальная мысль, которая должна привести к изменению основных концепций классической физики" (*ДеБроиль Л. Революция в физике. М., 1963. С. 91*).

*Коперник Н. О вращении небесных сфер. Малый комментарий. Послание против Вернера. Уппсальская запись. М., 1964. С. 419. ("Классики науки").*

<sup>43</sup> Составитель так называемых "Прусских таблиц" (1551) Эразм Рейнгольд написал на принадлежащем ему экземпляре Коперникова труда:

43

"Аксиома астрономии: небесное движение кругообразно и равномерно или же составлено из кругообразных и равномерных частей" (цит. по: *Gingrich O. The role of Erasmus Reinhold and the Prutenic Tables in The dissemination of Copernican theory // Studia Copernicana. Wroclaw; W; Krakow; Gdansk, 1973. P. 515*).

<sup>44</sup> Математическая астрономия вообще была слабым местом средневековой учености. Она впервые вышла на уровень Птолемея едва ли не к XV в., когда немцы Георг Пейербах (1423-1461) и его ученик Иоган Мюллер (Регио-монтан) (1436-1476) перевели из арабских источников первые шесть книг "Альмагеста". С тех пор греческая наука стала восприниматься как искаженный арабами оригинал. См.: *Kühn Tb.* Op. cit. P. 123. Коперник изучал Птолемея по этому переводу. См.: *Веселовский ЯЯ, Белый ЮА* Указ. соч. С 83-84; *Курсанов В.С.* Научная революция XVII века. М., 1987. С. 75. *Коперник Н.* Указ. соч. С. 17.

199

Говоря во вступлении к "De revolutionibus" о "вращении мира", о "форме вселенной", о прекрасном совершенстве неба, этого "видимого бога", Коперник сетует на несовершенство традиционных систем и объясняет это тем, что "спорящие не опирались на одни и те же рассуждения"<sup>46</sup>. Стремление к рациональной стройности, даже к совершенной космической красоте, — вот источник вдохновения Коперника. Источник настолько античный, что его труд — во всяком случае, по "идеалам и нормам" — следует считать скорее уж возвращением к античным образцам, чем попыткой мыслить по-новому. В смысле владения математической техникой он тоже представляет собой пример возрождения птолемеевского искусства. А поскольку и данными Коперник пользовался в основном птолемеевскими, прав был Кеплер, упрекавший его в том, что он "больше толкует Птолемея, чем природу"<sup>47</sup>. Труд Коперника отличается поэтому двойственным характером, одновременно традиционным и модернистским, консервативным и радикальным. "Революционизирующее произведение, — замечает в этой связи Т. Кун, — одновременно является и кульминацией прошлой традиции, и источником новой будущей традиции"<sup>48</sup>. Античный идеал рационально устроенного космоса, убеждение в том, что математическая стройность "разумного порядка" есть критерий красоты, а красота, в свою очередь, ясное свидетельство божественности космоса, — вот что открываем мы, вчитываясь в немногие страницы Коперникова труда, предназначенные не для "посвященных".

Нет, Коперник решал не частную проблему реформы Юлианского календаря, которая занимала Льва X, Климента VII и Павла III в связи с накапливающейся ошибкой при вычислении пасхалий. Во всяком случае, ему было ясно, что ошибка в определении дня весеннего равноденствия — один из многих дефектов и что нужно полное переустройство системы, чтобы она согласовалась со своим собственным основополагающим принципом (равномерное вращение). Реформа календаря обсуждалась на Латеранском соборе (1512—1517 гг.)<sup>49</sup>, а Коперник пишет, что скрывал свой труд 36 лет, т.е. проект его существовал по меньшей мере уже в 1506 г., а может быть, и раньше<sup>50</sup> "Малый комментарий", содержащий "семь требований", формулирующих принципы гелиоцентризма, также был составлен в это вре-

Там же.

<sup>47</sup> Цит. по: *Coben Iß.* Op. cit. P. 122. В "Послании против Вернера" (1524) Коперник пишет: "Мы... должны идти по стопам древних математиков и держаться оставленных ими как бы по завещанию наблюдений. И если кто-нибудь, наоборот, хочет думать, что верить им не следует, то, конечно, врата нашей науки будут для него в этом вопросе закрыты..." {*Коперник Н.* Указ. соч. С. 433}. <sup>48</sup> *Kühn Th.* Op. cit. P. 134. <sup>49</sup> *Коперник Н.* Указ. соч. С. 479-553.

М. М.

*Birkenmaier L.* Mikolai Kopernik. Krakow, 1900.

^, Известно, что к публикации труда Коперника настоятельно склонял кульмский епископ Тидеман Гизе. Гизе, пишет Георг Ретик, по-дяд, "...что не мало будет сделано во славу Христа, если церковь будет обладать правильно установленной последовательностью времен и надежной теорией в науке о движении"". Но Коперник, как мы знаем, всячески уклонялся от публикации. Более того, основные расчеты новой системы Коперник сделал, пользуясь данными Птолемея, а к систематическим собственным наблюдениям приступил только в 1512 г., во Фромборке, когда Павел Мидделбургский, участвовавший в соборе, впервые обратился к нему с призывом помочь в реформе<sup>52</sup>. решение этой частной проблемы требовало новых точных наблюдений и не имело отношения к построению самой системы. Вряд ли, далее, можно вообще сомневаться в том, что, несмотря на шаткость физических аргументов, приводимых Коперником в защиту возможности движения Земли, он был уверен в реальности гелиоцентрической системы. Известно, как были возмущены Гизе и Ретик — ближайший друг и первый ученик, — когда они увидели предисловие А. Осиандера, самовольно и анонимно вставленное им в книгу при подготовке ее к печати и истолковывающее все учение в гипотетическом духе. Гизе в письме Ретику называет это "святотатством под защитой доверия"".

Кроме того, сама гелиоцентрическая идея вовсе не была неким неожиданным новшеством. Эта идея вместе с представлением о возможных движениях Земли издавна существовала в традиции, и Коперник в обращении к Павлу III ссылается на места из Цицерона и псевдо-Плутарха (сочинения, известные ему со времен учебы в Паду-анском университете в 1501—1503 гг.), в которых упоминаются пифагорейцы Гикет и Экфант, стоик Филолай, а также Гераклид Понтийский. Знает он и об Аристархе Самосском<sup>54</sup>. Почти все "физические" аргументы, приводимые Коперником в обоснование возможности движения Земли, обсуждались в университетах по меньшей мере с XIII в. и полностью содержатся, например, в трактате Н. Орема (ок. 1323—1382) "Вопросы о четырех книгах «О небе и мире»"". Всеми этими проблемами серьезно занимались и в Краковском университете в годы учения там Коперника (1491—1495)". Иными словами, "проблема" существовала, она не возникла из случайного "поризма" готовой математической теории. Напротив, потому-то гипотеза Коперника и превратилась в теорию, внушавшую автору и его последо-

" Коперник Н. Указ. соч. С. 544.

"Там же. С. 14-15.

"Там же. С. 485.

<sup>54</sup> Там же. С. 39, 162.

" *Веселяковский ЯД, Белый ЮА* Указ. соч. С. 63-64.

56

Там же. С. 65-89.

201

вателям уверенность в ее состоятельности, что помимо успешных расчетов и наблюдений она поддерживалась глубинным движением интеллектуальной культуры эпохи.

Наконец, еще одно. Противоречия "общепринятому мнению математиков и даже, пожалуй... здравому смыслу"<sup>7</sup> явно противоречия показаниям чувственного опыта, будучи очевидным и подозрительным монстром в физико-метафизическом мире средневековой учености, система Коперника в действительности не обладала и той рациональной простотой и красотой, которая одна могла бы дать хоть какое-

то основание для предпочтения ее птолемеевской. "В чисто практическом отношении, — замечает Т. Кун, — новая планетарная система Коперника была несостоятельна; она не была ни более точной, ни значительно более простой, чем ее птолемеевская предшественница..." "Распространенное мнение, что гелиоцентрическая система Коперника является значительным упрощением системы Птолемея, очевидно, является неверным, — пишет О. Нейгебауэр. — Выбор системы отсчета не оказывает никакого влияния на структуру модели, а сами коперниковские модели требуют почти вдвое больше кругов, чем модели Птолемея, и значительно менее изящны и удобны"<sup>59</sup>. О каком же "разумном порядке" говорит Коперник? Что за "гармония" и "красота" открываются его мысленному взору? Почему он так спокойно предоставляет физикам и философам выяснять вновь возникшие проблемы? Почему, наконец, и в самом деле появляются эти "коперниканцы"?

Конечно, едва ли не основным вкладом самого Коперника в "коперниканскую революцию" была высокая техника астрономических расчетов, впервые, вероятно, со времен Птолемея доведенная до такого совершенства, — техника, которая сразу же сделала шаткую гипотезу результатом точной науки. Но вероятно и то, что аргументы интеллектуальной эстетики были существенными для Коперника. В своих вычислениях и наблюдениях он видел воплощение разума. Но разума особого, разума, *предшествующего* созерцаниям и физическим объяснениям создаваемого им мира. Преимущественно математический склад ума Коперника сыграл тут свою роль, но не потому, что позволял с легкостью изобретать удобные для вычисления схемы, а потому, что давал опору "отвлеченному" анализу альтернативных схем, анализу возможных "порядков разума", независимых от традиционных идеальных образов. Принцип "порядка разума" (*ratio ordinis*, — буквально:

57

Коперник Н. Указ. соч. С. 12. *"KubnTh.Op.cit.P.* 171.

"*Нейгебауэр О.* Точные науки в древности. М., 1968. С. 196-197. "Для Вселенной, — говорит Коперник в "Малом комментарии", — будет достаточно 34 кругов, при помощи которых можно объяснить весь механизм мира и всю хорею планет" (*Коперник Н.* Указ. соч. С. 430).

202

„33VM порядка) состоит в том, что разум находит в себе разумные конструкции и лишь затем соотносит их с реальным миром".

дело не в том, что явления, не "спасаемые" птолемеевской схемой, будут "спасены" коперниканской. Дело в том, что открылась возможность иных оснований разумного порядка (иной разумности порядка) вообще. И если Коперник еще мыслит в традиционном образе (лучше сказать, в идее) равномерного кругового движения как совершенного (в смысле самоочевидного, логичного, "умного"), то "с появлением Тихо Браге и Кеплера гипнотическое влияние традиции было сломлено"<sup>61</sup>.

Конечно же, не в одном математическом складе ума тут дело. Мы чувствуем в труде Коперника особую уверенность, уверенность разума, обретающего тайну *мира в себе как источнике возможных форм и порядков*. "Живостью своего ума, — говорит галилеевский Сальвиати о коперниканцах, — они произвели такое насилие над собственными чувствами, что смогли предпочесть то, что было продиктовано им разумом, явно противоречащим показаниям чувственного опыта"<sup>62</sup>.

Традиционно говоря о разумном порядке, разумных основаниях и красоте, Коперник неявно для себя руководствуется нетрадиционной идеей разума —

автономного источника своих порядков. Пункт этот в самом деле центральный для коперниканской революции. *Не гелиоцентризм его астрономической системы, революционен, а "рацио-центризм" его теоретической установки.* Для полной ясности напомним известные, но в нашем контексте, может быть, понятнее звучащие слова И. Канта, суть коперниканской революции видящего в том, что "естествоиспытатели поняли, что разум видит только то, что сам создает по собственному плану, что он с принципами своих суждений должен идти впереди согласно постоянным законам и заставлять природу отвечать на его вопросы, а не тащиться у нее словно на поводу, так как в противном случае наблюдения, произведенные случайно, без заранее составленного плана, не будут связаны необходимым законом, между тем как разум ищет такой закон и нуждается в нем"<sup>61</sup>.

Присутствие и работу этого нового разума и замечаем мы в труде Коперника. Брожение новой "закваски" в традиционных формах, работа нового разума, сказывающегося повсюду, но стремящегося следовать традиционным "парадигмам", — вот характернейшая черта научной культуры XIV-XVI вв. Таков труд Н. Коперника. Таково еще космологическое мышление И. Кеплера. Обретенную втайне (часто для самих себя) свободу конструктивного воображения они направляют на то,

" *Blumenberg H.* Op. cit. S. 52-56.

*Нейгебауер О.* Указ. соч. С. 197. <sup>62</sup> *Галилей Г.* Избр. тр.: В 2 т. М., 1964. Т. 1. С 423. "/СянтеЯ.Соч.Т.3.С.85.

203

чтобы найти совершенную схему идеального космоса. Новое же сказывается в другом, в свободе от традиционной метафизики, от той мощной логики, которая втягивает астрономический образ в определенную физически и метафизически осмысленную космологию. Традиционная идея совершенного космоса нетрадиционно отщепляется от своего метафизического базиса, и может показаться, что она опирается только на наблюдения и математические конструкции, связывая их в гипотетический образ космоса. Но сама возможность такого отщепления и уверенность в том, что физико-метафизические оправдания не заставят себя ждать, говорит о присутствии этих оснований в том *архитектонически новом уме* (со своей метафизикой и даже своим богословием), который мы застаем у Коперника и Кеплера уже за делом.

## 22. "Коперниканская революция" до Коперника

И все же, в чем конкретно, если не считать этой как бы ни на чем не основанной самоуверенности, проявляется "новый ум", новая позиция мысли, новое ее самоопределение? Как это новшество сказывается в структуре коперниканского мира? Ведь первым делом, как мы заметили, в глаза бросается как раз верное следование птолемееской парадигме.

В самом деле, по куновским критериям Коперник не только работает целиком в птолемееской парадигме, но даже доводит ее до совершенства. О. Нейгебауэр, например, видит одно из основных достижений Коперника в том, что он вернулся к строго птолемееской методологии. "Нет лучшего способа убедиться во внутренней согласованности древней и средневековой астрономии, — пишет историк, — чем положить бок о бок "Альмагест", "Opus astronomicum" ал Баттани и "De revolutionibus" Коперника. Глава за главой, теорема за теоремой, таблица за таблицей, эти сочинения идут параллельно"<sup>164</sup> Переход к гелиоцентрической системе несколько не затрагивает эту формальную парадигму. Что же касается более глубоких пластов — космологического и физического, — то здесь

Коперник уже опирается на иные парадигмальные основы. Не случайно, скажем, он описывает гелиоцентрический космос в терминах так называемого "герметизма", с которым он познакомился, видимо, в Падуе: "В середине всего находится Солнце. Действительно, в таком великолепном храме кто мог бы поместить этот светильник в другом и лучшем месте, как не в том, откуда он может одновременно все освещать. Ведь не напрасно некоторые называют Солнце светильником Мира, другие — умом, а третьи — правителем. Гермес Трисмегист называет его видимым богом...". Дело тут, разумеется, не просто в перенесении цент-

<sup>64)</sup> *Нейгебауэр О.* Точные науки в древности, с. 197;  
*Коперник Н.* Цит. соч., с.35.

204

ра мира из Земли в окрестность Солнца, а в полном устранении физической и метафизической иерархии аристотелевского Космоса. Первым следствием, имеющим фундаментальное физическое значение, было глубокое изменение того, что можно было бы назвать космической динамикой. Согласно Аристотелю и средневековой космологии, движущая сила передается от периферии — от перводвигателя — к центру. В коперниканской системе энергия движения должна была исходить из центра, от Солнца, и Кеплер, например, делает в "Новой астрономии" именно Солнце перводвигателем<sup>66</sup>

Трудности новой динамики были бы непреодолимыми, если бы не существовало другое течение средневековой мысли, собственно физико-астрономическое, развивавшееся на почве оккамовского номинализма. Именно здесь был развит тот вариант космической динамики, в котором была стерта "лунная грань", грань между сферой "физического" и сферой "небесного", — была стерта, иными словами, грань между физическими предположениями и астрономической теорией. Мир стал познавательным однородным.

Номиналисты, как известно, развивали физику "импетуса", согласно которой тело продолжает двигаться после того, как отделилось от двигателя благодаря "оставленной в нем силе" (*virtus derelicta ab ipso primo motore*), почему и оказывается способным продолжать движение<sup>67</sup>. Жан Буридан в середине XIV в. начинает использовать это понятие для объяснения не только насильственного, но и естественного движения, в результате чего их различие перестает быть принципиальным. Ученик Буридана Н. Орем переносит естественность кругового движения в подлунный мир, а это значит, что возникает возможность приписать такое движение Земле в качестве естественного (что, как упоминалось, он и обсуждает). "Лунная грань" утрачивает свой принципиальный характер. В этой однородной сфере сфер сменить один центр на другой оказывается уже не столь трудным делом".

Более того, чтобы объяснить отсутствие видимого параллакса неподвижных звезд вследствие годового движения Земли, Копернику пришлось допустить увеличение размеров космоса чуть не в 2000 раз. Он говорит, что мир "неизмерим и подобен бесконечности", оставляя решать физикам конечен он или бесконечен<sup>69</sup>. Но образ совершенного космоса склоняет мысль к его внутренней завершенности.

См. *Идельсон Н.И.* Этюды по истории небесной механики. М., 1975. С. 204.  
*Blumenberg H., op. cit.* S. 176. *Maier A.* Zwei Grundprobleme der scholastischen Naturphilosophie. Rom, 1951. S. 166. *Clagett M.* The science of mechanics in the Middle Ages. Madison, 1961. P. 526-531. *Blumenberg H., op. cit.* S. 196.

"Бог пребывает на небе, — пишет Н. Орем, —



не более, чем в другом месте". Цит. по Fellman F. Scholastik und kosmologische Reform. Münster, 1971. S. 42.

"Коперник Н. Цит. соч. С 23-25.

205

Коперник традиционно строит образ совершенного и прекрасного космоса, но допустимость хотя бы одной только мысли о его бесконечности свидетельствует, что сам он "обитает" уже в другом мире. о., именно не строит образ нового мира — образ-то как раз парадигматически мало отличается от старого — а незаметно для себя уже обитает в новом мире, в мире, который *может быть* и бесконечным...<sup>70</sup> Словом, многое становится возможным, допустимым на закате сред. веков, но ни астрономия, ни математика, ни физика не подскажут нам, почему все это становится мыслимым.

Так можно ли вообще считать новацию Коперника началом "коперниканской революции"? Или его труд — лишь симптом, свидетельство уже свершившегося глубинного переворота? Почему же тогда мы склонны именовать этот переворот "коперниканской" революцией? Что дает основания считать появление книги Коперника в 1543 г. историческим событием?

Главное, пожалуй, состоит в том, что коперниканская система стала местом встречи как раз традиционной математической астрономии (аксиома совершенства кругового движения, от которой впервые отказался только Кеплер) и нетрадиционного космологического воображения, свойственного новому образу мысли. Натурфилософская идея, помысленная новым умом, и точная астрономическая теория могли теперь *подтвердить друг друга*. Модель Коперника осталась бы гипотезой математического рассудка, противоречащей здравому смыслу и — что важнее — метафизическому разуму, если бы она не была неявно допущена и явно подхвачена самостоятельной работой философского разума, идеи которого сами остались бы натурфилософскими мечтаниями, если бы в технически точной модели Коперника не обрели фактическую наглядность. Система Коперника открыла некое пустое пространство, для "заполнения" которого у разума уже имелись идеи, но эти спекулятивные идеи обрели в системе Коперника силу научного факта. Верно, система Коперника как произведение точной науки, профессионально и глубоко, как мы ви-

---

См. обсуждение этой открывшейся возможности в кн. *Гайденко П.Л.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных программ. М, 1980. С. 528-541.

<sup>71</sup> Такой способ действия — теоретическая критика факта с точки зрения универсальной идеи разума и критика проблематической идеи разума со стороны соответствующего ей факта — становится универсальным методом науки. "...Мы можем подвергать испытанию только допущенные понятия и основоположения, построив их так, чтобы одни и те же предметы могли бы рассматриваться с двух различных сторон: с одной стороны, как предметы чувств и рассудка для опыта, с другой же стороны, как предметы, которые мы только мыслим и которые существуют лишь для изолированного и стремящегося за пределы опыта разума". *Кант И.* Соч. Т. 3. С. 88-89.

206

дели, укорененная в традиции, сделала предположение натурфилософской космологии реальной научной проблемой, но и сама гелиоцентрическая модель осталась бы среди множества гипотетических курьезов и была бы благополучно

"снята" традиционным умом, если бы в культуре не существовало напряженное поле соответствующих космологических и философских проблем, если бы новый образ мысли не вызывал на свет новые образы мира<sup>72</sup>.

у немногословного астронома-математика этот культурный пласт мысли основательно скрыт. Но уже у Дж Бруно он начинает обнажаться. Благодаря Бруно, родившемуся через пять лет после смерти Коперника, мы можем выяснить философскую подоплеку коперни-канства и, соответственно, точнее определить историческое место рождения "коперниканского" ума. Фундаментальнейший архитектурный сдвиг, о котором напоминает нам натурфилософия Бруно, глубинное метафизическое допущение, определившее возможность нового образа мира и нового образа мысли, пожалуй, отчетливей всего выражается и продумывается в XV в. Н. Кузанским<sup>73</sup>. В размышлениях этого богослова подвергаются радикальному переосмыслению метафизические и логические начала того образа мысли, который можно было бы назвать средневековой культурой разумения, иными словами, принципиально изменяется смысл разумения, смысл ответа на вопрос: что значит разуметь, понимать, постигать. Присмотримся же внимательней к тому, как это происходит, как зарождается сам *замысел новой идеи разумности*, нового понимания, нового истолкования, новой логики разумения.

### 23. Замысел 'коперниканского' разума"

В богословском и философском синтезе Николая Кузанского слились идейные течения европейского средневековья, глубже других связанные с античной мыслью: основные воззрения Платона и Аристотеля, усвоенные им через призму позднего неоплатонизма (Прокл) и зарождающейся средневековой схоластики (Боеций): традиция так на-

<sup>2</sup> Точно так же: только потому, что в культуре (логике, философии, литературе) конца XIX — начала XX века уже произошел некий неклассический сдвиг, нашлись ученые, которые были в состоянии не только заметить "поризмы" и сконструировать "монстры" квантовой механики, но и увидеть в них новый тип проблем, новое понятие предмета, новую идею реальности. См. *Джеммер М.* Эволюция понятий квантовой механики. М., 1985. С. 167-181, 337-338, 344, 365-369.

<sup>3</sup> О Н. Кузанском в этом аспекте см. *Библер В.С.* Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М., 1975. С. 88-108. *Ахутин АВ.* Цит. соч. С. 45-62. *Гайденок П.Л.*, Цит. соч. С. 517-528. *Гайденок П.Л.* Эволюция понятия науки. (XVII-XVIII). М., 1987. С. 20-66. *Nagel F.* Nicolaus Cusanus und die Entdeckung der exakten Wissenschaften. Münster, 1984.

<sup>4</sup> См. *Ахутин АВ.* Понятие "природа" в античности и в Новое время, с.45-62.

207

зываемого апофатического (отрицательного) богословия, восходящая к ранней патристике (Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник) и усвоенная схоластической мыслью (шартрская школа, Фома Аквинский)<sup>75</sup>; коренящаяся в той же традиции немецкая мистика XIV-XV в (Майстер Экхарт) и платонизирующие тенденции раннего Возрождения (герметизм). При всем том Кузанский весьма далек от каких бы то ни была "модернистских" настроений (в частности, мне представляется глубоко ошибочным истолкование его философии в духе мистического пантеизма<sup>76</sup>). Напротив, его задача — надежнее, изначально-нее, радикальнее, логичнее обосновать каноническую архитектуру Бого- и Миропостижения, встраивая в этот умопостижимый храм древнейшие и новейшие формы. Именно двигаясь традиционными путями, сосредоточивая традиционную мысль в ее предельных основаниях, в самом ее источнике,

Кузанский неожиданно улавливает иные, далеко не традиционные возможности, тающиеся в том же источнике. В его речи различимы как бы свернутые, "бесконечно малые" отголоски всей будущей философии : Паскаля, Декарта, Спинозы, Канта, Гегеля ...<sup>77</sup> Иными словами, сочинения Кузанского позволяют увидеть рождение нового мира в недрах, в основах самой средневековой культуры<sup>78</sup>. Он делает эту возможность допустимой, мыслимой, логичной. По сути все основные идеи Кузанский сформулировал уже в раннем сочинении "De docta ignorantia" ("Об ученом незнании"). Парадоксальным словосочетанием "ученое" или "мудрое", "знающее" незнание Кузанский выражает основную идею традиционного апофатического (отрицательного) богословия: о Боге в его абсолютной простоте и безотносительности мы можем знать только своего рода незнанием, понимая его непричастность всем различиям, определениям, предикациям, утверждениям и отрицаниям нашего ума. Восхождение ума к этому сверхумному средоточию понимается в традиции как восхождение к мистическому созерцанию<sup>79</sup>. Но Кузанского вдохновляет другое.

См. *Beierwalters W.* Proklos: Grundzüge seiner Metaphysik // Philos. Abh/ 1965. Bd.24. S.10-12; *Mahnke D.* Unendliche Sphäre und Allmittelpunkt: Beitrag zur Genealogie der mathematischen Mystik. Halle. 1937; *Swiezawski S.* Dzieje filozofii europejskiej w XV wieku. T.4 Bog. W-wa. 1979. S.97.

См. ниже с. 213 и прим. 85.

<sup>77</sup> См. *Cassirer E.* Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. B. 1906. Bd. 1. S.52.

<sup>78</sup> См. детальное обсуждение этого поворота в ел. трудах: *Ganäülac M., de.* Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philisiohie und philosophischen Weltanschauung. Düsseldorf. 1953. S.157ff.; *Clemens F.* Giordano Bruno und Nikolaus von Cues. Bonn. 1847; *Stallmach J.* Ansätze neuzeitliche Philosophierens bei Cu-sanus // Mitt. und Forschungsbeitr. Cusanusgesellschaft. 1964. № 4. S.339-356.

79

*Lossky V.* Theologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart. P. 1960. (Etudes de Philosophie medievale. T.XLVIII).

208

Он находит на этом пути возможность делать вполне положительные выводы, построить своеобразную логику рассуждения, действительную "науку", способную развернуться в систему конкретных утверждений о мире, человеке и человеческом мышлении. Основной ход апофатического восхождения у Кузанского ортодоксально традиционен. От многообразного мира, мыслимого с помощью десяти аристотелевских категорий, путем доведения соответствующих предикатов до максимума и отрицания их в этом максимуме мы восходим к единому "художнику", создателю мира, несоизмеримо превосходящему сотворенный им мир со всеми его определениями. Никакими определениями, почерпнутыми из сотворенного мира, нельзя наименовать, определить, вообще помыслить Творца. Искусство творения, сосредоточенное в уме Творца, не описывается чертами созданных произведений, в какую бы степень превосходства мы их ни возводили. Подобно тому, как зрение, различающее все цвета, "бесцветно" и само во всем зримом незримо; подобно тому, как и свет, благодаря которому все зримо, сам по себе, вне "специфицирующей" его стихии "инаковости" незрим; подобно тому, как единый разум, "судья суждений", единым искусством которого различает мир и судит о нем дискурсивный, бегущий соединения противоположностей рассудок, сам не присутствует в рациональных построениях и различениях рассудка и не может быть поэтому понят в суждениях и умозаключениях рассудка, всегда уже предшествуя любому

умозаключению, — так же точно и высшее "искусство истины", которым образуется разум, само по себе не может быть выражено разумно и постигнуто в понятиях разума (1. 226, 287, 289-291, 297 et passim)<sup>80</sup>.

Кратчайшим и простейшим образом суть этой стороны "науки незнания" выражена Кузанским так: "Наука есть возведение частных знаний во всеобщее искусство, и одно с другим несоизмеримо" (1.306). Знать истину — значит не обладать каким-либо понятием или определением, а "быть самим искусством истины" (1. 307), уподобиться всеобщему "художнику", сосредоточиться в простоте божественного ума, в котором все возможные — бывшие и небывшие — произведения всегда уже актуально пребывают. Бог всегда уже есть все то, что может быть (possest. — 2.135-181), а в одном из последних своих сочинений ("Компендий") Кузанский именует его просто

"Могу" (Posse) (2. 340).

Все это, повторяю, вполне традиционные и даже канонические фигуры средневековой мысли.

Где же начинает просвечивать нечто новое? Во-первых, там, где Кузанский предельно интеллектуализирует это мистическое восхождение, стремится извлечь рациональные уроки из опыта самопре-

\*° Кузанский Н. Соч.: В 2-х тт. М. 1979. В дальнейшем при цитировании том и страница этого издания указываются в тексте.

209

восхождения ума, иными словами доводит апофатическое богословие до логического конца. Во-вторых, там, где в логике отрицательного восхождения к началам Кузанский находит возможность положительных заключений относительно логической архитектоники разумно не-разумеющего разума. В-третьих, там, где он переосмысливает на этих основаниях логику определяющего, различающего, измеряющего etc. рассудка как логику гипотетических предположений. Метод "науки незнания" предполагает двоякое движение мысли. Сначала это восхождение от сущего и известного к их источнику (художнику, искуснику, мастеру — единому Творцу, единому Субъекту всеобщего искусства быть и знать. Субъект этот не может не быть пред-положен миром-произведением и вместе с тем (и поэтому) сам не может быть уловлен в формах произведений, пространственно-временных разверток, конечных рассуждений. На этом пути мы научаемся знать о неизвестном, постигать непостижимое непостижением (1. 364).

Но "наука незнания" включает в себя и противоположный, обратный ход, превращающий постигнутое незнание в *основание и источник знания* об устройстве знания как *нашего* знания. Просвещенный "неприступным светом" мыслитель оборачивается на мир сущего и известного, чтобы рассмотреть его в этом свете, приблизить его к этому свету, испытать и измерить его этой несоизмеримой с ним безмерной и бесконечной простотой. И вот когда Кузанский рассматривает знакомый ему мир субстанциальных форм, логических дистинкций, именовании и определений в "неприступном свете" его божественного источника, формы этого мира начинают бесконечно дробиться, плавиться и перетекать друг в друга. В иерархически устроенный, замкнутый космос Аристотеля, Аквината и самого Кузанского входит дух бесконечности. Свернув мир (антично-средневековый Космос и Логос) в абсолютно простую точку божественного субъекта, сосредоточенный в этой точке ум (посредник между миром и Богом, "образ этой сосредоточивающей простоты" (1. 393) обретает неведомые ему доселе возможности развертывания.

Своеобразная (философская) логика подобных трансформаций, логика архитектурного переустройства ума (логика превращения логик), — центральная тема философских работ В.С.Библера. Мы рассматриваем "случай Кузанского" в таком же повороте, следуя путем, однажды уже намеченным по этому "случаю" В.Библером", а именно, фокусируя логический мир Кузанского в точке начала и понимая эту точку как точку превращения средневековой логики в

"" См. *Библер В.С.* Мышление как творчество. Введение в логику мысленного диалога. М. 1975, с.88-103; *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в XXI век. М. 1991, с.67-80.

210

новую, средневекового смысла понимания, постижения в иной смысл. В этой точке совпадают: усилие предельного осмысления собственной логики, внутреннее ее переосмысление и выяснение — и — допущение возможности (замысла) иной, новой логики разума (возможности радикально иного ответа на вопрос: что значит понимать, знать, быть). Именно здесь — у Кузанского —, в недрах средневекового мира и сообразного ему мышления (постигать значит прозревать бытие тварного в его причастии творящему) начинает просвечивать возможность иного самоопределения постигающей мысли, возможность мышления, способного помыслить, допустить, дать увидеть нечто такое, что откроется впоследствии как само-быт-ная (объективная) природа, подлежащая специальному познанию. "Идея (средневековая) субъекта, — пишет Библер, — творящего все, уже логически требует довести содержательность субъекта до идеальной точечности"<sup>82</sup>. Только тогда субъект не будет чем-то определенным (а стало быть, и постижимым), что свойственно только сотворенному. "Только тогда он будет ничто., тогда он будет не-иным... Тогда субъект не будет охватывать (экстенсивно) ни одного предмета, ни одной мысли, ни одного чувства. Ведь в противном случае нечто пространственное или временное уже входило бы в его собственное определение... Но—и вот мы уже на грани "превращения логик" — как только все предметы и все (лежавшие в их основе) исходные формы мыслятся сжатыми, сосредоточенными в непротяженную и вневременную точку начала бытия (бытия этих форм до начала времен), сразу же становятся тождественными, едиными все особенности и пропорции бесчисленных фигур и вещей тварного мира"<sup>83</sup>. В божественной простоте все свернуто единством бытия (даже возможностью-мощью, превосходящей бытие), все — равно, все — одно, как все возможные создания — бывшие и еще только могущие быть — всегда уже пребывают в бесконечно простом уме создателя. Итак, Бог, рассмотренный до мира, вне отношения к миру, должен мыслиться как точечная бесконечность или творческая мощь, превосходящая всякую возможность творения. "Творческая мощь Бога, — говорит Кузанский, — не исчерпана его собственным творением" (2. 141; ср. 1. 144). Что же такое мир как развертываемая простота Бога? Вот тут-то и может начать свое дело возможный Ум, Ум-измеритель (*Mens-mensura*) (1. 388). Свертывал он тварный мир Августина и Аквината, мир сущностей, субстанциальных (неизмеримых, качественных) форм, а развертывать может иной возможный мир, мир однородных измеримостей, мерных рядов (См. "Об уме", г.ч.9. I. 419-424). В этом мире единица развертывается в бесконечный числовой ряд, точка — в непрерывную линию, покой — в бесконеч-

" *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры, с.75.

Там же.

211

ное движение точки в пустоте, "теперь" (или вечность) — в бесконечное время, тождество — в бесконечность различия, равенство — а бесконечность неравного (1. 103-104; 329-330, 398, 422). Соответственно, интуиция ума развертывается бесконечной дедукцией, что уже буквально изменяет само понятие о логике, как оно дано, например, в "Апологии ученого незнания" или в "Об уме". Перед нами не номиналистический "терминизм", не таксономия схоластического реализма, а едва ли не прообраз логики декартовского метода.

Такое преобразование логики, т.е. "искусства, в котором развертывается сила рассудка" (1. 228), — результат апофатического "вразумления" рассудка, его сосредоточения в собственном, непостижимом источнике, положительный результат "науки незнания".

Назовем описанное логически преобразующее движение ума "апо-фатической рефлексией" и присмотримся ближе к ее результатам.

В неоплатонической схеме, к которой здесь ближе всего Кузанский, ум также выступает посредником между единым и космосом. Он также совершает своего рода рефлексию, "поворачиваясь" то к единому, которым формируется сам, то к космосу, который формирует с точки зрения единого. Но единое, понятое как "искусство истины", более того — как сам "искусник" и "мастер", творящий, а не эмани-рующий, творящий духом, как стеклодув, а не как платоновский демиург (1. 347, 436), поучает ум другому. Бесконечную простоту творящего Бога ум проецирует в точку, развертываемую в бесконечном пространстве возможных разверток. Бесконечной мощи Творца соответствует бесконечная возможность развертывания, порождения и превращения форм, скорее всеобщая формула, чем какая-нибудь универсальная форма, пусть даже и форма форм.

Все формы оказываются теперь внутренне связанными равенством сущностного единства, лишь по-разному специфицированного в них. Формы лишаются самостоятельного субстанциального значения. Любая вещь может быть представлена как модификация другой вещи, каждая вещь всесторонне связана и соотнесена с другими, определена не внутренней природой, а, грубо говоря, случайным стечением обстоятельств, в которых так-то определилась единая природа, составляющая единую сущность каждой единичной вещи. Вещь такова, потому что единому *случилось* так осуществиться (1. 100, 102, 103). Каждая вещь содержит в себе некоторым образом всю природу и вместе с тем она только узел всеобщих связей, момент развертываемого ряда, частное значение некой общей функции. "Глубочайшая причина такой относительности (Relationität), — замечает современный исследователь, — сотворенность, тварность вещей. Столь важное для Нового времени новое определение способа вещественного бытия в мире как соотносительного, если рассмотреть его истоки у Н.Кузанского, оказывается строгим следствием библейски-христианского понятия творения, которое лежит в ос-

212

нове нового мышления и в нем впервые становится действенным<sup>184</sup>.

Субстанциальны отныне не формы, а элементарные связи, в основе которых лежат элементарные действия.

Здесь важно еще раз вдуматься в то, что мы назвали "апофатической рефлексией". Очень часто философию Кузанского зачисляют в пантеизм, Он-де на ренессансный манер отождествляет мир и Бога, перемещает творческую потенцию Бога непосредственно в мир. Эта точка зрения страдает, на наш взгляд, поспешностью и приблизительностью". Находить у Кузанского пантеизм — значит упускать из вида самое главное: апофатическую, отрицательную связь между Богом и миром, опосредование этой связи "наукой незнания", онто-

логическое различие свернутости мира в Боге и свернутости мира в самом себе, не замечать, иными словами, место и роль ума в системе Кузанского.

Пространство развертывания мира не имеет непосредственной, так сказать, натурально-онтологической связи с творящим субъектом. Между ними онтологическая пропасть". Субъект лишь представлен в мире как точка, неопределенно развертываемая в бесконечном однородном пространстве-времени (здесь, по сути говоря, впервые намечается фундаментальная для всего мышления Нового времени картезианское разделение двух субстанций — мыслящей (субъект) и протяженной (объект)).

Ум, обращенный к непостижимой творческой простоте Творца, становится чистым зеркалом, в котором он видит теперь мир не как единственное отражение единственного, а как отражение бесконечного Могу в бесконечных возможных мирах. Ум — платонистски — созерцает в этом зеркале "снятие всякой инаковости и всякого различия и разрешение (*resolutio*) всего в единое или, что то же, переливание (*transfusio*) единого во все вещи" (1. 321). Но тот же ум, поскольку он есть апофатически просвещенный ум, усматривает здесь же и бесконечное различие. Умопостижимая основа мира — минимум мира — точка или максимум мира — бесконечное однородное пространство-время. Однако умомепостижимая основа мира — божественное ничто, с миром вообще несоизмеримое. Мир отражает эту основу своей беспредельной однородностью и униформностью. Понять нечто — значит увидеть его как модификацию этой однородности, подобно тому, как всякая фигура может быть понята как

*Nagel F. Nicolaus Cusanus und die Entstehung der Exakten Wissenschaften. Münster. 1984. S. 13-14.*

См. *Лосев А.Ф.* Предисловие к кн. Кузанский Н. Избр. филос. соч. М. 1937. С.3; *Асмус В.Ф.* Натурфилософские и научные идеи Николая Кузанского // Фронт науки и техники. 1938. № 2; *BuhrM., Bartsch G.* Nicolaus Cusanus // *Deutsche Ztschr. für Philos.* 1964. № 10, 86 ^

Это-то и составляло пункт радикального расхождения между неоплатониками и христианами. (См. трактат Плотина "Против гностиков").

213

модификация прямой (1. 67-71; 2. 151) Множество возможных вещей и неопределимое многообразие мира — это как бы превратности его сущностного единства. "...Ты видишь разнообразие форм, — замечает Кузанский, — значит сущность не есть ни одна из таких вот форм" (1.333). Бесконечная однородная сущность осуществляется (проявляется) в бесконечном (точнее, неопределимом, не объеме-мом некой общей формой форм) многообразии и подвижности конечных форм, подобно тому как чистый и потому невидимый свет порождает в "стихии инаковости" множество видимых цветов<sup>87</sup> Беспредельная множественность существования и единство сущности мира связаны друг с другом тоже апофатической рефлексией ума: единство присутствует в мире отрицательно, как беспредельная множественность возможных форм, для которых то, что они есть (здесь и сейчас), всегда отличается от того, чем они были или могут быть (там и тогда) (2. 153).

Апофатически рефлектируя единое как бесконечную творческую мощь, как чистую возможность, превышающую всякое бытие (вспомним определение Бога как "Могу"), разум переосмысливает, перестраивает космос в другую идею порядка. Это уже не порядок заверщенного в себе строя, а ряды возможных разверток; не "сотрудничество" множества "природ" в общем причастии Богу, не "собор" божественной литургии<sup>88</sup>, а мерная развертка единой, внутренне безмерной природы во внешней последовательности и рядоположенности (*seriatim*

ordinata — 1. 104), которым нельзя положить предел, ибо они не исчерпывают возможностей быть. В мире как-то есть все, что может быть, и все, что есть, еще только может быть (2. 333). "Для всего, что есть нет другой причины, кроме самой этой возможности быть: вещь есть потому, что есть возможность быть" (2. 340).

То, что разворачивается, не принадлежит тому, в чем или посредством чего оно разворачивается, но вместе с тем образует внутреннюю сущность всего разворачиваемого, поэтому его присутствие как бы дает себя знать в невозможности положить предел разворачиванию. Апо-фатическое присутствие субъекта как раз и сказывается в бесконечностях объекта. Ум-посредник проектирует бесконечную интенсивность свернутого в бесконечную экстенсивность развертки. Тем самым ум, апофатически мыслящий непостижимые интенсивности, обращивается умом-измерителем и разворачивает мир экстенсивно

<sup>87</sup> "На любых путях, будь то причинное объяснение, математические выкладки, жизненный, художественный опыт, созерцание, интуиция, в каждой частице вселенского бытия для Николая Кузанского открывается упоительная, "питательная" глубина бесконечности с ее всеобъемлющим единством, источником всякой гармонии" (*Бибихин ВВ. Николай Кузанский // Эстетика Ренессанса М. 1981. Т. 1. С. 112*).

<sup>88</sup> См. *Balthasar H.U, von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Freiburg. 1988.*

214

измеримых величин. Само это превращение становится конструктивным элементом нового мышления<sup>89</sup>.

для ясности — несколько примеров. Непостижимое понятие мгновенной скорости неравномерного движения может быть представлено как длина пути, которое тело прошло бы за определенное время, если бы оно в этот момент стало двигаться равномерно с этой скоростью. Непостижимая интенсивность силы разворачивается и может стать предметом измерения, если ее представить как меру деформации траектории движущегося тела под действием этой силы. Вес тела, температура, напряженность поля становятся измеримыми величинами, если представить их через вызванные ими экстенсивные эффекты (растяжение пружины, подъем столбика ртути, отклонение стрелки). Сам Кузанский в книге "простеца" "Об опытах с весами" показывает, как можно выразить многие качественно различные процессы и явления единой мерой веса (1.444-460). Попробуем навести порядок в том, к чему мы пришли, и отметим некоторые важные определения нового мира.

В материальном *существовании* — это неизбывная бесконечная множественность форм и различий, ускользающая от всякой точной измеримости. Здесь нет ничего в точности равного, конгруэнтного, подобного. В *сущности* же — это однородное единство, бесконечно отличное от любой определенности. В этой сущности все вещи равны, поэтому сравнение, равенство, отождествление, так сказать, уравнение вещей есть путь к самой сущности мира. Так — отметим мы, глядя из будущего, — все тела для механики отождествляются в понятии точечной массы; все места отождествляются в понятии бесконечного однородного пространства; все положения отождествляются в понятии движения как состояния; все возможные движения свертываются в формулировке всеобщего закона... Связь между эмпирическим миром существования и теоретическим миром сущности сохраняет "апофатический" характер: ум понимает мир с помощью того, что в его (мира) эмпирическом, чувственном существовании не присутствует. Место



опыта-наблюдения занимает искусственный, идеализирующий эксперимент, предельно переходящий в мысленный. Далее. В реальной безмерности чувственного существования дает себя знать еще более глубокая сущность вещей: свернутая бесконечная мощь, простая бытийность мира, неисчерпываемая никакими развертками, нечто всегда незнание, нечто такое, что в бесконечно продолжающемся познании лишь определеннее и точнее постигается как незнание: уплотняющаяся по мере развертывания и раскрытия скрытость мира в себе.

Нетрудно распознать в этом онтологическом проекте черты нового мира (безмерной, несоизмеримой с человеком "природы"), равно

*Nagel F.* Op.cit. S.31-35.

215

как и нового мышления. Природа, которая выводится на свет "апофатической рефлексией", дается тройко: 1) как сосредоточенная в себе интенсивная бесконечная мощь, дух, разлитый во Вселенной развертывающий единство в материи через движение и связывающий воедино порождаемое множество (1. 129). природа, не исчерпываемая никакими механическими картинками и эмпирическими осуществлениями, природа как вечно не-знаемое и вечно дающее о себе знать; 2) как идеальное бесконечное пространство возможных разверток, порядков, законов (теоретическая природа); наконец, 3) как бесконечное разнообразие чувственно данных вещей, явлений, событий — природа, чувственно воспроизводящая свою внутреннюю непостижимую бесконечность (2. 254).

Мы видим, что в этом замысле заложены начала природы как будущих натурфилософов, так и рационалистов и эмпириков XVII века, возможности как механической редукции, так и натуралистической таксономии. Мы видим и возможность математизации физики как знания о природе в ее сущностной однородности и измеримости, и невозможность такой предельной математизации как в онтологическом, так и в эмпирическом плане, поскольку никакая идеальноммерная развертка не исчерпывает ни ее творческого "нутра", ни внешнего многообразия непосредственной "натуры". Мы видим также, почему предельно математизированная механика может рассматриваться как представление самой сущности природы и вместе с тем почему она обречена оставаться только теоретической идеализацией, предположением, приближением, не достигающими действительной точности, — ведь между теоретической мерой и реальностью всегда оказывается бесконечное (пусть и бесконечно малое) различие, равно как и от полной истины теоретическое предположение отделяет всегда бесконечность, сколько бы оно к ней ни приближалось.

Словом, "апофатическая рефлексия" Кузанского не только "разрушает конечный Космос античности и средневековья", не только "раскрывает бесконечную Вселенную позднеренессансной космологии"<sup>90</sup>, но и создает или открывает новую идею мира, — идею, включающую в себя иную идею, иную логику его постижения (научное, т.е. экспериментирующее, идеализирующее, объективирующее познание) и даже особую, скрытую до поры идею рационального праксиса (развертывание технических потенциалов природы). Чтобы двигаться дальше в раскрытии возможностей, таящихся в логических допущениях и предположениях Н.Кузанского, надо сделать еще одно уточнение. До сих пор, анализируя общую схему "апофатической рефлексии", мы не различали метафизический и гносеологи-

<sup>90</sup> Historische Wörterbuch der Philosophie. Hrsg. J. Ritter, K. Gründer. Basel;

ческий планы, работу Ума (божественного) смешивали с работой у<sup>а</sup> (человеческого). Между тем это различие существенно и существенно тем более, что как раз такое логическое осмысление апофа-тизма, какое мы находим у Н.Кузанского, впервые, собственно говоря, и выводит на сцену гносеологически озадаченного "субъекта". В сочинении "Берилл" Кузанский пишет: "Учти, что говорит Гермес Трисмегист: человек есть второй бог. Как бог — творец реальных сущностей и природных форм, так человек — творец мысленных сущностей и форм искусства, которые суть подобия его интеллекта, как творения бога — подобия божественного интеллекта" (2. 99). Ум человека — прямой образ Бога (*imago dei*), подобие его бесконечной свернутости и творческой мощи (1, 397-398). Поэтому в своем автономном дискурсивном развертывании, в свободном рациональном творчестве человек действует как бы тем самым *методам*, каким Бог творит мир, т.е. сразу же входит в самую суть вещей. Но только "как бы", только в подобии, в модели, в предположении. Так апофатиче-ское богословие, продуманное в философской науке незнания, переформулируется во "всеобщее искусство предполагания" (1.188), в метод гипотетического теоретизирования о возможных способах развертывания мира. На мой взгляд, в своем "искусстве предполагания" Кузанский впервые набрасывает проект гипотетико-дедуктивного метода, характерного именно для научного познания Нового времени". Здесь стоит, пожалуй, отчетливее прочертить и предвосхитить линии дальнейшего развития, стало быть, в известной мере как бы продолжить ход рассуждений Кузанского. "Предположения, — говорит Кузанский, — должно быть, происходят из нашего ума, как действительный мир из бесконечного божественного основания (*ratione*). Так как человеческий ум, благородное подобие бога, участвует, насколько может, в плодородии творящей природы, то он из себя как образа всемогущей формы развертывает творения рассудка (*rationalia*) наподобие действительных вещей... Бог же совершает все посредством (*propter*) самого себя... так и развертывание рассудочного мира, исходящее из нашего свертывающего ума, совершается посредством его творческой силы (*fabricatri-cem*)" (1. 189). Разум в своих дискурсивных предположениях уподобляется не формам сотворенных "природ", а методу творящей природы. Теоретический рассудок методически развертывает свой гипотетический мир в пространстве, ограниченном, с одной стороны, непостижимой простотой метафизических начал, с другой, — непостижимой сложностью чувственного мира. Начала и концы отодвигаются в бесконечную даль (наука освобождается как от метафизики, так и от непосредственного опыта), предметом исследования и ана-

*Stallmach J.* Op.cit. S. 349; *Cassirer E.* Op.cit. S. 455. 217

лиза становятся конструктивные "рационалии"; элементарная причинно-следственная связь и ее логическая форма — элементарный шаг дедуктивного вывода.

Вопрос "что такое?" сменяется вопросом "откуда следует?" или "как получается?".

Опосредуя интеллектуальную интуицию природы творящей и чувственный опыт природы сотворенной, пред-полагаемая теоретическая конструкция (гипотетический мир, сотворенный человеческим разумом) испытывается, соответственно, двусторонне: фактической единичностью опыта и логическим единством системы. В обе стороны путь теряется в бесконечности: знание, бесконечно, как говорят, приближающееся к истине, тем самым в любой данный

момент остается от этой истины бесконечно далеким. Развертываясь в сторону сотворенной природы, теория не просто проверяет себя на опыте, она творит этот опыт, ее сила испытывается ее способностью практически (в эксперименте) извлечь на свет реалии, соответствующие ее рационалиям. С другой стороны, свертываясь, сосредоточиваясь в единстве своего простого принципа, теория испытывает свою рациональность, логичность, более того, основательность своих мета-физических претензий, иными словами, соответствие идеальному единству творящей природы. В этом ведь и состоит, по общему признанию, прогресс научно-теоретического знания: охватывать все более обширные сферы опыта все более простыми теоретическими принципами<sup>92</sup>. Но, во-первых, многообразие и разнообразие чувственного мира бесконечны, и никакая идеальная мера не достигает поэтому необходимой точности. Более того, неточность, неизмеримость и есть верный признак реальности, отличающий ее от измеряющих конструкций нашего ума. Измеряя, т.е. уподобляя меру (инструмент) и измеряемое (вещь), мы познаем чувственную реальность не только тем, что измерили в ней (или превратили в измеримое), но и тем, что этим самым измерением отметили и неизмеримое в ней. И чем точнее наше измерение, тем точнее знание о том, что ускользает от измерения. Мы не приблизительно знаем предмет, а точно знаем его сущностную идеализацию и не менее точно — ошибку опыта, отклонение, аномалию. Но именно здесь, в ничтожно малых, но точно зафиксированных отклонениях и таятся принципиально новые возможности. Всякий прогресс в познании есть и прогресс в определении незнаемого.

Не менее значительно и испытание другой бесконечностью, обнаруживающейся даже не в метафизическом (критическом в кантовском смысле), а в простом логическом анализе теории. «Формализа-

91

Ср. такие принципы современной методологии науки, как "принцип простоты", "принцип единства физической картины мира". См.: Методологические принципы физики: История и современность. М. 1975. Гл.2,3.

218

ция, призванная удостоверить логическое единство вывода, анали-уичность его развертки из оснований, оказывается формой исследования оснований и открытием "бездн", таящихся в их мнимой простоте, ясности и очевидности. "Одной из главных заслуг доказательств, пишет Б.Рассел, — является то, что они внушают некоторый скептицизм по отношению к доказанному результату". "Мощь логического доказательства, — вторит ему другой математик, — заключается не в том, что оно принуждает верить, а в том, что оно наводит на сомнение"<sup>93</sup>. "Чем глубже созерцает себя ум в развернутом из него же мире, — подвел бы итог этой современной логической дискуссии Н.Кузанский, — тем более обильные плоды порождает он в себе самом, так как целью ума является бесконечное основание, единственная мера основания всех вещей, в котором только ум и видит себя, как он есть" (1.189).

Ум своим точечным единством бесконечно уточняет творимый им мир рациональных сущностей. Рассудок, развертывающий единство ума, создает мир математической теории, мир мер, благодаря которым приобретают точность чувства (1.211). Точное чувство — это измерительный инструмент. Здесь важно подчеркнуть один момент.

С одной стороны, человек в своих рациональных конструкциях с помощью построенных на их основании измерительных инструментов подходит к

чувственному миру извне и никогда вполне не доходит до него, до его бесконечной неточности, всегда оставаясь в сфере предположений. С другой же стороны, как методический создатель этого мира, человек с самого начала предположительно воспроизводит саму суть природы, творящей это чувственное многообразие. Значит, познавательная задача не столько в том, чтобы воспроизвести конечную случайность окружающего его естественного мира, сколько в том, чтобы проникнуть в универсальные методы природного творчества. Акт познания — это встреча рационального искусства человека с универсальными методами действия самой природы. Естественная вещь должна быть преобразована человеческим искусством так, чтобы в ней проступили универсальные формы природного "искусства", составляющего всеобщую суть всех вещей. Так складывается замысел эксперимента.

Познающий ум не пассивен по отношению к вещам. Чувственные впечатления не информируют его, а лишь побуждают к собственной — автономной — деятельности. Не в случайном (конечном) окружении, — с каким бы совершенством разум ни закруглял это окружение в целостный мир, — а только в самом себе — как подобии творящей

" *Russe!* β. Principles of mathematics. L. 1903. P.306 *Forder H.* The foundations of Euclidean geometry. Cambridge. 1927. P. VIII. Цит. по кн.: *Лакатос И.* Доказательства и опровержения: Как доказываются теоремы. М. 1967. С.69.

219

божественной мощи — способен разум найти сущностное (теоретическое) единство (бесконечной) природы.

В "Компендии" Кузанский создает замечательный образ Космограф<sup>^</sup> владельца города с пятью воротами (органы чувств), которые он сначала держит широко открытыми и принимает вестников со всего мира. Составив по собранным свидетельствам некую карту, "он отпускает теперь вестников, закрывает двери и устремляет внутренний взор на основателя мира, который не есть ничто из того, что он узнал..." (2. 330-331). Распознав в своем собственном уме знак творца, Космограф "как может, уходит от всех чувственных знаков к умопостигаемым, простым и формальным знакам" (2. 331) Из примеров, приводимых Н.Кузанским в следующем параграфе, можно предположить, как Космограф исправил или восполнил бы теперь лежащую перед ним карту, подобно тому, как человек собственным искусством восполняет те гармонии, порядки и связи, которые он находит в природе. Заметим: восполняет, а не упрощает, не абстрагирует. Восполняет потому, что, приводя полученные сведения в соответствие с равенством, связью и единством, свойственными уму, он одновременно обнаруживает в них черты единого искусства самой природы. Поэтому предположительная мера вещей находится не в них самих, а в уме. Ум как подобие божественного ума — измеритель и определитель природы, а не измеряемое, не определяемое, не информируемое. Это значит, что создаваемые им рациональные сущности (*rationalia*) подражают не многообразию сотворенных форм, а единообразию методов творения или, говоря языком более поздней эпохи, законам, определяющим возможности существования. Они — "рационалии" — суть средства и инструменты, с помощью которых познающий разум способен проникнуть сквозь видимость вещей и явлений к этим сущностям<sup>™</sup> законам. "...То, с чем имеет дело математика, — замечает, в частности, Кузанский, — не является каким-либо предметом или свойством, но средством познания, извлеченным из нашего рассудка, без какого средства он не может приступить к своей работе, то есть к построениям, измерениям и прочему" (2. 161;

ср. 2. 123-124). Соответственно: "Измерительные приборы для небесных явлений, которые возникли от нашего ума, свидетельствуют, что не столько движение измеряет ум, сколько ум — движение" (1. 442). Так вместе со своим умом-измерителем Кузанский вступает в спор с традицией. Классическое средневековое определение истины как "совпадения вещи и интеллекта" основывалось на идее, отчетливо сформулированной, например, Фомой Аквинским: "Res naturales mesurant in intellectum nostrum, quia ipsae mensuratae sunt ab intellectu divino" ("Естественные вещи измеряют наш ум, а сами измерены умом божественным")<sup>94</sup>.

*Nagel P. Op.cit. S.32.*

220

Итак, картину, которую создает "наука незнания" можно схематизировать следующим образом. Непостижимая простота божественного субъекта; ум, переводящий эту непостижимую точечность в точечную свернутость мира, развертывающегося в бесконечную однородность (развернутое единство, т.е. равенство однородной протяженности); умный рассудок, мыслящий природу творящего как "свернутое единство всего, что возникает через движение" (1. 129), как созидающий и связующий дух, единое искусство, предельно развертываемое в бесконечных числовых, фигурных, причинно-следственных рядах; воплощенный рассудок, рассматривающий природу сотворенную как бесконечную множественность неопределенного многообразия, в котором каждая вещь никогда не является окончательным или пусть даже и недооволаженным результатом, а всегда вновь раскрывается как инструмент природного искусства, как узел возможных движений и действий. Все эти уровни не связаны натурально, не образуют "этажей" природы. Это разные образы или аспекты чего-то одного, переход между которыми осуществляется актом "апофатической рефлексии". Именно эта рефлексия позволила в Новое время мирно разделить богословие откровения, пантеистический мистицизм, метафизику природы (натурфилософию) и научное естествознание. Внутри же самой науки подобная рефлексия разделяет сферу философского обоснования от позитивного исследования, теоретическую идеализацию и эмпирию, математику и физику. Описанная только что метафизическая схема зеркально проецируется в сферу гносеологического (трансцендентального, по Канту) субъекта, который, повторим, впервые является на свет из лаборатории апофатического критицизма Н.Кузанского. "Наука незнания" онтологически (даже богословски) обосновывает и логически конституирует трансцендентальную субъективность со всеми ее гносеологическими проблемами в строгом (кантовском) смысле слова. Здесь, в человеческом уме, все моменты описанной схемы не только приобретают характер предположений, но и определяют основные формы и законы такого всеобщего искусства предположения. Человек привыкает, во-первых, аккуратно отличать себя как познающего субъекта от мира, превосходящего всякую законченную концепцию этого мира (критика идолов разума у Ф.Бэкона; картезианское сомнение); во-вторых, отличать мир как предмет познания (опыта) от мира-в-себе (проводить границу, которую Кант назовет трансцендентальной); в-третьих, отличать мир своего знания от предмета, по отношению к которому знание является только предположением, средством, инструментом дальнейшего познавания; в-четвертых, включать в познание предмета анализ и совершенствование средств его познания; в-

*Ibid. S.21-22; Stallmach J. Op.cit. S.345. 221*

пятых, видеть в совершенствовании рациональных средств познания, в логическом совершенствовании теоретической системы форму познания сокровенного искусства действия (метода) самой природы (аспект, который вслед за Спинозой по-своему доведет до логического предела Гегель), — ведь налаживая порядок и связь своих идей, мы одновременно уясняем порядок и связь вещей, хотя, как в отличие от Спинозы добавил бы Н.Кузанский, только предположительно.

#### 24. "Наука незнания" и Наукоучение

Мы видим, как в "апофатических опытах" Н.Кузанского с традиционным (средневековым) разумом складывается новая *идея разумения*, — идея разумения, радикально отличная, как от классического аристотелизма или неоплатонизма, так и от их средневековых модификаций. С другой стороны, мы различаем в этой новой идее черты, хорошо знакомые нам по философии Нового времени. Здесь, иными словами, мы и касаемся тех глубинных пластов мысли, ее архитектурных начал, где можно уловить внутреннюю — философскую — логику переосмысления *смысла разумности*, логику того архитектурного сдвига в понимании разума, который выразился в конечном счете эпохальным самоопределением философии как Наукоучения. Попытаюсь яснее очертить еще несколько шагов "науки незнания" по этому пути.

Одно из наиболее радикальных следствий "науки незнания", — следствие, которое будет иметь решающее значение для образа мысли, свойственного Новому времени вообще и прежде всего новому естествознанию, — радикальное переосмысление понятия "теория". Со времен античности теория осознавалась как своего рода созерцание, как прозрение умом той идеальной формы, которая всегда уже определяет чувственно зримое и лишь смутно проступает в нем. Порядок и красота, различимые в мире уже и чувственным зрением, отчетливо различаются умным зрением опытного и внимательного наблюдателя и предстают в своем чистом — теоретическом — виде умозрению мыслителя. Так форма Космоса с самого начала формирует ум, предельно уясняющий ее в интеллектуальном созерцании теории; так вещи, измеренные Богом, измеряют изучающий их ум, теоретически вдумывающийся в божественный замысел мира. В Новое время это единство эстетического видения и теоретического интеллектуального созерцания устраняется.

Мы видели, как теоретизирующий ум, понятый Кузанским по аналогии с Умом, творящим мир, обретает независимость от непосредственного опыта, неопределенного и случайного, как «он утрачивает характер интеллектуального созерцания, сосредоточивается в себе и разворачивается в новом облике, в облике самостоятельного творца собственного рационального мира, гипотетически воспроизводящего внутренний порядок (метод) творения и абстрактно (символи-

222

чески, по Кузанскому) исследующего логику возможных разверток. Только отстраняясь от всего чувственного как внешнего, освободившись от всех впечатлений, созерцаний, представлений, только сосредоточившись в себе, ум достигает возможной теоретической всеобщности, бесконечно превосходящей все, что поставляют ему чувства. Только здесь он ближе всего уподобляется самой Истине. Из этого подобия истины ум разворачивает подобие мира: мир возможных идеальных порядков, искусственных мер, которыми теперь можно идеально измерять чувственную реальность, расщепляя ее на измеримую реальность физики и неизмеримую реальность метафизики. Образ действия сочиненного Кузанским Космографа становится общей нормой теоретизирования в зарождающейся науке.

Вспомним. Коперник во вступлении к первой книге "De Revolutionibus" вполне традиционно восхваляет занятие астрономией как изучение красоты и совершенства неба, этого "видимого бога", но тут же замечает, что разногласия в области ее принципов связаны с тем, что "спорящие не опирались на одни и те же рассуждения"<sup>196</sup> (заметим:

"рассуждения", а не "созерцания"). В истинности новой системы мира убеждает нас, говорил Коперник, "разумность порядка (ratio ordines)"<sup>97</sup>, который, следовательно, не только может не совпадать с видимым порядком, но, напротив, сам должен служить критерием разумного видения, и оно — это разумное видение — может требовать решительного переустройства видения чувственного. Рациональность метода определяет отныне, что мы видим, что можем видеть и что должны видеть.

"Не следует думать, — говорит Галилей в "Письмах, касающихся системы Коперника, — что для того, чтобы усвоить глубокие понятия, которые написаны на карте неба, достаточно воспринять блеск Солнца и звезд и посмотреть на их заход и восход, ибо все это открыто лежит перед глазами животных и перед глазами невежественных людей. За всем этим скрываются, однако, столь глубокие тайны и столь возвышенные мысли, что труды и бдения сотен и сотен проницательнейших умов в процессе тысячелетий исследовательской работы не могут еще проникнуть в них. В результате то, что дает нам одно только чувство зрения, представляет собой как бы ничто по сравнению с чудесами, открытыми на небе разумом понимающих людей"<sup>98</sup>. Когда Сагрето в "Диалогах" выражает удивление, почему система Коперника, так хорошо согласующаяся с фактами, до сих пор "влачит жалкое существование", Сальвиати отвечает ему: "Мое

*Коперник. Н. Указ. соч. С. 17.*

97

Там же. С. 30.

<sup>8</sup> *Galilei G. Lettera a mad. Cristina di Lorena (1615) // Galilei G. Lettere Copernicane. Napoli. S.a. P. 118. Цит. по кн. Васильев С.Ф. Из истории научных мировоззрений. М.-Л. 1935. С. 59.*

223

удивление, сеньор Сагрето, весьма отлично от Вашего: Вас удивляет что у пифагорейского учения (так он называет коперниканство. - А4.) так мало последователей, я же изумляюсь тому, что находятся люди, которые усваивают это учение и следуют ему, и я не могу достаточно надивиться возвышенности мысли тех, которые его приняли и почли за истину; живостью своего ума они произвели такое насилие над своими чувствами, что смогли предпочесть то, что было продиктовано им разумом, явно противоречащим показаниям чувственного опыта"<sup>99</sup>. Теоретик, следовательно, буквально "измеряет" небеса мерой, почерпнутой из независимой работы ума, единственного критерия рациональности своих построений. "Теоретик звездного неба — замечает по этому поводу Г. Блуменберг, — впервые получает знание только тогда, когда, не глядя больше на небо, удаляется в свой зашторенный кабинет и развивает "теорию"; значение этого слова вряд ли можно возводить теперь к созерцанию, ибо оно означает связь методически обоснованных утверждений"<sup>100</sup>. Нетрудно заметить, что такое отстранение от опыта, который мнится непосредственным, от слившихся с ним образов, интуиции, понятий и методическое сосредоточение в интерьере рефлектирующего ума, в его чистой субъектности составляет суть методического сомнения у Декарта: оно постоянно отделяет мыслящего субъекта от случайных форм его представлений, противопоставляя ему "чистую чувственность" пустого пространства, лишь

допускающего возможные движения, — пространства бесконечного и однородного, представляющего собой как бы идею чистой внешности, чистой представ-ленности: отстраненности от субъекта и противопоставленности ему. Только в таком пространстве разум может методически развертывать свои "порядки". Запоминающийся образ этой "сцены" мировых событий создает Т.Гоббс: "Изложение философии природы лучше всего начать... с идеи небытия, т.е. с идеи всеобщего светопреставления. Предположив таким образом, что все вещи уничтожены, можно было бы спросить, что еще останется человеку (который предполагается избежавшим светопреставления) в качестве предмета философских размышлений и научного познания..." "Если мы вспоминаем какую-нибудь вещь, существовавшую в мире до его предполагаемого уничтожения, или представляем ее себе в нашем воображении и при этом обращаем внимание (совершенно абстрагируясь от ее свойств) только на то, что она имеет бытие вне нашего сознания, то мы получаем то, что называют пространством"<sup>101</sup>. А вот как описывает позицию теоретического ума Декарт: "Позвольте... вашему мышлению покинуть на некоторое время пределы этого

" *Галилей Г.* Избр. тр. Т. 1. С.423.

<sup>100</sup> *Blumenberg H.* Die Genesis der Kopernikanische Welt S.58.

<sup>101</sup> *Гоббс Т.* Избр. произв.: в 2-х тт. М. 1964. Т. 1. С. 125-126.

224

мира и посмотрите на другой, совершенно новый, который я заставлю родиться в вашем присутствии в воображаемых пространствах <,,> Дав нашей фантазии свободу измыслить эту (заполняющую пространство. — ЛА) материю, припишем последней природу, которая не заключала бы ничего такого, чего не мог бы совершенно ясно понять каждый <...> Придя благодаря этим (установленным Богом. — А4.) законам сама собою в порядок, материя наша приняла бы форму весьма совершенного мира, в котором можно было бы наблюдать не только свет, но также и все остальные явления, имеющие место в нашем действительном мире" .

Так уединенный в своем мышлении субъект начинает развертывать предполагаемый мир в абстрактном (чистом, пустом) пространстве, руководствуясь только ясностью начал и закономерной последовательностью метода.

Впрочем, принципиальная гипотетичность таких построений, сама собой подразумевавшаяся апофатически просвещенным умом Н. Ку-занского, уходит в подтекст метафизического рационализма XVII века. Бытие как не-знаемое затмевается естественным светом разума, загораживается идеальным представлением ("экраном" возможных теоретических картин мира). Но логический след темноты, таящейся в источниках этого света, различим и в картезианском сомнении, и в бесконечности атрибутов (способов представления) самой по себе непредставимой субстанции у Спинозы, и в монадологии Лейбница. Дальнейшее развертывание (и переосмысление) этих антиномических начал нового (коперниканского) Разума мы найдем, разумеется, в критицизме И.Канта, но также и в Наукоучении Фихте, и в трансцендентальном идеализме Шеллинга, и в спекулятивной диалектике Гегеля... Архитектоническое переустройство разума, которое И.Кант называл "коперниканским переворотом в метафизике", получило в философии XIX века (вплоть до Гуссерля) имя трансцендентализма. Но мне кажется, что метафизическая глубина идеи трансцендентализма еще далеко не измерена, и тот исторический контекст, который мы тут намечаем для ее продумывания (философия Нового времени как Наукоучение — от "науки незнания" Н.Кузанского до "трансцендентальной феноменологии" Э.Гуссерля),



может существенно помочь в уяснении метафизического смысла философского трансцендентализма и таящихся в нем возможностей<sup>103</sup>.

В заключение этого раздела отметим еще одно следствие "науки незнания", — следствие весьма отдаленное, и тем не менее естественно вытекающее из ее логики: связь научного познания с техническим преобразованием природы. Следствие это заключено в нескольких

102

*Декарт Р.* Космология: Два трактата. М., Л. 1934. С. 160,161,163. <sup>104</sup> Ср. иной поворот той же проблемы в статье "София и черт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики": Наст. изд., с. 244-271.

225

сформулированных Кузанским принципах, однако извлечено из заключения было чуть ли не два столетия спустя.

1) Природа есть творческая мощь, ее возможности далеко не исчерпаны тем "конкретно случившимся" миром, который непосредственно окружает человека. 2) Природа не строй, а искусство, продуцирующая единообразная и потому рациональная деятельность. 3) Каждая вещь природы таит в себе возможность стать другой, произвести другое, она сама есть результат определенных действий и остается источником возможных действий. 4) Человеческий ум подобен свернутой в себе природе. 5) Он также развертывается как некое рациональное искусство, строит рациональные средства познания и входит в орудийную сущность природы с помощью своих измерительных орудий и экспериментальной техники.

Отсюда недалеко до вывода, что в инструментальном познании природы мы сквозь естественную "оболочку", сквозь любую единичную вещь входим в мастерскую самой природы, схватываем не ее произведения, а производящие начала. Поскольку своим творческим умом человек подобен уму божественному, он в своих искусствах и ремеслах ближе к сущности природы, чем в эмпирических наблюдениях существующего. Познавая с помощью таких искусственных средств (инструментов) сущность природы (ее собственные инструменты), человек вместе с тем обретает возможность совершенствовать свои инструменты и искусства. Искусство (техника) отныне не противопоставляется природе, не понимается как набор ухищрений, с помощью которых человек обманывает природу, а, напротив, осознается как открытие сущностных сил самой природы. В технике человек не насилует, не обманывает природу, а извлекает из нее ее собственные неосуществленные возможности. Техника есть мощь самой природы, продолжающей творить с помощью человека, восполняющего ее творческим умом.

Однако и этот, чреватый, как мы теперь знаем, многими опасностями вывод "наука незнания" заботливо ограничивает, отмечая его абстрактную односторонность. "Природа, — замечает Кузанский, — единство, искусство — инаковость, поскольку подобие природы. Бог на языке интеллекта есть вместе абсолютная природа и абсолютное искусство, хотя истина в том, что он ни искусство, ни природа, ни то и другое вместе. Опять-таки недостижимость точности наводит нас на мысль, что ничто не может быть только природой или только искусством, а все по-своему причастно обоим" (1. 253). Природа не исчерпывается переводом ее в формы искусства (техники), всегда остается чем-то иным, иной возможностью, иным бытием, предполагающим иное отношение к себе человека.

## 2.5. Трансформация космоса

Вернемся, однако, к нашей основной теме. Когда Коперник начал свою работу, архитектурный сдвиг, суть которого я пытался по-

226

казать на примере рискованных "апофатических экспериментов" Николая Кузанского, уже произошел. Формально совершенствуя пто-демеевскую по сути систему правильных кругообращений, Коперник не был связан метафизическим образом аристотелевского космоса. Мысленно он обитал в неопределенной и полицентричной Вселенной, занимал, как скажут позднейшие коперниканцы, "точку зрения Вселенной", точку зрения, не связанную ни с каким привилегированным положением во Вселенной, как бы надмирную, божественную. Вскоре после Коперника такое миро-воззрение торжественно и художественно развернул Дж.Бруно, но мыслимой, возможной и даже неизбежной новой, оторванная от особого места в мире точка зрения на мир стала у Кузанского.

Мы видели, какими неслыханными и вполне положительными спекулятивными выводами чревата наука "умудренного незнания". Но ее априорная продуктивность отнюдь не ограничивается сферой метафизики или гносеологии. В этой науке незнания таятся гораздо более предметные знания. Первые и, надо сказать, весьма радикальные умозаключения на этот счет делает сам Кардинал. Что же удивительного: новому образу мысли открывается новый образ мира, удивительность и неслыханность (*inaudita*) которого Кузанский прекрасно понимает (1.130).

Так, "наука незнания" в принципе не допускает закруглять мир в образ идеального умопостижимого космоса. Реальность (бытийность) сотворенного заключает в себе соразмерную творцу бесконечность, не постижимую никакими идеальными (точными, однозначными) концептами. Это значит, прежде всего, что божественная точность (конкретность) вещей превосходит всякую возможную точность наших идеальных (абстрактных) мер и сказывается в "мире мер" неискоренимой и неисчерпаемой неточностью. В мире самом по себе не может быть никакой идеальности, никакой точности, иначе говоря, его строение не может соответствовать никакой умозрительной форме или схеме, мир не может быть ни внешне, ни внутренне определенным. Правда, в отличие от абсолютной негативно-сти божественной бесконечности бесконечность мира лишь прива-тивна, мир "интерминирован", неопределен. Подобно тому как всякая развернутая актуальность мира ограничена свернутыми в ней возможностями, его возможность ограничена всегда уже данной определенностью. Мир не хаос и не космос, не конечен и не бесконечен (1. 98-99; 120). "Поэтому невозможно, если рассмотреть различие движений сфер, чтобы у мировой машины (*machina mundana*) эти чувственные земля, воздух, огонь или что бы то ни было еще были фиксированным и неподвижным центром" (1. 131). Точность мира, повторим, бесконечна, и поэтому никакая фиксируемая нами точность — центра ли, периферии, орбит небесных тел etc. — не может соответствовать собственной точности мира, которая на фоне

227

наших точностей выступает как бесконечная неточность, неопределенность. (Не упустим отметить еще раз, как опыт "науки незнания" выталкивает нас со всеми конструируемыми нами идеальными кос-мосами из реального мира, как очерчивается, обособляется, возникает в мире особое положение некоего как бы вне мира находящегося и на мир направленного своими познающими способностями субъекта). Стало быть, еще до всех наблюдений и измерений, априорно, мы можем — и должны — сделать ряд следующих допущений. "Раз

Земля не может быть центром, она не может быть совершенно неподвижной, а обязательно (заметим, обязательно, а не гипотетически. — ЛА) движется... И как Земля не центр мира, так сфера неподвижных звезд не есть его окружность, хотя при сравнении Земли с небом наша Земля и кажется ближе к центру, а небо ближе к окружности... Центр мира не более внутри Земли, чем вне нее, и, более того, центра нет ни у нашей Земли, ни у какой-либо сферы..." (Там же). "Ведь где бы ни был наблюдатель, он полагает себя в центре" (1. 133). Кузанский не рассматривает вопроса о том, какими именно движениями движется Земля. Он никоим образом не астроном, и цель его не в том, чтобы "спасти явления". В этом отношении он никак не может рассматриваться как предшественник Коперника. Но его "наука незнания" позволила ему вообразить такую картину, которая далеко превосходит космологические образы Коперника, Тихо Браге или Кеплера.

Та же логика требует заключить, что небесные тела не могут двигаться по истинной — математической — окружности, что Земля не может иметь в точности шарообразную форму. Нет предельно совершенного — математического — небесного тела. И внутри Солнца находится землеподобная часть, где могут обитать живые существа, а если подняться над Землей выше ее огненной сферы, она будет казаться такой же сияющей звездой, как и другие (1. 134-135). "Итак, Земля — благородная звезда", а поскольку Вселенная в своей многообразной неопределенности тем не менее онтологически однородна, нет возможности отрицать, что в ней имеется множество миров, столь же обитаемых, как и наша Земля" (1.135-138).

Нас не удивит, что набрасывая черты такой "интерминистской" Вселенной, Кузанский закладывает основы релятивистского мышления. "Нам уже ясно, что наша Земля в действительности движется, хотя мы этого не замечаем, воспринимая движение только в сопоставлении с чем-то неподвижным. В самом деле, если бы кто-нибудь на корабле, среди воды, не знал, что вода течет, и не видел берегов, то

104

*Koyze/I* From the closed world to the infinite universe. Baitimor; L 1982. P. 18. См. впр.: *Krschnak A.* Die Herkunft der astronomischen Handschriften und Instrumente des Nikolaus von Kues // Mitt. und Forschungsbeitr Cusanusges. 1963. № 3. S. 109-180; *Vedrin H.* La conception de la nature chez Giordano Bruno. P. 1967. P. 73, n. 47.

228

как бы он заметил движение судна? В связи с этим, поскольку каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном центре, а все остальное движется, он обязательно будет каждый раз устанавливая себе разные полюса, одни — находясь на Солнце, другие — находясь на Земле, третьи — на Луне, на Марсе и так далее. Окажется, что машина мира будет как бы иметь повсюду центр и нигде — окружность..." (1. 133-134). Мир, словом, начинает созерцаться с точки зрения странника в неопределенной Вселенной. И все это открывается "наукой незнания", т.е. ведения о том, что чувственная реальность не может иметь ни актуального центра, ни абсолютного покоя, ни идеальных определенностей вообще. Мир своим неопределенным многообразием, подвижностью и относительностью воспроизводит собственную, апофатически постигаемую — т.е. актуально отсутствующую в нем — сущность: единство, покой, тождество. Основная идея, в свете которой открывается путь к новому мировоззрению, идея, преобразующая в неопределенную Вселенную древний Космос с его иерархическим строением, — это идея онтологической однородности, единой

сущности всего неопределенного многообразия мира<sup>101</sup>. Дело отнюдь не в том, как мы отметили выше, что образ коперниковской Вселенной чрезвычайно увеличил размеры космоса. Гораздо важнее, что Земля и Солнце были некоторым образом уравнены.

Тема необъятности Космоса и ничтожности человека, помещенного в самую несовершенную часть мира, — одна из традиционных тем средневековой мысли, начиная с Бозция. "Если Земля не более точки по сравнению со сферой неподвижных звезд, — писал Маймонид (1135-1204), — каким должно быть отношение человеческого существа ко всему сотворенному космосу? И как кто-либо из нас может думать, будто все это существует только для его пользы?" . Но этот мир был тем не менее определенно ограничен и правильно устроен. Сколь бы несоизмеримым с человеком ни был Космос, он являл славу Божию, и страх перед ним был страхом Божиим. Теперь же в свете "апофатической рефлексии" Космос, можно сказать, расформировывается. Он лишается внутренних качественных различий, онтологически уравнивается, лишается иерархии степеней совершенства. И независимо от того, полагал ли Коперник Вселенную конечной или бесконечной, он "обитает" уже в однородном, лишенном внутренних пределов существования мире.

" *Collingwood R. The idea of nature. Oxford. 1964. P. 98; Петров МК. Перед "Книгой природы": Духовные леса и предпосылки научной революции XVII века. // "Природа". 1978, № 8. С1 10-117. <sup>106</sup> Цит. по: Lovejoy A. The great chain of being: A study of the history of an idea. Cambridge (Mass.). 1936. P. 100.*

229

В знаменитой книге "Великая цепь бытия" А. Лавджой называет пять следующих радикально новых черт наметившегося мировоззрения:

1) предположение, что другие планеты нашей солнечной системы обитаемы, 2) разрушение внешних стен средневековой Вселенной кристаллической сферы неподвижных звезд и рассеяние этих звезд в беспредельном пространстве на неопределенных расстояниях, 3) понимание звезд как солнц, подобных нашему, из которых все или большинство окружены собственными планетными системами, 4) предположение, что планеты этих других миров тоже имеют разумных обитателей, 5) утверждение бесконечности физической Вселенной в пространстве и числа солнечных систем, в ней содержащихся. Эти пять положений стали основой космологии Дж. Бруно, но практически все они появились как косвенные следствия "науки незнания" Николая

т., <sup>107</sup>

Кузанского .

Бруно — "евангелист" нового мировоззрения — развил их в трактате "О бесконечности, вселенной и мирах" и с наибольшей ясностью и осознанностью в трактате "О безмерном"<sup>108</sup>. Принцип, положенный Бруно в основу своих рассуждений, Лавджой называет "принципом полноты"<sup>109</sup>. Мир должен соответствовать всемогуществу Бога: все возможное бытие должно быть осуществлено, причем всеми и всяческими способами. "...Если в первом действующем начале, — говорит Бруно, — есть бесконечное могущество, то оно есть также деятельность, от которой зависит вселенная, имеющая бесконечную величину и заключающая миры в бесконечном числе"<sup>110</sup>. Бруно, считавший Кузанского "одним из самых замечательных умов, дышавших этим воздухом!", тем не менее именно в этом пункте не ссылается и не опирается на него. "Незнание" Кузанского для Бруно уже не принцип мышления о мире, а просто "еще-не-знание". Вселенная Бруно утвердительно и потому полна<sup>112</sup>. Вселенная

Кузанского не только мыслится, но и существует как бы предположительно, неопределенно, и потому то, что и как она есть, всегда отлично от того, чем и как она еще может стать, ничто в ней не полно и не закончено (2.153).

## 2.6. Вселенная и Космос

Словом, новое мировоззрение никоим образом не было дедуцировано из учения Коперника ("..Доктрина Коперника, — мимоходом бросает Бруно, — хотя удобна для исчислений, все же ненадежна и неразвита в отношении естественнонаучных рассуждений, которые

"" LwejoyA. Op.cit. P. 108.

""AOi'reA Op.cit. P. 40-41; VedrineH. Op.cit. P. 74.

" LovejoyA. Op.cit. P. 119.

" Бруно Дж. Диалоги. М. 1949.С.275.

"Там же, с 368.

"Ксу'reAOp.cH.P.AI.

230

являются главными""\*), но и не сочинялось на пустом месте. Напротив, воображение Коперника, смело идущее, как мы помним, против общепринятого мнения математиков, здравого смысла и чувственного опыта, само уже втайне питалось теми метафизико-космологическими интуициями, которые как бы воплотились в его системе дошли в нее, как дух, нашедший свое тело. Вот почему для сведущих людей сразу же открылся истинный масштаб стоящих за ней изменений. Изготовленная по канонам старой парадигмы система Коперника быстро стала реальным фрагментом нового мира, его *первым фактом*. Благодаря Копернику, новое космологическое воображение доказало свою научную продуктивность, а трудами Бруно, Кеплера, Галилея новый мир окончательно доказался. Первая космологическая деталь, обладающая значением концептуального переворота — остановка Неба. Космос необходимо конечен, если он вращается, ибо "бесконечное не может вращаться по кругу" (Arist. De Caelo. 1,5 271b26-272a20). Когда движение неба передается Земле и "восьмая сфера" останавливается, сферический образ мира распадается сам собой. В 1934 г. ФДжонсон и СЛаркей из Балтимора нашли в книге Леонарда Диггеса "A Prognostication euerlasting..." (1576 г.) работу его сына Томаса, называвшуюся "Совершенное описание Небесных Сфер согласно древнейшему учению пифагорейцев, возрожденному недавно Коперником и удостоверенному с помощью геометрических доказательств". Работа эта примечательна тем, что показывает шаг, ведущий от "очень большого" космоса Коперника ко вселенной, открытой в бесконечность. Строя коперниканскую схему, Диггес вместо изображения *ultima sphaera mundi* заполняет все поле гравюры звездами, открывая Космос во вне, включая в него предполагаемые неведомые миры. В результате не только Земля и сфера стихий, но и вся солнечная система наглядно представляется как ничем не выделенная часть однородной, разомкнутой в бесконечность вселенной. Все эти бесчисленные звезды, — пишет Диггес, — "мы вполне можем помыслить себе как великолепный дворец великого Бога, о невидимой части неисследимого создания которого мы можем отчасти догадываться по этой видимой, ибо его бесконечному могуществу и величию соответствует только подобное бесконечное место, превосходящее все другие как количеством, так и качеством""4.

Словом: "Открылась бездна звезд полна,  
Звездам числа нет, бездне дна" (МВ. Ломоносов).

Так, с помощью остановки вращающегося Космоса происходит своего рода гештальт-переключение: образ ("эйдос") завершеного, совершенного и потому единственного мира сменяется картиной, фрагментарно отображающей безграничную вселенную для наблю-

<sup>113</sup> *Бруно Дж.* Диалоги. "4^C(уг<A.Ор.cit..P.38.

231

дателя, отделившегося от своего естественного (земного) места и вообще не связанного с каким бы то ни было особо выделенным местом. Наблюдатель, как мы замечали, занимает позицию вне-космического, сосредоточенного в себе ума, не объемлющего сферу Космоса своим определяющим умопостижением, а рассматривающего случайный фрагмент бесконечной (и неведомой) Вселенной, как зритель картины, всматривающийся в ее бесконечно теряющуюся в себе перспективу. Позиция, которая еще только предвещает бесконечное познание и требует для него специально вооруженных глаз. Перед тем, "кто понял движение этой мировой звезды, на которой мы обитаем, — говорит Дж-Бруно, — ... откроются врата понимания истинных принципов естественных вещей, и он будет шагать гигантскими шагами на пути к истине""". Еще только откроются, еще только будет...

Иными словами, шаг, которым Коперник надеялся достигнуть окончательного порядка, привел к новому началу. Надеясь создать новый образ традиционного Космоса, Коперник открыл не просто новую Вселенную, — он открыл, обнаружил, сделал наглядной и фактически удостоверяемой новую позицию ума, таящую в себе новые понятия "порядка", "мира", "знания", — словом, новое самоопределение ума в его отношении к миру, открывшемуся по-новому. Отныне не зримый Космос воспринимается умом как отображение и воплощение космоса идеального, умо-зримого, "феоретического", а, напротив, теоретический ум, уподобляясь Уму творящему, методически творит идеальную — и лишь возможную — Вселенную, — не мир идеальных форм, а возможный, предполагаемый порядок и закон творения.

Первое, что считает необходимым исследовать Коперник, — в каком отношении Земля находится к Небу, "чтобы мы, исследуя самое высшее, не забывали более близкого и... не приписывали небесному того, что свойственно Земле"<sup>116</sup> Замечая, далее, что вращение является естественным для всякого сферического тела, он продолжает "Предоставим естествоиспытателям спорить, является ли мир конечным или нет, будем считать твердо установленным, что Земля, заключенная между полюсами, ограничивается шаровидной поверхностью. Но тогда зачем же еще нам сомневаться? Скорее следует допустить, что подвижность Земли вполне естественно соответствует ее форме, чем думать, что движется весь мир, пределы которого неизвестны и непостижимы. И почему нам не считать, что суточное вращение для неба является видимостью, а для Земли действительностью?..."<sup>7</sup>. Вот утверждение, наглядно обнаруживающее присутствие нового ума. Лишь для современного ученого и историка науки оно

*Бруно Дж.* Цит. соч. С. 362. *Коперник Н.* Цит. соч. С.22. <sup>117</sup> Там же, С. 27.

232

представляет собой констатацию элементарной относительности. Историк культуры и философ усмотрят здесь более значительный факт. В этом почти условном перемещении суть совершившегося переворота становится предельно наглядной: перед "новым" наблюдателем открывается совершенно неведомый мир, законы которого, и саму возможность существования еще предстоит открыть. "Именно таким образом, — пишет И. Кант, — законы тяготения,

определяющие движение небесных тел, придали характер полной достоверности той мысли, которую Коперник высказал первоначально как гипотезу, и вместе с тем доказали существование невидимой, связующей все мироздание силы (ньютоновского тяготения), которая осталась бы навеки неоткрытой, если бы Коперник не отважился, идя против показаний чувств, но следуя при этом истине, отнести наблюдаемые движения не к небесным телам, а к их наблюдателю. В этом предисловии я выставляю предлагаемое в моей критике и аналогичное гипотезе Коперника (вот кантова "коперниканская революция"! — А4.) изменение в способе мышления только как гипотезу...""<sup>8</sup>.

Ведь система небесных движений для античного, а отчасти и для средневекового мыслителя была непосредственным зрелищем космического ума, который теперь как бы исчезал из Космоса и вмещался в голову земного наблюдателя. Умный космос оказывался лишь проекцией условий земного наблюдателя, умственным призраком, как сказал бы Ф. Бэкон, поскольку "все восприятия как чувства, так и ума относятся к человеку, а не к миру""<sup>9</sup>.

Однако, это отстранение ума от космоса и лишение Вселенной черт умного Космоса было в коперниканстве еще радикальней. Не только космический ум сосредоточивался в некоем внекосмическом уме. Гелиоцентрическая система выглядела как совершенный Космос только для наблюдателя, расположенного на Солнце (точнее, рядом с ним). Между прямым видением и собственным видом вселенной связь вообще разрывалась. "Точка зрения вселенной" предполагает наблюдателя, не связанного с каким бы то ни было положением во вселенной, она предполагает возможность мысленного перенесения наблюдателя в любую точку вселенной или же — точку зрения вообще вне вселенной, над вселенной. Такую точку зрения можно занять только в мысли, как бы противостоящей вселенной в целом. Легко узнать в этом вне-мирном существе "вещь мыслящую" Декарта, непротяженное Я познающего субъекта, "носящегося" над протяженностью объектного мира<sup>120</sup>.

""Кант И. Соч.: В 6-ти т. Т.3. С. 90-91. <sup>119</sup> Бэкон Ф. Новый органон. М, 1935. С. 116. <sup>20</sup> Для дальнейших исследований важно отметить, что ренессансный неоплатонизм, питавший интеллектуальные интуиции Коперника, первый же осознал и метафизический смысл коперниканства. Генри Мор, английский неоплатоник, известный нам прежде всего в связи с И. Ньюто-

233

Итак, если универсум есть универсум ума, образ, в котором ум созерцает сам себя, то изменение этого образа, изменение структуры универсума мыслимо лишь в том случае, если сам ум может субстанциально измениться. Возможно ли это, и если да, то как? Отчасти мы могли проследить, как это происходит, разбирая ход мысли Н. Кузанского. Мне хотелось бы привести еще несколько свидетельств, подтверждающих, что в XIV-XVI веках дело шло именно об этом — о внутреннем переустройстве ума, его субъектной формы, его систематической логичности, его архитектоники, его органаона.

...Аристотель доказывает (De Caelo. 1,9), что вне крайнего Неба нет и не может быть никакого тела. А раз так, "ясно, что вне Неба равным образом нет ни места, ни пустоты, ни времени" (ibid. 279 fl3). Вне Неба находится бестелесный, вечный, самодовлеющий, неподвижный перводвигатель. Как это понимать? Как бестелесное может ограничивать, обнимать, содержать телесное?

Отрицая возможность движения Земли, Птолемей говорил, что Земля должна была бы рассеяться под действием такого движения, и нужно было бы предполагать какие-то специальные сдерживающие силы. Коперник, возражая в этом пункте Птолемею, замечает, что подобный аргумент тем более можно

отнести и к Небу, которое — сообразно со своими размерами — должно было бы двигаться с гораздо большей скоростью. "Но говорят, — напоминает Коперник аристотелевский аргумент, — что вне неба нет ни тела, ни места, ни пустоты, нет вообще ничего и поэтому небу некуда выйти. Тогда, конечно, удивительно, если что-нибудь может сдерживаться ничем"<sup>121</sup>. В трактате "О бесконечности, вселенной и мирах" с этого же пункта начинает свою критику Дж. Бруно. Если мир находится не в "месте", а в "уме", то есть ли он вообще, если же он все-таки "имеет место", то что означает то "ничто", которое его объемлет. "Если ты скажешь, — мысленно обращается к Аристотелю Филотей (Бруно), — ... что бог есть место всех вещей, то ... каким образом бестелесная, умопостигаемая и не имеющая измерений вещь может быть местом

ном, опубликовал в 1642 г. поэму о бессмертии души под названием "Psychathanasia Platonica", в которой нетрудно распознать "флорентийский" источник: "Theologia Platonica" М. Фичино, с латинским переводом которой Г Мор познакомился в 1641 г. Проблема Фичино и Мора — Signum athanasiae — "признак бессмертия" души. "В коперниканской теории, как она была представлена Галилеем, Мор и нашел этот Signum. В смене геоцентрической системы гелиоцентрической он видит преодоление господства чувственной видимости рациональным воззрением. Тем самым человеческий дух освобождается от скованности непосредственными органами чувств. Чуть позже Мор должен был, разумеется, обрести не менее достоверную поддержку своего решения проблемы бессмертия в картезианском дуализме *res cogitans* и *res extensa*". — *Blumberg* Н<sup>а</sup> op. cit. S. 59. <sup>121</sup> *Коперник Н* Пит <-n" с 41  
' *Коперник Н*. Цит. соч. С. 27.

234

измеримой вещи"<sup>122</sup>. Не говоря уж о том, что ограничивать телесное значит ограничиваться телесным, а это наносит ущерб достоинству божественной природы. Суть противоречия состоит в том, что, по Аристотелю, "объемлющее бестелесно, а заключенное в нем телесно, объемлющее неподвижно, а заключенное в нем подвижно, объемлющее имеет математический характер, а заключенное в нем физи-  
...,<sup>123</sup>

ческии .

Точка атаки намечена точно. Аристотелевская идея Космоса обнаруживает здесь зеноновскую апорийность, внутренне присущую идее формы или предела, — идее, определяющей архитектонику античного ума вообще. Однако и основания такой идеи космоса находятся не в наивном чувстве и не в наивном веровании, а в уме. Поскольку ум мыслит (пред-видит) космос как целое законченное в себе существо, чувства будут видеть вращение небесной сферы. Когда же ум занимает внекосмическую позицию (непротяженный зритель пространственной картины), всякая граница в пространстве будет для него случайностью, и умное зрение послушно изумится открывшейся бесконечности. Ведь из наблюдений нельзя узнать, что значит, скажем, наблюдать объективно или же созерцать то, что явно по природе, а не только для нас. Не различия в мнениях о Космосе или Боге, а различие в понимании понятия и ума лежат в основе спора Дж. Бруно с Аристотелем, и вовсе не случайно Бруно в упомянутом трактате начинает свою полемику с уяснения именно этого момента<sup>124</sup>.

Исходную идею античного понятия с неподражаемой краткостью сформулировал Плотин; "Что есть каждое, через то (потому, благодаря тому. — АА) оно и есть — ο γαρ ἐστίν ἕκαστον, δια τοῦτό ἐστί": "Я имею в виду, — поясняет Плотин, — не то,



что эйдос есть причина бытия для каждого — это-то истинно, а то, что, если сам эйдос каждого в нем самом развернешь, найдешь в нем "благодаря чему" (*διὰ τῆς*)<sup>121</sup>. Эйдос, идеальная форма, охватывающая все возможности существования в единой форме бытия ("что"), одновременно есть и предельная форма понимания этого нечего, как в его бытии, так и в его возможностях, — его теория.

Так и для Аристотеля понять, значит обнять умом, охватить формой, определить-определить. Предел, форма есть то, благодаря чему нечего вообще есть в качестве определенного "что". Благодаря этому же пределу оно и мыслится. Вот почему форма есть нечего идеально-реальное (то есть средоточие логических апорий), вот почему вечный Космос — вещь вещей — объемлется умом, "имеет место" в уме (заме-

*Бруно Дж.* Цит. соч. С. 328.

<sup>123</sup> Там же. С. 307.

<sup>124</sup> Там же. С. 303-305.

<sup>125</sup> *Plotinus.* Ἐπιτ. VI 7,2,19 // *Plotinus Schriften. Übers.* von R. Harder. Hamburg, 1964. Bd. III. S. 250.

235

тим, и ум поэтому "имеет место" в Космосе), содержится умом — фор. мой форм. Вот почему, далее, Космос идеален и единственен, ибо в отличие от других вещей, которые множественны вследствие неопределенности, вносимой материей в их единую идею, "Космос состоит из всей материи" (*ἐξ ἀπάσης ἐστὶ τῆς ὕλης*) (*De Caelo.* I, 9 278a28). Идея Космоса, Космос "сам по себе" и "этот" Космос — совпадают. Если, следовательно, идеальные формы в других вещах лишь смутно напоминают о себе, то в Космосе оказывается непосредственно видимым (конечно, для умного зрения) сам ум.

Вечное, равномерное вращение Неба — первое "явление" покоящегося в себе ума. Движения Неба есть "развертка" умного покоя. Они не просто логичны, а есть как бы чистое изображение логического. Космос есть явление ума, а ум — собственный эйдос космоса. Бытие космоса совпадает с его теорией. "Энергия ума (не действие, а действительность, бытие *ἐν ἔργῳ* — "на деле", "актуально". — ЛА), — говорит Аристотель, — есть жизнь" (*Metaph.* XII, 9 1072b27).

Поднимаясь в Космосе от Земли к Небу (двигаясь от центра к периферии), мы переходим из сферы физической изменчивости в сферу правильных движений, неизменных структур и вечного идеального бытия. Снизу вверх Космос "умнеет", сверху вниз ум "воплощается". Переход этот непрерывен, так что идеальность Космоса может быть описана как качество особого тела. "...Космос шарообразен, — говорит Аристотель, — и при этом выточен с такой изумительной точностью, что ничто рукотворное, да и вообще ничто, явленное нашему взору, не может с ним сравниться. Ибо ни один из элементов, входящих в его состав, не может воспринять такую гладкость и такую точную закругленность, как вещество окружного тела: ясно ведь, что по мере удаления от центра каждый последующий элемент превосходит в этом отношении предшествующий ему <в той же пропорции>, в какой вода превосходит землю" (*De Caelo.* 11,4 287b15—22).

Итак — конечность (определенность) аристотелевского космоса; его идеальность и единственность; повышение совершенства при мысленном переходе в нем снизу вверх; структура естественных мест и перемещение как физическое событие; наконец, фундаментальное значение трех форм перемещения ("вниз", "вверх" и "вокруг") (ср. *Arist. Phys. P/, I, 208b10* и ел.), — все это не произвольные мнения Аристотеля, а строгое следствие определенного *понятия о понятии*. Вот почему новация Коперника попросту немыслима аристотелевским умом<sup>12</sup>, и первые же главы "*De revolutionibus*" говорят нам, что

Ничего удивительного, что гелиоцентрические проекты длительное время отвергались традиционным умом и хранились в коллекции курьезных выдумок. Ссылаясь на сочинение "Против Аристарха" стоика Клеанфа, Плутарх говорит: "Когда Аристарх Самосский решил объяснить небесные явления таким образом, что-де звездное небо пребывает непод-

236

перед нами произведение архитектурно-математического ума. Дело не в том, что Коперник в большей мере математик, чем метафизик, дело даже не в самом переходе от гео- к гелиоцентризму. Довольно уже и того, что отсутствует сама мысль о субстанциальной иерархии Космоса, и перемещение в нем — метафизически и физически безразлично. В том элементарном обстоятельстве, что одна точка пространства не отличается от другой, соседней, и перемещение поэтому не является реальным событием, уже содержится вся бесконечность новой вселенной. Достаточно понять инерциальность движения в бесконечно малом перемещении, и незачем будет теряться воображением в бесконечных пространствах.

В движениях неба созерцается отныне не явление ума самого по себе, а лишь иллюзия наблюдателя, "умственный призрак", гипотетическая конструкция, внушенная условиями наблюдения, от которых теоретическому уму надо суметь отвлечься.

Сущность научно-познающего разума характеризуется фундаментальным различием идеального объективного мира теории, вне структур которого невозможны предметы научного опыта, — и "вещи в себе", ничего не знающей об этих структурах и составляющей бесконечную природу всякого конечного предмета, бесконечную задачу для понятия. Этим бесконечным отличием незнаемого от известного, собственно говоря, впервые конституируется предмет как предмет познания. Если эйдетическое постижение направлено на предельное уяснение всегда уже сущей и всегда уже как-то ведомой, поскольку видимой, формы, то акт научного познания включает в себя методическое сомнение, методическое отличие знания от предмета, — отличие, воспроизводящее исходную позицию субъекта мыслящего как субъекта познающего.

| Не следует думать, однако, что мы рассказываем известную историю |, освобождения от иллюзий и заблуждений. Логика *эйдетического* { *умозрения* } столь же основательна, сколь и логика *экспериментального познания*, и эта последняя чревата своими антиномиями, как и первая — указанными апориями. Во всяком случае, для перипатетика бесконечная однородная Вселенная Бруно была не меньшей нелепостью, чем для Бруно — образ Космоса, ограниченного и сдерживаемого "ничем". Если Космос есть все бытие, вне которого по определению ничего нет, если это целокупное бытие определяет мысленная (идеальная) форма, то неопределенная Вселенная Бруно не только не может быть понята, но и не может просто быть. Эта бесконечная бесформенность есть бытие небытия. Далее, Космос как оп-

---

видно на своем месте, а Земля, напротив, движется по наклонному кругу, вращаясь при этом также вокруг собственной оси, Клеанф заявил, что эллины должны были бы предать его суду за безбожие, поскольку он стремился сдвинуть священный очаг Космоса" (*Plutarch. De facie in orbe lunae*, p. 6) // *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Ed. I. Arnim. Leipzig, 1922. Bd. I. Fr. 538.

237

ределенное Все — единственен, ибо его идея совпадает с его бытием. Бесконечное же множество одинаковых миров есть бессмысленная мультипликация одного и того же в этом сущем небытии. И возможен ли вообще

элементарный акт познания, если в конечном счете — а только такой счет предьявляется теоретической задачей, — он предполагает раскрытие в определенном предмете его бесконечной природы?

Любопытно, что в ответ на 13 аргументов перипатетиков в пользу единственности и конечности Космоса, Бруно в качестве первого и основного контраргумента выдвигает коперниковский: "Не существует первого движимого, которое действительно увлекает столько тел и заставляет их вращаться вокруг центра Земли; скорее наоборот, этот шар является причиной кажущегося вращения"<sup>7</sup>. Здесь, по мнению Бруно, и зарыта собака. Измени самосознание наблюдателя, и вся картина аристотелевского космоса вместе с его физикой и метафизикой рассыпется в иллюзию. Но "что" имеет в виду этот наблюдатель, говоря о Вселенной? Как дано ее бытие?

Словом, определяющий ум аристотелизма не только предшествует экспериментирующему уму "коперниканства" на лестнице научного прогресса, но и навсегда остается в отношениях философской полемики с ним, причем с течением времени именно эта полемика вновь приобретает значимость. Между тем, сама возможность формирования "коперниканского" ума в недрах средневековой интеллектуальной культуры осталась бы совершенно непонятной, если бы эта культура мыслила только на аристотелевский манер, если бы даже строгий схоластический перипатетизм, скажем, Фомы Аквинского не был пронизан иными энергиями и преобразован ими. Первое и самое очевидное, что следует принять во внимание — христианский креационизм. "Почему Бог сотворил мир? — задает вопрос Августин и отвечает *Quia voluit* — "потому что захотел"<sup>121</sup>. Почему же Бог Авраама, Исаака и Иакова должен был захотеть сотворить именно аристотелевский мир? Да и чем держаться теперь аристотелевскому миру, если он уже не мыслится вечным явлением вечного ума? Тварный мир — нечто принципиально, иное, чем эллинский Космос — вечное тело божественного ума. Средневековое мироздание говорит о Творце, свидетельствует о Создателе, но как произведение — о мастере. Оно не являет его, не является ни его "разверткой", ни его "эманацией". Мироздание может и загораживать Бога от души. Предостережение это — общее место патристики. Показательно сравнить, например, представления Платон» о Космосе-

"Бруно Дж. Цит. соч. С. 428.

*Augustin. De genesi contra Manichaeos. Цит. по кн.; Blumenberg H. Op. cit., S. 213*

238

учителя и "платоника" Августина о мире-свидетеле. "...Нам следует считать, — говорит Платон в "Тимее", — что причина по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта; чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным круговоротам, хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению...". Поэтому человеческие науки выводятся из наук божественных посредством созерцания Космоса (Тим., 24с.). Более того: "...небо дает нам и всю другую разумность вместе с общим понятием о числе, — говорится в "Послезаконии", — да и все остальные блага. Самым же главным будет, если человек, получив от него в дар числа, разберется в его круговращении в целом". А если так, то "... величайшим мудрецом по необходимости должен быть именно истинный астроном..."<sup>129</sup>.

Для Августина тоже "... сам мир некоторым образом молчаливо, своею в высшей степени стройной подвижностью и изменяемостью и прекраснейшим видом всего видимого вещает как о том, что он сотворен, так и о том, что мог быть сотворен

только неизреченно и невидимо великим и неизреченно и невидимо прекрасным Богом""". Но Творец-то именно неизречен и невидим, превосходит всякое слово и всякий вид. Зато доступ к нему открыт совершенно иначе, его превосходящая величие Космоса максимальность оказывается соразмерной не находящей себе места в Космосе, исчезающей минимальности человеческой души."... Вне себя не выходи, — заповедует Августин, — а сосредоточься в самом себе, ибо истина живет во внутреннем человеке"<sup>131</sup>. Божественное открывается не в знаках Неба, а в слове Писания. Астрономия лишь вовлекает в бесконечные споры и вовсе не помогает в занятиях божественным словом, а поскольку в Писании мало что говорится о звездах, полезней и достойней вовсе оставить их в стороне"<sup>2</sup>.

"Многие входят в длинные рассуждения о подобных предметах, — говорит Августин в другом месте, — ... и теряют при этом драгоценное время, которое должно быть посвящено спасительным предметам. Какое, в самом деле, мне дело, со всех ли сторон небо, как шар, окружает Землю, занимающую центральное место в системе мира, или же покрывает ее с одной верхней стороны, как круг?"<sup>1</sup>.

Читая Писание и уединившись внутри себя, человек слышит непосредственно то Слово, которым был сотворен мир. Сосредоточиваясь в смысле текста, ум обретает способность мыслить вне интеллек-

<sup>129</sup> Платон. Соч. Т. 3, ч. 2. С. 486.

<sup>130</sup> Августин. О граде Божиим, кн. II, гл. IV. //Творения Блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1905. Ч. 4. С. 178.

<sup>131</sup> Августин. Об истинной религии, гл. 34. //Там же. Ч. 7. С. 61.

<sup>132</sup> Augustin. De doctrina hristiana, II 29,46.

<sup>133</sup> Августин. О книге Бытия буквально, кн. I, гл. IX //Творения. Ч. 7. С. 187.

239

туального созерцания формы и соответственно освобождается от Космоса. Для его бытия открывается некое особое "пространство". Итак, *во-первых*, интеллект уже не определяет Космос и не определяется им, он обретает собственное, независимое от Космоса бытие. *Во-вторых*, креационизм приводит к уяснению того, что не идеальная форма — основа бытия и понимания, а неизобразимая творящая способность, невоплотимое и непостижимое искусство, которым художник бесконечно превосходит мир своих произведений. Творец — не форма форм, а источник форм, субъект, художник, искусство которого сказывается не в идеальности формы, а в выражении формой того, что формой невыразимо, что выразимо в форме как некое ничто, отсутствие, умолчание.

Так, красота определяется теперь не правильностью, симметрией, гармонией, а утонченностью, истонченностью, как бы зримым раз-веществлением. Духовная красота не столько изображается, сколько вызывается неизобразенным как некое божественное озарение<sup>134</sup>.

*В-третьих*, креационизм внутренне подрывает идею космической иерархической гетерогенности. Как тварное — Небо ничуть не отличается от Земли. Толкуя первые слова Писания — "Вначале сотворил Бог небо и землю" — Августин допускает, что "небо-и-земля" означает здесь всю неоформленную еще материю последующего творения, и то же самое разумеется словом "вода" в стихе: "Земля же была безвидна и пуста, и Дух Божий носился над водою"<sup>135</sup>. Дух Божий формирует, не определяя и не ограничивая мир собою, не упорядочивая в Космос хаотически смешанные формы, а — словом, оставаясь в себе, бесконечно отличный от творимого, как замысел художника отличен от произведения, от

которого всегда есть возможность отступить, чтобы посмотреть, хорошо ли оно. Именно внутренняя однородность творения перед лицом Творца и образ творящего духа, трансцендентного творению, послужат опорами в размышлениях Н. Кузанского, В. Оккама, Ж. Буридана, Н. Орема"<sup>6</sup>

Наконец, еще один уже упоминавшийся богословский мотив, быть может, чаще всего использовавшийся в XIV-XVI веках. Все-могуществу Бога и его свободе соответствует только все-возможность творения и бесконечному могуществу соответствует только бесконечность сотворенного. С 1277 г., когда Парижский епископ Этьен Тампье провозгласил, что "границы" эллинского Космоса не могут быть границами божественного всемогущества<sup>137</sup>, этот аргумент использует Н. Кузан-

134

*Данилова ИЕ.* От Средних веков к Возрождению. Сложение художественной системы картин кватроченто. М., 1975. С. 14. <sup>М</sup>*Августин.* О книге Бытия буквально //Творения. Ч. 7, С. 101.

См. *Lovejoy O.* Great chain of being. P. 104.

См. *Kaure A.* Очерки истории философской мысли. М. 1985. *Гайденко III.* Эволюция понятия науки. Становление и развитие первых научных

240

ский, Н. Орем, Дж Бруно и еще у И. Канта во "Всеобщей теории и истории неба" мы читаем: "Ясно, что для того, чтобы мыслить его (мир — *ДА*) в соответствии с могуществом бесконечного существа, для него не должно быть никаких границ. Ограничивая пространство божественного откровения сферой, имеющей радиус Млечного пути, мы приблизимся к бесконечности зиждительной силы бога не более, чем если ограничим его шаром с диаметром в один дюйм"<sup>138</sup>.

Эти богословские презумпции христианского креационизма — вне-космическое совпадение божественного максимума и минимума; творческий замысел Художника, бесконечно превосходящий мир сотворенных форм; однородное пространство творения; бесконечность, которой преисполнено все в творении как творении бесконечной творческой мощи Творца, — все это с предельной логической последовательностью продумал Николай Кузанский в своей "науке незнания". Методами этой "науки", как мы видели, Кузанский прежде всего развернул христианский креационизм как определенную логику мышления (в этом ему помогла традиция средневекового неоплатонизма). Предельная рефлексия начал этой логики обнаружила возможность и даже логическую необходимость перейти к иной логике, развертывающейся в совершенно иной образ мысли и, соответственно, иной образ мира. Впервые обозначилась возможность того Разума, присутствие которого заметно уже в космологии парижских номиналистов; который сделает допустимой свободу космологического воображения Н.Коперника и тем самым внушит ему уверенность в истинности своей "гипотезы"; который сумеет развернуть свою безмерную Вселенную в натурфилософии и космологии Дж.Бруно; который обретет свою конструктивную экспериментально-теоретическую форму и фактическую почву у Г.Галилея; который продумает свои логические начала в спорах философов XVII века, конституируется, наконец, в XVIII веке в качестве собственно разума, осознающего себя единственной, всеобщей формой разумности — естественного света разума; эта всеобщая форма разумности будет подвергнута радикальной философской рефлексии в Нау-коучении XIX века и только в XX веке всеобщность этого самоопределения Разума будет вновь поставлена под радикальный вопрос.

Мы спрашивали, как возможна научная революция? Мы нашли, что имеет смысл говорить о таком событии, если предположить, что научное знание двумерно, что его содержание обусловлено логической формой, структурой познающей "оптики", благодаря которой устанавливается "контекст универсальности", то есть особый идеальный мир и соответствующая ему теоретическая идея реальности

программ. С. 458-467, <sup>w</sup> Кант И. Соч.; В 6-и тт. Т. I. С. 204.

241

(ньютоновская, эйнштейновская, боровская), мир, в контексте которого окружающее вообще может стать объектом познания. Научная революция связана с логически обоснованным изменением универсальной идеи реальности. Чтобы измерить предельную глубину возможного преобразования, мы обратились к коперниканской революции, лежащей в истоках новоевропейской науки. Мы спрашивали, в чем она состоит и как она оказалась возможной. Мы пришли к выводу, что ее глубинный исток и суть составляет не новация Коперника, а фундаментальное — архитектурное — изменение образа мысли, и соответственно, образа мира, затрагивающее не просто некую научную идею реальности, а сами основания, определяющие разумную архитектуру (формы умо- и миро-воззрения). Следующим шагом надлежало бы перейти к анализу предельных философских начал содержащих ответы на такие вопросы, как "что значит мыслить, разуметь, понимать?" (созерцать в идеальной форме? мыслить в Боге? объективно знать?..) и "что значит быть?" (предельно войти в форму? причастовать бытию Бога? присутствовать в объективной картине?). Ответ на эти вопросы требует, однако, обширного и тщательного философского и историко-культурно-го анализа<sup>139</sup>. Здесь же мой задачей было лишь показать, что 1) феномен революций в науке стал проблемой только потому, что понимание развития науки долгое время определялось позитивистской схемой прогрессивного роста научного знания, упускавшей из виду то, что я назвал двумерностью научного знания; 2) то, что называют революциями в науке составляет нормальный архитектурный момент элементарного акта научного познания (понять значит изменить понятие); 3) осмысление опыта неклассической физики затронуло такие основы самого научного метода, которые заставили вспомнить о его исторических началах (ньютонианство, картезианство) и обнаружить, что сам этот метод входит в гораздо более глубинную архитектуру разума. 4) "коперниканская революция" — в широком, эпохальном смысле слова — знаменует собой фундаментальное, архитектурное переосмысление Разума, его самопереопределение по отношению к другим его эпохальным самоопределениям: античному и средневековому; речь идет о таком переустройстве архитектуры Разума, вследствие которого впервые оказался допустимым (мыслимым) сам замысел научно-познающего отношения к миру в исторически, куль-

См. прим. 73. См. также *Библер В.С.* От наукоучения к логике культуры; *Кайре А* Очерки истории философской мысли. С. 51-75; *Kcyre A* From the closed World to the infinite Universe; *Burtte* E. The metaphysical foundation of modern physical science. L, 1925; *Maier A* Metaphysische Hintergrunde der spatscholastischen Naturphilosophie. Roma. 1955.

242

но и логически определенном, а именно. - новоевропейском

обозначая логику такого самопереопределения Разума развер-<sup>5)</sup> ST философской  
"науке незнания" Николая Кузанского \_

№ ^киваемся таким образом, с фундаментальной философской <sup>мб</sup> ^проблемой  
эпохальных самоопределений Разума, осо-<sup>пр0</sup> ^^ло^определения мышления в его  
всеобщности, универ-<sup>быхф0</sup> ^еS обоснованности, особых культур разумения.  
^^о^^снения такой проблемы обусловлена внутренним

конце XX века.

243

СОФИЯ И ЧЁРТ

(КАНТ ПЕРЕД ЛИЦОМ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЕТАФИЗИКИ)

Взор убегает вдаль весной:

Лазоревые там высоты... Но "Критики" передо мной — Их кожаные переплеты...

*А. Белый*

Задача этой статьи не историко-философская. Не рассказ о приключениях И. Канта на русской почве, тем более не последовательное изложение восприятия кантовской философии русской метафизикой входит в ее замысел\*. Интерес автора собственно философский. Русская религиозная мысль, поскольку она втягивается в философствование, сознательно включается в жизнь классической европейской философии, в то "живое общение умов, которым держится, движется и вырастает истина посреди людей и народов"<sup>2</sup>. Выяснение ее личных отношений

с центральными персонажами этой философской драмы позволяет понять собственно философскую значимость русской метафизики вернее, чем это порою удается самому преданному описанию ее самой по себе.

I

Русская мысль испытывала странную идиосинкразию к кантовской философии. В то время как Шеллинга, Гегеля, Шопенгауэра, Ницше, неокантианцев в разное время внимательно изучали, с энтузиазмом усваивали и критиковали, словом, включали в нормальную философскую работу, с Кантом дело всегда грозило обернуться скандалом. Конечно, были и кантианцы, вроде А.И. Введенского, И.И. Лапшина, но русское кантианство в строгом смысле слова оставалось все же формой школьной философии в отличие, скажем, от неокантианства, оригинально усвоенного в теории символизма (А. Белый), в философии культуры (журнал "Логос"), в платоновских штудиях раннего Лосева. Во всяком случае, кантианство никогда не входило в душу русской философии столь интимно, не приобретало столь

\* См.: *Каменский ЗА* Кант в русской философии начала XIX в. / "Вестник истории мировой культуры", 1960, № 1; *Каменский ЗА* Кант в России (конец XVIII — первая четверть XIX в.) // В кн. "Философия Канта и современность". М., 1974, гл. IX; *Филиппов Л.И.* Неокантианство в России // В кн.: "Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции". М., 1978. С. 286-316.

<sup>2</sup> *Киреевский ИВ.* Полное собрание сочинений в двух томах. М., 1911. Т. Ю. 240.

244

"свойские" формы, как это было с философией Шеллинга у любомудров 30-40-х годов XIX в. или у В. Соловьева, как это, в особенности, было с философией Гегеля, буквально околдовавшей русскую мысль и "слева" (Белинский, Герцен, Бакунин) и "справа" (С. Соловьев, Б. Чичерин). Еще и в XX веке Гегель нашел в России родственный ему ум, сумевший усвоить духовную энергию гегелевской мысли и перевоплотить ее в формы вполне самостоятельной философии. Речь идет о труде ИА. Ильина "Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека" (тт. I-II, М., 1918). Можно было бы упомянуть еще лирический роман с А. Шопенгауэром, которому многим обязаны писатели — И. Тургенев, Л. Толстой, И. Гончаров, А. Фет, — или же мощное воздействие Ф. Ницше на философию и само мироощущение русских символистов. Ограничиваясь, однако, сферой собственно философии, напомним "Этику Фихте" Б. Вышеславцева и гуссер-лианское сочинение Г. Шпета "Явление и смысл", чтобы привести еще примеры такого глубинного усвоения и претворения европейской мысли на русской почве.

Что же касается И. Канта, то кантианцы, как положено, были, но, так сказать, русского Канта не состоялось. И все же... Стоит перечитать известные страницы, специально обращая внимание на отношение к Канту, поневоле даешься диву: это отношение отнюдь не прохладно академическое, а, напротив, до крайности горячее. Накал страсти как раз и поражает. Вот несколько примеров. "Столь долго ожидаемый христианством Страшный суд наконец наступил! — констатирует Н. Федоров. — Явился неумолимый лжесудья в лице кенигсбергского профессора Канта..."<sup>3</sup>. Философия Канта, по Федорову, выражает предел человеческого разъединения. Человек замыкается в кабинете, мыслитель — в собственном уме, странно ли, что этот ото всех и всего оторванный ум обосновывает невозможность познать что-либо настоящее. "Гнет кантовской критики тяготеет над нами. Кант — представитель старости, переходящей в младенчество"<sup>4</sup>, — заключает этот "одиноким строителем общего дела" (Г.Флоровский). Впрочем, духовно более опытный ум находит в



философии И. Канта даже более опасные искушения. Напомню читателям небольшую книжку Я.Э. Голосовкера "Достоевский и Кант", где автор обнаруживает присутствие Канта в ситуации, предельно далекой от "кабинета", а именно — в криминальной истории "Братьев Карамазовых". Документально удостоверив, что Достоевский, работая над романом, изучал "Критику чистого разума", Голосовкер выясняет связь кантовских антиномий с роковыми pro и contra романа. "Диалектическим героем кантовских антиномий" оказывается один из главных героев романа — Иван Федорович Карамазов. Более того, в убежище "Критики"

<sup>3</sup> Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 483.

Там же. С. 5 35.

245

скрываются и антигероические олицетворения героя — Смердяков и сам черт ("критика" ведь вообще атрибут черта). В кантовских антиномиях, утверждает Голосовкер, и состоит "весь "секрет черта" и не только черта, но и секрет романа, и секрет самого автора романа — Достоевского". Но не просто тезис с антитезисом борются в романе, не "теоретический" вопрос решается здесь, а "практический", настолько практический, что от решения его зависит сама жизнь, и большее, чем жизнь. Достоевский открывает глубинную, экзистенциальную, как мы сказали бы теперь, вовлеченность так называемого отвлеченного мышления. Там, где философ Кант указывает логическую трещину в основе разума, Достоевский видит бездну в корне человеческого бытия. Тезис выводит из бездны, утверждая бытие Бога, бессмертие души, антитезис утверждает "науку", атеизм всецелую смертность и... тоже выводит из бездны, ибо там — в бездне — "все противоречия вместе живут". "Вот почему Кант как автор "Критики чистого разума", чье имя ни разу не упомянуто в романе, оказался чертом, скоморохом-философом, который не знает — есть ли бог, хотя бога слышит в голосе своей совести"<sup>6</sup>. Там, в "Критике", в мире "четырёхглавых горгон-антиномий" укрылся единственный виновник убийства Федора Павловича — черт<sup>7</sup>.

Столь же роковую роль играла философия Канта в судьбе другого поэта и философа, Андрея Белого, отдавшего ей "лучшие годы жизни" и боровшегося с ней вплоть до той поры (1913-1915), когда место Канта занял в его жизни другой "искуситель" — Рудольф Штейнер<sup>9</sup>. Весной и летом 1908 г. 28-летний символист усердно штудировал И. Канта и Г. Когена, между тем, однако, написал цикл стихотворений "Философская грусть", вошедший в сборник "Урна". "Никогда не был я так стар, как на рубеже 1908-1909 года, — вспоминал он впоследствии, — ..я отдавался анализу кантовской схоластики, в нее не веря и тем не менее ей отравляясь..."<sup>10</sup> "Кладбище", "нетопырь", "паук", "мозговая игра", жизнь, глохнущая в "тени суждений", — вот бледное перечисление некоторых метафор этой яркой поэзии. И мы уже не удивимся, прочитав в стихотворении "Искуситель":

...И Люцифера лик восходит,

Как месяца зеркальный лик. Искуситель Андрея Белого иной, чем черт Ивана Карамазова, но странным образом обитают они в той же "Критике". Облик Канта-

<sup>1</sup> Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. Размышления читателя над романом "Братья Карамазовы" и трактатом Канта "Критика чистого разума". М., 1963. С. 34.

<sup>6</sup> Там же. С. 87. <sup>7</sup> Там же. С. 91.

<sup>8</sup> См.: *Белый А* Начало века. М.-Л., 1933. С. 18, 18, 257. *Бугаева КН*. Воспоминания о Белом. Беркли, 1981. С. 270,272,274. <sup>11</sup> *Белый А*. Между двух революций. М., 1934. С. 279.

246

черта бесконечно усложняется фантазией Белого. Впитав в себя деуткую монгольскую желтизну, астральный химеризм антропософии, гоголевскую дьяволиаду и бесовщину Достоевского, кантовская тема входит в "Петербург". У Николая Алоллоновича Аблеухова, если помните, кабинет был уставлен полками, а на них "ряды кожаных корешков, испещренных надписями: Кант". И бюст, "разумеется, Канта же"<sup>11</sup>. Желтый петербургский туман окутывает прямые линии проспектов, граненые квадраты площадей и фасады домов, как метафизические иллюзии разума окутывают теоретические конструкции рассудка. В этом тумане лицо несчастного кенигсбергского доктора приобретает желтоватый оттенок и монгольскую раскосость... 19 мая 1914 года, в актовом зале духовной Академии в Сергиевом Посаде священник Павел Флоренский произносил вступительное слово перед защитой на степень магистра книги "О духовной истине" (М., 1912)". Речь шла о теодицее, о выяснении путей, на которых человек испытует Бога и убеждается, что "Бог есть именно Бог, а не узурпатор святого имени"<sup>12</sup>. Пути эти начинаются в разуме и простираются к его корням, чтобы отыскать Истину, лежащую в его основе. "Как же построится Теодицея? — задается вопросом П. Флоренский. — Чтобы ответить на этот вопрос, вспомним тот "Столп Злобы Богопротивным", на котором почивает антирелигиозная мысль нашего времени и оттолкнуться от которого ей необходимо, чтобы утвердиться на "Столпе Истины". Конечно, Вы догадываетесь, — обращается Флоренский к собравшимся (а после всего сказанного догадываемся уже и мы. — *АА*), — что имеется в виду Кант"<sup>14</sup>. Опять выходит Канту быть чуть ли не самим чертом. "Лжесудья", "искуситель", "критик", "перечащий" (антиномист), "Люцифер"... Какой же еще предикат дьявола мы забыли? "Лукавый". Что же: "Нет системы более уклончиво скользкой, более лицемерной и более лукавой, — это тот же П.А. Флоренский, — нежели философия Канта: всякое положение ее, всякий термин ее, всякий ход мысли есть ни да, ни нет. Вся она соткана из противоречий — не из антиномий, не из мужественных совместных да и нет, в остроте своей утверждаемых, а из загадочных улыбок и двусмысленных пролезаний между да и нет [так Павел Александрович похищает у Канта нужные ему самому "антиномии" и, как увидим, много чего еще. — *АА*}... Кантовская система есть воистину система гениальная — гениальнейшее, что было, есть и будет... по части лукавства. Кант — великий лукавец"<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> *Белый А* Петербург. М., 1981. С. 43.

<sup>12</sup> Это был тот самый "Опыт православной теодицеи", который вскоре появился под известным названием: "Столп и утверждение истины". М., 1914.

<sup>13</sup> *Флоренский ПА*. Вступительное слово. / Богословский вестник, 1914, сентябрь. С. 5.

<sup>14</sup> Там же. С. 7.

<sup>15</sup> *Флоренский ПА* Из богословского наследия. // Богословские труды, сб.

247

Такой вот вырисовывается образ!<sup>16</sup> Мифотворец "общего дела"; духовно пронизательный писатель; поэт-символист, тонкий и экзистенциально опытный богослов — в один голос и, видимо, не сговариваясь, свидетельствуют: Кант—

черт! Не скучный гносеолог, не занудный методолог, мало что понимающий в духовных вопросах своей протестантской душой, а — черт, не более, не менее. Таков русский Кант. Живая мысль провидит за объектом добросовестных школьных диссертаций, ученых критик и классификаций, историко-философских доксографий истинное лицо кантовского "критицизма", — лицо искусителя, лукавого врага, высвеченного в своей сущности отсветами адского огня. Какие, право, странные превращения испытывают у нас порой самые, казалось бы, добропорядочные идеи!..

II

В чем же дело? Откуда такие страсти? Может ли скрываться что-либо философски значимое за риторикой этой войны на идеологическом фронте? Чтобы идти дальше, чтобы не пропасть в этих скандалах и не затеряться в разборе взглядов и мнений, следует на время отвлечься от нашего описания и кое-что уяснить относительно собственно философской стороны дела, которая единственно нас здесь и занимает. Может статья, такое отвлечение прямее введет нас в философскую суть намеченного противостояния, чем текстуальное разбирательство "дела", невозможное в короткой статье.

Вроде бы самое время спросить: Что же так напугало русских мыслителей в Канте? О чем идет спор? Но зададимся еще и другим вопросом; как можем мы сегодня понять суть этого спора, этой философской тяжбы, чуть ли не страшного интеллектуального суда? Еще отвлеченнее: что вообще значит понять философское учение?

Входя в мир философии, тем более в мир русской религиозной философии, где тайный жар и смертельная серьезность доходят порою до гротеска, — входя в мир философии, мне не придет в голову вдаваться в методологические околичности. Вопрос поставлен потому, что вводит в существо философского дела. Итак, — что значит понять философа? Может ли философия быть представлена как "уче-

---

17. М., 1977. С. 122. Ср. образ диалектических коромысел у Я.Э. Голосовке-ра (Цит.: Соч. С. 35).

<sup>16</sup> Оставим в стороне, на мой взгляд, не очень пристойные домыслы, рожденные в чаду войны, о том, что Крупп и есть прямой наследник Канта (В. Эрн) и что духовный смысл войны — в борьбе с иссушающей и угрожающей стихией германства (С. Булгаков). Такого рода инсинуации и приготавливали умы и души к той варварской манере полемизировать, которая до отвращения знакома нам и поныне еще применяется (как всегда, с самыми благими целями).

248

ние", "теория" или даже "мировоззрение"? "Полагал" ли что-либо Платон? "Считал" ли что-либо Декарт? "Утверждал" ли что-либо Кант? О философии ли написаны "истории философии"? С философией ли знакомят нас Куно Фишер, Василий Зеньковский и прочие авторы доксографий? Можем ли мы "изложить" философскую систему П. Флоренского и, критически, как говорится, усвоив ее, пойти дальше, как бы положив ее в карман? Можем ли мы понять, о чем идет речь, спор, скандал, если сами не втянемся в него, сами не заболеем вопросами, имевшими, видно, жизненно важное значение для Н. Федорова и Ф. Достоевского, И. Бугаева и П. Флоренского, С. Булгакова и Е. Трубецкого (тоже преодолевавших кантианство)?

Словом, возможно ли понять философию, философа, не рискнув самому быть философом, не пустившись в философствование, то есть не озадачившись до сердцевины собственного бытия тем самым вопросом, который мучил

философов, приводил их в смятение, сводил в тайные споры и сталкивал в явных скандалах? Разве философская полемика может так далеко выйти за рамки ученых споров о теории познания или об онтологических категориях, если речь о них сама собой не заводит философов в те опасные области, где затрагивается сам нерв нашего существования? Схватить суть философского дела — значит быть захваченным им. Лишь так — изнутри — имеем мы возможность понять и иную философию: в со-труд-ничестве, со-философствовании, то есть втягиваясь в общую тяжбу о... О чем?

Оговорюсь. Разумеется, философы и "полагают", и "считают", и "утверждают", и строят всеобъемлющие мировоззренческие системы, без внимательного штудирования которых просто не о чем говорить. Но учения эти суть *философские* учения постольку, поскольку они учат тому, что составляет их собственное начало — не временное, а принципиальное, — а именно, *онтологическому изумлению*. В философской системе раскрывается, обретает логически отчетливую членораздельность, становится не-обходимым и всеобщим то изумление, которое изначально таится в существе человека как человека. Оно изначально таится в существе человека, но только ум, развернутый до предела, знает об этом пределе и умеет из-умляться. Этим изумлением он и касается того, что не есть он, что *есть*, просто *есть*. Здесь начало и корень разумения, где все отдельные силы — рассудок, чувство, воля — "сливаются в одно живое и цельное зрение ума"<sup>17</sup>.

Я привел эти слова И. Киреевского из его замечательной статьи "О необходимости и возможности новых начал для философии" 1856 г. не случайно. Мы касаемся здесь — как увидим в дальнейшем — средоточия нашей проблемы. Здесь проходит та граница, на которой русская "софия" столкнется с кенигсбергским "чертом". Сказать точ-

<sup>17</sup> Киреевский ИВ. Цит.: соч. С. 249.

249

нее, здесь она вызовет этого "черта" из "Критик".

Что же значит понять философа? Объективно воспроизвести его "доксу", откопать его интуитивную "догму", его скрытую веру — иди же — дать сказаться ему в продолжающемся со-философствовании вызывая, быть может, еще неслыханные его слова, пробуждая неожиданные духовные энергии и смыслы? Ответ на этот вопрос зависит от того, как мы понимаем вообще, что такое философия и что делает человек, занимаясь ею.

Иван Карамазов, как мы помним, — из тех людей, которым надобно мысль разрешить, а не миллион приобрести. Философия и растет отсюда, из этой онтологической муки, которой жив человек. В корне своем она — со всеми ее "космологиями", "логиками" и "гносеологиями" — есть это "разрешение мысли", решающей наше бытие. Не *решение* представлено в философской системе, а *решание*. И если мы знаем — точно и объективно — миллион философских "доке", мы обладаем золотым капиталом образования, но ничего не знаем о философии. Лишь озадачившись впервые, точнее, впервые открыв свою изначальную и сокровенную озадаченность мыслью, которую надобно разрешить, мы разом открыли для себя вход — правда, только вход — во все философии. Ибо сколь бы стара, оригинальна, технически разработана и систематически развита ни была философская система, она представляет собой форму философствования, детальную форму и сложную технику решения изначальной мысли, развернутое стояние фундаментального вопроса... Или все же ответа? Что такое философия? "Беседа души с самой собой" (Платон), а стало

быть, и собеседование с любой другой озадаченной душой? Или "Законы", доктрина, положительное мировоззрение, запечатленная мудрость, "софия"? Если верно второе, каждый философский мир представляет собой интеллектуальную монаду, раскрывающую некую фундаментальную "догму" или интуицию, которая сама не может стать предметом внутри определяемой ею философии. Эта сокровенная предпосылка делает философскую систему непроницаемой для "иноверцев" и представляет ей иные философские системы своего рода ересями. Но если философская система есть орган философствования, если она рождается в неслучайном, конститутивном для человеческого бытия как такового вопросе и остается сосредоточенной на нем, — тогда, в этом вопрошании одинаково всеобщие философии — эти самобытные умы — имеют место для взаимопонимания. В таком случае именно началом своим философии связаны, сообщены, а не разделены. В этом экзистенциальном истоке философии, в радикальной озадаченности, в обращенности всем существом в существеннейший вопрос, разрешить который оказывается нужнее, чем даже жизнь сохранить, нетрудно распознать то самое изумление, которое, по согласному слову Платона и Аристотеля, в самом деле образует начало

250

философии, тот философский "патос", ту настроенность ума, вне которых все сказанное философом перестает быть философией. Если ум и сама плоть наша не изменились, охваченные этим "пато-сом", никакая филология, текстология, культурология и социология, никакое знание архивов и биографии философа не помогут. Все эти знания будут говорить нам о другом.

Возможна, стало быть, особая, философская ситуация, в которой все философии, под какими бы масками они ни существовали, сбрасывают их и открывают свои собственные философские лица. Это ситуация их личной встречи, собеседования, спора, тяжбы, когда открывается, что все они суть лишь персонажи в единой "трагедии ума, где героями выступают идеи, а сценою служит сознание". Перед лицом русской философии кантовская открывается своей равномощной экзистенциальностью, из нее вдруг выпрыгивает черт, в ней открываются метафизические бездны... А что происходит с русской "Софией"? Перед лицом этого "черта" не открываются ли в ней некие новые черты, сокровенные умыслы и пристрастия? Может быть, обличительный пафос идеологической борьбы как раз замазывает разумное лицо, загораживает его личиной, причем не только лицо "врага", но и свое собственное?

Нет философии без философствования. Но нельзя философствовать, не со-философствуя, не держа в себе, по слову С.Н. Трубецкого, собор со всеми другими, кто философствовал, кто по-своему разрешал ту же мучительную мысль человеческого существования. К этому началу, к изначальному изумлению сходятся различнейшие пути философской мысли, и здесь надо искать вразумительных оснований ее расхождений. В этом же начале коренится расхождение *софии-филосо-фии* и *Софии-метафизики* или, попросту, *философии* и *теософии*<sup>9</sup>. Мы подошли вплотную к сути занимающего нас спора. Мы отыскали его возможность в средоточии философской ситуации. Мы можем сделать еще один "априорный" шаг, позволяющий предугадать философскую природу кантовского черта.

Кто знает, чем в действительности занимались так называемые досо-кратики? Но всем известно, что именуется философствованием Сократ: приставание к "мудрецам" с вопросами об их мудрости<sup>20</sup>. С недоумением услышав от Пифии, что он самый мудрый человек, Сократ

<sup>18</sup> *Флоренский ПА* Космологические антиномии И. Канта (лекция, прочитанная 17.IX.1908 г.) // "Богословский вестник", 1908. С. 612. Разумеется, скрытая ссылка на Достоевского. Я. Голосовкер в своей книге почти цитирует эти слова П. Флоренского. Наконец, такое понимание романов Достоевского разворачивается в серьезную литературоведческую и философскую концепцию М.М. Бахтиным.

<sup>19</sup> В смысле В. Соловьева. См.: *Соловьев В.С.* Сочинения в двух томах. М., 1988. Т. 2. С. 194.

<sup>20</sup> См. вступительную статью сборника "Дело философии".

251

вскоре понял: дело только в том, что общепризнанные "мудрецу» думают, будто что-то знают, и только он один *умеет знать*, что ничего не знает. Выяснив это, он, однако, не перестал вдумываться в суть поразившего его обстоятельства, более того, увлекал в размышление над ним других, в том числе и молодежь. Ответственные люди заметили, что высшие ценности, которыми держится их мудрое благополучие и само государственное общежитие, как бы подвешиваются в воздухе испытующей мысли Сократа, и, натурально, пришли к соответствующим оргвыводам, ибо высшие интересы Государства и т.д. Тоже, видите ли, своего рода черт...

А разве Сократ не предводитель философского хора? Разве отсутствие сократического духа — ирония к самоуверенной мудрости, майев-гический метод (он не выдумывает, не утверждает — дает мысли явиться самой), не знающее пределов вопрошание (единственный путь к глубокой философии), — разве отсутствие этого духа не верный признак ложной мудрости, заботящейся не об истинном, а о благополучном, хотя говорить она может об истине, о Боге и спасении? Бог, — говорит Сократ в своей защитительной речи, — "послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил". И если вы, подобно людям, внезапно пробудившимся ото сна, прихлопнете теперь меня, как муху, "тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке" (Plat. Apol. 31 a) А что если и в самом деле так называемая мудрость — род духовного сна, а благополучный сон и есть сама мудрость? Ставят же, к примеру, наши новые "славянофилы" кушетку с Обломовым в центр мироздания<sup>21</sup>.

Вот почему самым неприятным и опасным считаются вовсе не догмы философов, пусть и весьма рискованные, а именно философское, — т.е. радикальное — вопрошание: неизбывная, коренящаяся в средоточии человеческого бытия тревога, нарушающая всякую благочестивую самоуверенность и успокоительную ясность, внушающая недоверие как раз к самому верному и неприкосновенному (именно потому, что оно неприкосновенно), сомнение во всем на свете, скепсис, критицизм. "Идея об Истине живет во мне, как "огнь поядаяй", — пишет всерьез испытавший этот огонь и на время забывший о "лукавых" кантианских искушениях П. Флоренский. — ...Ведь именно это огненное упование на Истину, именно оно плавит своим черным пламенем гремучего газа всякую условную истину, всякое недостоверное положение"<sup>22</sup>. И сколько, ощущая опасность этого "пирронистического" пламени, в котором сгорают все опоры и лежанки человеческого духа, предпочитают какую-никакую, а твердую истину, не видя в ее твердости никакой опасности. Жажда "прямых ответов" на "прокля-

"*ЛощицЮИ.* Гончаров. М., 1977. С. 194-195.

" *Флоренский ПА* Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи и двенадцати письмах. М., 1914. С. 38.

252

уые вопросы", жажда последних "да" и надежных "руководств к действию" приводит нас, русских, к тому, чтобы скорее уж с Бюхнером и Мо-лешоттом верить в мысль, выделяемую печенью, чем мучиться над вопросом, а что, собственно, значит знать или как возможно бытие?" Кто у нас — и справа, и слева — не клял "гнилую интеллигенцию" с ее вечными сомнениями, с ее гамлетизмом, раздвоенностью, рефлексией, которые непременно "заедают"? Кто не убежден, что это — мучительное и, вообще говоря, подозрительное состояние? Временно оно терпимо, но, затянувшись, свидетельствует о патологии воли. Ведь размышляют, чтобы жить, ищут для того, чтобы найти, сомневаются, чтобы обрести достоверное основание, — рациональное, а еще лучше иррациональное, т.е. раз и навсегда защищенное от всяких вопросов. Вот же Декарт, говорят нам, сомневался только для того, чтобы в конце концов найти нечто несомненное, абсолютно достоверное, ясное и отчетливое. Разве не так?

Что же, заглянем по случаю к Декарту. Описывая в конце первого "метафизического размышления" замысел предельного сомнения, доходящего до того, что предполагается, будто не благой Бог, а какой-то злой обманщик нарочно водит меня за нос, Декарт говорит о сомнении: "Эта затея тяжелая и трудная, и какая-то леньность вовлекает меня незаметно в ход моей привычной жизни, и подобно тому, как раб, наслаждающийся во сне воображаемой свободой, боится пробудиться, когда начинает подозревать, что его свобода — сон, и содействует этим приятным иллюзиям, чтобы быть подольше обольщенным, так точно и я незаметно для самого себя возвращаюсь к своим прежним мнениям и страшусь пробудиться от дремоты из боязни, что *трудовое бдение* (трудное, требующее труда и волевой собранности *бодрствование сомнения*, т.е. мысли. — ЛА), которое последует за этим покоем, вместо того, чтобы внести какой-нибудь свет в познании истины, не будет достаточно даже и для освещения всего мрака затруднений, о которых только что была речь"<sup>124</sup>. Как видим, именно в сомнении, в предельном и радикальном сомнении Декарт видит не только собственную *форму мышления*, но и *экзистенциальную* задачу, едва ли не исполнение евангельского завета: "Бди и бодрствуй, ибо Бог придет, как тать в ночи".

Может быть, истина и существует только в этом пламени, только в глубинной экзистенциальной тревоге, в трудном бодрствовании изначального философского изумления, сомнения, вопрошания, — в том начале, в котором не только впервые начинается философия, но которым она постоянно держится и возрождается?

Может быть, это методическое, *абсолютное сомнение* (если понимать это *начало*

---

<sup>124</sup> См.: *Перцов ПЛ. Гносеологические недоразумения (По поводу классификации наук Генриха Риккерта) // "Вопросы философии и психологии"*, кн. 1/96. М., 1909. С. 27-28. <sup>М</sup>*Декарт Р. Избранные произведения*. М., 1950. С. 340.

253

философии в духе Декарта) есть единственно необходимое условие возможной метафизики, т.е. условие возможного присутствия самого ее "предмета": *абсолютного*<sup>7</sup> Более того, может быть, только в таком бодрствовании и ожидании неожиданного мы можем встретиться с тем, от чего мы плотно загорожены идолами (рациональными, иррациональными, сверхрациональными, — не важно), возводимыми нашей жаждой гарантированного благополучия? Легко догадаться, что в этот дух философии, в ее экзистенциальное начало я включаю — наряду с сократовской иронией и картезианским сомнением — кантовский критицизм (или антиномизм), т.е. тот радикальный вопрос, под который он поставил не идею метафизики, а идею разума — архитектурно определенное как разум научно-познающий — в его метафизических замыслах и началах. В метафизических идеях и началах *этого* разума Кант расслышал нераз-

решимый спор его с самим собой. Не закрыть метафизическую *проблему* стремится Кант, а как раз наоборот, дать ей место, слово и смысл там, где господствует метафизическое идолотворчество разума, его метафизическое самозабвение, наивное (догматическое) или лукавое (иррационалистическое) устранение от спора, суда с самим собой. Критически отстраняясь от метафизических идолов (иллюзий) разума, он впервые открывает сугубо проблематичное, странное пространство "*мета*" возможной мета-физики. Дьявольская же диалектика состоит вовсе не в антиномиях и апориях разума, а в том, что дорога в ад мостится благими намерениями, спасительными идеями, абсолютными истинами, богоподобными идолами. Идол возникает там, где метафизический горизонт закрывается, где абсолютное дается — неважно, натурально или мистически, — где оно так или иначе прямо встраивается в мир. Кант видел задачу "Критики" не в упразднении метафизики на манер, скажем, позитивистов, а как раз наоборот — в ее обосновании. И это — типично философская задача: обосновать каким-то образом то, что является основанием всего обоснованного вообще<sup>25</sup>. "Критика" возвращает метафизику, ставшую просто *мен-физикой*, теорией мета-объектов, сверхчувственных вещей, — в философское состоя-

<sup>25</sup> Когда, например, С. Булгаков в своем варианте теодицеи ("Свет невечерний") задается исходным вопросом: "Как возможна религия?", он занимает критическую позицию, парадоксальную позицию философа, желающего обосновать абсолютное обоснование. Пространство подобного априорного обоснования располагается как бы "за" обосновываемым, которое оказывается здесь лишь возможным. Между тем С. Булгаков стремится ввести читателя в религию, имеющую до крайности мало общего с "религией в пределах только разума". Нет ничего удивительного в том, что он отвечает на свой вопрос и строит последующее изложение в феноменологическом ключе, раскрывая содержание религиозного опыта, абсолютно предпосланного дальнейшему анализу.

254

ние, обращает ее в философию<sup>26</sup>. Метафизические "предметы" некоторым образом действительно нельзя знать, но уяснение разумом природы этого "нельзя" многое позволяет понять в природе метафизических "предметов". Так намечается один из важных поворотов в споре наших ведущих персонажей. Мы видим, что речь идет о разном отношении — *теософском* и *философском* — к их общему "предмету" — "софии". С одной стороны, перед нами органическая система высшего знания, с другой — знание о незнании Сократа, ученое незнание Н. Кузанско-го, бодрствование Декарта в радикальном сомнении, критический суд разума с самим собой. Метафизика, поскольку она традиционно *метафизична*, разворачивается как монументальная и монистическая разумная система, как бы *обладающая* раскрываемой в ней "софией". Метафизика, поскольку она является *философией*, — в напряженном противостоянии собственной мудрости лишь *благоприятствует* ("филиа") явлению мудрости *самой по себе* ("софия"). Метафизика надежно знает, как нам раз и навсегда встроиться в бытие само по себе и уже только быть — определенно и несомненно. Так, к примеру, по Флоренскому, в формах абсолютного культа человек движется с той же онтологической естественностью, с какой дерево растет в природе. Разумеется, установка Канта противна этой онтологии, но поэтому же и жизненно необходима, если только мы не хотим, чтобы последнее дыхание философии — и не только философии — исчезло в этом



монументальном онтологизме. Правда, для этого саму философию Канта надо понять как форму *онтологии*.

Нетрудно заметить, что я пока выступаю в роли *advocatus diaboli*. Я пытаюсь разглядеть в страшной физиономии, намалеванной нашими художниками и философами, черты разумного лица. Если не отрещиваться от Канта, не загонять его в "субъективизм", "гносеоло-гизм", "иллюзионизм", "агностицизм", — может быть, и русская метафизика лучше поймет бытийный смысл философии. А, стало быть, и саму жизнь.

### III

В истории русской религиозной философии есть небольшое сочинение, само как бы начинающее ее и на редкость ясно и емко формулирующее ее внутреннее начало. Я имею в виду уже упоминавшуюся статью Ивана Киреевского "О новых началах философии". Для Киреевского западная философия, за редким исключением, представляет собой историю мышления, которое он, а вслед за ним и

См. подробнее обсуждение этой основной проблемы метафизики М. Хайдеггером в лекциях "Основные понятия метафизики". {*Heidegger M. Die Grundbegriffe der Metaphysik. Gesamtausgabe. 11 Abteil. Bd. 29-30, Frankfurt am Main, 1983. См. русский перевод первых глав: "Вопросы философии", 1989. № 9). 255*

вся русская философия этой традиции, называет *отвлеченным*. Появление этой философии отвлеченного мышления он объясняет последовательным отвлечением, во-первых, латинской Церкви от православия, во-вторых, отвлечением реформации от церковного предания и, наконец, отвлечением разума от веры в Новое время. Предельное развитие отвлеченный разум получил в системе Гегеля вместе с которой он осознал свою внутреннюю несамодостаточность. Стремясь быть самим собой — царством логичной, повсюду связанной, проницаемой и ясной для себя мысли, способной отвечать собственным бытием за все свои "следовательно", "необходимо" "очевидно", разум должен "снять" все посторонние, внешние, навязываемые или напрашивающиеся предпосылки и сделать их своими, им самим порожденными и положенными. Отсюда и "отвлечение". Последней предпосылкой остается, однако, исходное предположение, а именно предположение самого бытия мысли, и внутренняя логика, собственная природа мысли требует снятия также и этой предпосылки. Мышление должно рискнуть отрицать себя, потерять себя в бытии, которое непосредственно не является бытием мысли. Мышление должно задаться предельным вопросом: как оно возможно, как возможно само бытие мысли? Только так может оно надеяться обрести свое предельное обоснование и доказательство, свое онтологическое начало.

Такую форму самоотрицания "отвлеченного" разума Шеллинг назвал *отрицательной философией* и, выдвинув идею *философии положительной*, поставил вопрос об утверждении новых начал философии. На первых порах Шеллинг (как и Гегель) строил онтологическое обоснование мышления в форме натурфилософии. Порождать "дух" из натурфилософской "природы" ничего не стоило, поскольку она сама конструировалась по образцу "духа". Мысль, коренящаяся, начинающаяся в бытии, несущая в себе это неустранимое начало, равно как и бытие, чреватое мыслью, но не исчезающее в ней, требует изменения понятия и самого феноменологического базиса мышления. Новую феноменологию онтологической мысли Шеллинг первоначально нашел в искусстве. Но на последнем этапе философствования он поставил в центр понятия *мифа* и *откровения*, издавна определявшие его интуицию. Предпосылки

новой формы философии Шеллинг нашел в мифе как общечеловеческом предании первобытного божественного откровения. Чистая же, интеллектуально просвещенная форма откровения бытия явлена христианством, которое поэтому и должно быть предположено философской мыслью в качестве своего истинного сверхмыслительного начала. "Поэтому я думаю, — заключал И. Киреевский, — что философия Немецкая в совокупности с тем развитием, которое она получила в последней системе Шеллинга, может служить у нас самую удобную ступенью мышления от заимствованных систем к любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древне-Русской

256

образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума"<sup>1</sup>.

Эти новые начала открыты теперь и осмыслены предельно образованным и философски рафинированным разумом, а потому оказываются подлинно философскими началами. Вместе с тем, по своему сокровенному смыслу начала эти остаются доступными всякому верующему сердцу, ибо они соответствуют его глубочайшему "сокровищу". Верующему разуму оказываются доступны и зримы недра вещей, ибо само умное зрение в этом случае, — как писал П.А. Флоренский, — "определяется живым и творческим актом веры, который в свою очередь зависит от целостной системы нашей мысли, или, точнее и глубже, — от строения нашего духа, — определяемого в последней глубине абсолютною реальностью, на которой ориентируется наше сердце"<sup>2</sup>.

Таким образом, разум своим собственным ходом вовлекается в нечто глубоко жизненное, "практическое". В своем естественном философском усилии собрать себя воедино и обосновать собственные основания разум столь же естественно находит в качестве такого обосновывающего основания нечто вне- или сверх-разумное, бытийное, что дается ему как внешний регулятив и пронизывает его сокровенным смыслом. Разум не просто удостоверяет веру, как бы отсылая к ней как началу начал, он целиком, во всем своем составе внутренне преобразуется, становится верующим разумом, обретает ту "внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящего формальность логического сцепления, совершает движение мышления, постоянно сопровождает его, носится, так сказать, над выражением мысли и сообщает ей смысл, неместимый внешним определением, и результаты, независимые от наружной формы"<sup>29</sup>.

Разум находит в средоточии собственной истины ее трансцендентный корень и укореняется в самой Истине, которая в нем уже не обосновывается, а раскрывается. Разум становится самим собой, обретает сущностную целостность, возвращает свое целомудрие, сосредоточиваясь во всеобъемлющем созерцании веры, а отсюда, стоя на этом основании и проникаясь самой откровенной Истиной, объ-емлет весь состав личности, образования, умений. Так вера вразумляет сам разум, а верующий разум осмысляет, делает разумной и цельной всю жизнь человека. Подобное понимание разумной личности и верующего мышления И. Киреевский нашел в православии и конкретнее — в христианском святоотеческом учении<sup>30</sup>.

Нетрудно Отсюда заключить, что в основе всякого умонастроения и

*Киреевский ИВ.* Цит. соч. С. 264. <sup>1</sup> *Флоренский ПА.* Из богословского наследия. С. 226.

*Киреевский ИВ.* Цит. соч. С. 263. <sup>0</sup> Там же. С. 2 39.

257

всякой философии — будь она мистическая, рациональная, материя диетическая или даже атеистическая — лежит особый, *религиозны/по природе* опыт, ибо "философия... рождается из того особенного настроения разума, которое сообщено ему особенным характером веры"<sup>12</sup>.

Итак, мы можем выделить три основных грани верующего мышления, три его внутренне связанных определения. Во-первых, это мышление *не отвлеченное*, не самостоятельное, а как бы встроенное в жизнь веры, внутренний опыт которой им раскрывается. Во-вторых это *живое знание*, экзистенциально осмысленное, не функция обособленного познания, а умное раскрытие целостной личности, в-третьих, это *цельное знание*, пронизывающее и собирающее воедино все способности человека — познавательные, эстетические, волевые — и все его занятия. Философия оказывается посредником между центральным средоточием сверхразумной веры и многообразием внеразумной жизни.

Не будет большой смелостью утверждать, что, следуя И. Киреевскому, мы подошли к уяснению самого начала русской религиозной философии как философии. Первым развитием идей И. Киреевского представляются нам философские разработки В. Соловьева в 70-е годы ("Критика отвлеченных начал", "Кризис западной философии", "Философские начала цельного знания"). Высшее единство в сфере знания, определяемое теологическим или мистическим началом, В. Соловьев называет, в частности, *свободной теософией*. "Свободная теософия или цельное знание, — пишет он в "Философских началах", — не есть одно из направлений или типов философии, а должна представлять высшее состояние всей философии как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений — мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой"<sup>13</sup>. Три составных части свободной теософии составляют традиционно логика, метафизика и этика, только определенные как органические, что значит опять-таки — охваченные высшим теологическим единством.

Не составит особого труда отыскать соответствующий ход рассуждений, обнаруживающий религиозный корень любой серьезной философии и выводящий именно христианскую философию в качестве высшей формы жизненного разумения у других русских мыслителей этой традиции. Разумеется, здесь кроется множество разных оборотов мыслей и фундаментальных понятий. *Всеединство* — коренное понятие позднейшей метафизики, соловьевская *историософия*, *со-фиология*, *символизм* и философия культа П. Флоренского, апофатический панентеизм С. Франка, — все это должно было быть открыто

"Киреевский ИВ. Цит. соч. С. 246. <sup>12</sup> Соловьев В.С. Соч. Т. 2. С. 194.

258

ч развито, но открыто в том же начале, выращено из этого же корня: как разносторонние и разнонаправленные раскрытия опыта православной веры, изнутри вразумляющей философский разум. И, добавим, превращающей его в нечто другое, чем фило-софия", в нечто столь *положительное*, что напоминает скорее своего рода *науку*, в теософию, историософию, софиологию, симвонологию...

Остановлюсь здесь только еще на одной, на мой взгляд, весьма существенной работе, имеющей, как увидим, прямое отношение к нашему спору. В 1920-21 гг. С.Н. Булгаков написал книгу, изданную впоследствии на немецком языке и лишь недавно опубликованную по-русски — "Трагедия философии"<sup>134</sup>. Речь здесь, как и у И. Киреевского, идет о внутренних границах разума, открытие которых и делает его впервые философски озадаченным. В отличие от И. Киреевского, С. Булгаков подходит к делу не историко-философски, а собственно логически, путем анализа

элементарного акта фундаментального философского суждения. Центральный парадокс систематической мысли (метафизики) С. Булгаков видит здесь в том, что, будучи мышлением кого-то и о чем-то, она тем не менее не может по замыслу своему ничего принимать в качестве данного — внешне или внутренне, натурально или откровенно. Начинаясь и развертываясь в определенном опыте, с определенными предпосылками, систематическая мысль должна получить это данное как бы из собственных рук, понять из оснований, ею самою обоснованных, увидеть изнутри собственного мира.

Опыт бесконечного содержания, в который она с самого начала погружена, и полагаемое ею абсолютное основание, обеспечивающее одновременно истинность знания и ее внутреннюю автономию, противоречат друг другу, ибо по отношению к изначальному опыту основание, обеспечивающее универсальность, всеобщность метафизической мысли, — всегда есть абстракция, упрощение. Если полагать, что это бесконечное содержание схвачено опытом веры, то вся история философии — точнее же сказать, метафизики — представляется историей его односторонних *рационализаций*. "...В этом смысле история философии может быть показана и истолкована как

<sup>33</sup> "Проблематичность — такова природа всякого объекта философии: любовь выражается здесь в философском сомнении и рефлексии, в вопрошательном знаке, поставленном над данным понятием и превращающим его в проблему... В этом своем проблематизме философия по существу своему есть неутолимая и всегда распалаяемая "любовь к Софии": найдя удовлетворение, она замерла бы и прекратила бы свое существование" (Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917. С. 76).

<sup>34</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии / "Вестник РСХД", № 101-102. Париж — Нью-Йорк, 1971. С. 87-108; см. также Булгаков С.Н. Философский I смысл троичности / "Вопросы философии". 1989 № 12; Булгаков С.Н. | Сочинения в 2-х томах. М, 1993, Т. I. С. 311-512.

259

религиозная ересеология. Философская характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается".  
Если представить элементарный акт метафизической мысли в виде суждения: "Я семь нечто", — то бесконечность содержания таится здесь во всех трех моментах: тайна личности, несказуемое подлежащее сказанного "Я"; смысл "есть", образующий сокровенную основу самой логической связи; и неисповедимые глубины субстанциальности, кроющейся во всяком "нечто". Таковы три "корня бытия" или троякое раскрытие изначальной онтологической тайны: ноуменальное или ипостасное Я, несказуемое подлежащее Я-сказуемого, собственное имя этого местоимения, реальный субъект разума, не совпадающий с логически определенным субъектом; "нечто", "не-Я", бытийный "субъект" всего высказывания, опровергающий и исключаящий первый, другое подлежащее всего высказывания, представляющее онтологическую природу первого субъекта; само бытие как связь, как сказанное единство логически и онтологически расчлененных субъектов, связь как осмысленное событие бытия, а не пустая связка высказывания. Вот что сказывается в метафизическом суждении, и вот что утаивается в нем. Мысль как таковая во всем ее логическом систематизме и метафизической универсальности есть сказуемое и только сказуемое. Ее собственное строение, где "Я" и "не-Я" противоречат друг другу, а связка "есть"

противоречит этому их противоречию, указывает на несказанное, трансцендентное подлежащее. "Сверх- или вне-логический исход мысли оказывается и антилогическим, иначе можно сказать, что предмет мысли — субстанция, сущее — не имманентен мысли... но ей трансцендентен, представляет в отношении мысли заумную тайну, которую нащупывает и сам разум, ориентируясь в своих же собственных основах"<sup>136</sup>. Таким образом, на место догматического рационализма, лежащего в основе ересей, встает "критический антиномизм"<sup>37</sup>. Вот любопытное наименование.

Я изложил ход мысли С. Булгакова почти реферативно. Его не трудно согласовать с рассуждениями И. Киреевского, вообще встроить в рассматриваемую нами традицию. Логически конкретнее и богаче выявлена здесь самокритика метафизического разума как отвлекающегося от фундаментального опыта и внутренне вновь с неизбежностью вовлекающегося в него. Метафизика схватывается в тех логических точках, где она собственным ходом выводит к вне-логическому, в тех предельных ситуациях, где она как бы граничит со сверх-логическим. Здесь-то, на этих границах и пределах и обитает философия,

*Булгаков СИ. Трагедия философии. С. 92. Булгаков СИ. Трагедия философии. С. 102.* <sup>7</sup> Там же. С. 104.

260

они и составляют содержание собственно философских проблем. Замечу лишь, что эта собственная роль философии как раз и упускается из виду нашими мыслителями. Они, безусловно, философствуют, но чаще всего не замечают, что граница между рациональной метафизикой и сверхрациональным откровением имеет *внутреннее* измерение, измерение *собственно философское*. Философию либо отождествляют с метафизикой и справедливо критикуют ее рациональное самодовольство, либо растворяют в теософии. Соответственно, упускается из виду собственно логический смысл философских проблем, в частности, проблемы вне-логического основания философской логики. Философская критика осознается как указание на сверх-логическое основание, на духовный сверхрациональный опыт, хранящий в себе трансцендентное.

Но обратим внимание на то наименование, которое С. Булгаков дает философии: критический антиномизм. Как ни странно, а имя это ближайшим образом подходит философии И. Канта. Здесь ход религиозно центрированной мысли ближе всего к кантовскому критицизму. Здесь очерчивается поприще возможного столкновения и предмет раздора. Мы оказываемся не в конце пути, ведущего к храму, а на перекрестке, в неопределенной точке выбора возможностей дальнейшего движения, быть может, даже в противоположном направлении — в точке *метафизической свободы*. Отсюда и энергия полемики, переходящей порою в открытый антагонизм, свидетельства которого мы уже приводили. К мета-физическому можно подойти только как к мета-логическому. К этой сфере, к этим "новым началам" мысли подводит только философская самокритика разума. Развитие западной рационалистически отвлеченной (абстрактной) метафизики и последовательный логический анализ метафизического суждения согласно приводят автономный разум к открытию "новых начал", истинных пред-посылок. Необходимость такой критической пропедевтики ("пролегомены ко всякой возможной метафизике") осознаны, стало быть, русской философией не хуже Канта. С особой ясностью собственно метафизический (не только пропедевтический) смысл такой "отрицательной" работы разума раскрыт в апофатической онтологии С.Л. Франка. Аналогичный ход мысли привел П.А. Флоренского к его известному, часто столь превратно толкуемому антиномизму (см. "Космологические антиномии И. Канта" и главы III, VII, IX "Столпа"). Не в идее критики, стало быть, дело, а в том, что

открывается мысли, просвещенной этой критикой, — в самой метафизике. Там, где Канту видится ноуменальный мрак "вещи в себе", русским мыслителям сияет свет откровенной истины. Там, где кантовский чистый (теоретический) разум как бы повисает в воздухе безосновности, русские мыслители обретают абсолютную сверхразумную основу и "припоминают", что всегда уже на ней стояли. Словом, там, где Кант путем

261

критики научного (в строгом, новоевропейском смысле слова) разума входит в сферу собственно философии, русские мыслители становятся теософами, софиологами, богословами. Изменяется сама ориентация мысли, ее центр переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе, которая подлежит раскрытию, разъяснению, членораздельному выговариванию в логосе уже не фило-соф-ского (томящегося по мудрости), а теософского разума<sup>38</sup>. Такова основа противостояния. П.А. Флоренский, в своем неутомимом оспаривании "Столпа злобы богопротивных", пожалуй, наиболее основательно продумавший эту оппозицию *теоцентрической* и *автоцентрической* ориентировки разума, находит ее философское воплощение в противопоставлении философии Канта традиционному платонизму европейской метафизики. "Два имени, — говорит П. Флоренский, — подобно двум кризисам в жизни отдельного человека — разграничивают возрасты европейской мысли. Платон и Кант — вот эти два водораздела, отделяющие неведомое, теряющееся в космогониях седой древности начало философии от ее конца, которым еще чревато неисследимое будущее"<sup>39</sup>. Последним и наиболее блестящим платоником был, по мнению П. Флоренского, Лейбниц. Ополчаясь против Лейбница, Кант, в действительности, сводил счеты со всей европейской философией. "Принцип истины от человека столкнулся с принципом истины от Бога. Само-познание — с Бого-познанием. Дальнее с неслышанной силою противостояло горнему"<sup>40</sup>. Так говорил П. Флоренский в 1908 г., так думал и позже. В "Философии культа" он по ряду характерных и принципиальных моментов сопоставляет учения (и саму жизнь) Платона и Канта, чтобы прийти к выводу: "...Платон и Кант соотносятся между собою как печать и отпечаток; все, что есть у одного, есть и у другого, но выпуклости одного — есть вогнутости другого, пустоты другого. Один есть плюс, а другой есть минус"<sup>141</sup>. Взять, к примеру, одно из центральных понятий и Платона и Канта — идею. Если для Платона идея — есть онтологический, теряющийся в недрах мифа корень мысли, то для Канта — это "проблематическое расширение разума", теряющееся в ноуменальной пустоте. Чтобы получить основание, ей приходится апеллировать к "доброй воле" человека...

Присмотримся поближе к этому водоразделу.

Христиански осмысленный платонизм был осознан русскими мыслителями, более всего С. Булгаковым и П. Флоренским, как *софиесло-вие*. "Мир тварный существует, имея своей основой мир идей, его оза-

" См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. С. 68; Флоренский П.А. Из богословского наследия. С. 128-129.

<sup>9</sup> Флоренский П.А. Космологические антиномии И. Канта. С. 596.

Там же.

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Из богословского наследия. С. 126. 262

ряющий, иначе говоря, он софиен, вот величайшая, содержательнейшая и важнейшая истина о мире, сущность космодицеи платониз. ма"<sup>42</sup>, — констатирует С. Булгаков. Идеи суть умопостижимые первообразы самого сущего, реальные основания его бытия, только потому они суть также и основания его возможного

разумения. Только потому, что в основе мира лежит божественный замысел и ему внутренне присуща логичная членораздельность и целокупный смысл, только потому, что сущее в самом себе устроено премудро, софий-но, — возможен философский эрос, возможно разумение мира и сам человеческий разум — не частная способность, а способ реального включения всего человеческого существа в божественный замысел о мире. Конкретные, умно-практические формы вхождения человека в истинный, софийный космос суть, по Флоренскому, формы культа, — поистине чистые формы бытия, жизни и разумения. Здесь обретается и "чистый" разум, определяется его архитектоника, умные созерцания, априорные категории и совершенные идеи. В таком-то истолковании платонизм и утверждается П. Флоренским как универсальный образец положительной философии ("плюс"). Философия же Канта, замыкающая человека в его собственном конечном разуме и ставящая его перед лицом неведомого мира, оказывается "столпом" отрицательной философии ("минус"). Человеческий разум дан, — как возможно познание внеразумного бытия? Таков, вроде бы, основной (гносеологический) вопрос Канта. Но позволительно спросить, как возможен сам человеческий разум?<sup>43</sup> Ведь только "сама Истина, — цитирует Флоренский св. Макария Великого, — побуждает человека искать Истину"<sup>44</sup>. Только потому, что истина есть и как-то уже открыта (откровенна), возможно ее разумение и, стало быть, сам разум.

Противоположность позиций выражена П. Флоренским со свойственной ему решительностью и "онтологической ясностью"<sup>45</sup>, но подобная оценка кантовского "субъективизма" — едва ли не общее место русской философии по меньшей мере со времен В. Соловьева<sup>46</sup>. "Догматизм "Критики чистого разума", — утверждает, например, Е.Н. Трубецкой в своем "опыте преодоления Канта", — выражается в том, что... (Кант. — АА) догматически предполагает, что человеческий субъект — центральное светило в познании — верховное начало всего познавательного процесса — источник всех познаватель-

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. С, 216.

<sup>3</sup> Флоренский П. Вступительное слово. С. 7-8.

<sup>44</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 68.

<sup>45</sup> "Истина определяет Разум наш. Кант же — кланяется изделию рук своих". // Флоренский П.А Из богословского наследия. С. 129.

<sup>46</sup> См.: Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьева. // "О Владимире Соловьеве". М,1911.С. 129-206.

263

ных принципов, с которыми должны соотнобразовываться не только его мысль, но и сама предметная действительность"<sup>47</sup>

Небольшой штрих, сравнение со светилом, наводит здесь на размышления<sup>4\*</sup>.

Кант говорил, что он совершает коперниканский переворот в метафизике. Но ведь Коперник как раз отделил "светило" центр от точки зрения человека, он сумел посмотреть на мир — на хорошо закругленный метафизический мир — со стороны и увидел... конструкцию разума, которую следовало отныне методично отделять от мира, не сконструированного и лишь познаваемого с помощью таких конструкций<sup>49</sup>. И если Кант занят критикой познающего разума, то спрашивается — с какой точки зрения, с какой позиции он может вести эту критику? Где располагается это критическое место? Ясно, что — вне критикуемого "объекта", вне мира познающего субъекта, в ноуменальной сфере вещей в себе, попросту сказать, — в философском мышлении, исследующем возможные основания познания, то есть именно *возможности* бытия разума *как* познающего разума. Значит, оппозиция описана все-таки не совсем точно. Центр критической

философии Канта не в познающем субъекте, а в проблематической сфере его возможных оснований. Критический разум — это не разум теоретический, но и не разум практический ("положительный"), а тот *единый разум*, который может получить теоретическое или практическое "применение", — сфера собственно философии, сфера чистых возможностей, простая граница между теоретическим и практическим, как бы ничто. Здесь место принципиальных размежеваний, быть может, гораздо более радикальных, чем те, о которых мы только что говорили. В самом деле, разве тянет трансцендентальный субъективист, этик формального долга и добропорядочный протестант на роль черта?!

Вернемся же к роковому месту философских размежеваний, — к *идее*. Идеи разума у Канта образуются на основе трансцендентальных умозаключений, имеющих целью обеспечить абсолютное единство мыслящего субъекта, завершить ряды обусловленных явлений в безусловной форме теоретического мира и утвердить систему мыслимых предметов в идее абсолютной сущности. Будучи необходимыми предпосылками истинного знания, т.е. завершением возможного опыта, сами идеи не являются, однако, предметами опыта, разум лишь логично умозаключает к ним. Поэтому в мире знания идеи, обеспечивающие безусловность, т.е. истинность этого знания, остаются лишь "как бы" безусловными и таят в себе, как известно, антиномии чистого разума. Опирающийся на них рациональный мир не

<sup>47</sup> *Трубецкой ЕН.* Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства. М., 1917. С. 13. "" Лишь краткости ради пользуюсь я здесь этим сравнением. <sup>49</sup> См. статью "Новация Коперника и коперниканская революция" в наст. сб.

264

есть "сам" разум мира, а единая мирообразная мысль мыслящего субъекта о мире самом по себе. Сущее одновременно и определенным образом является в этом рациональном мире, и отличается от него, как вещь в себе, — не знаемая, но мыслимая, *имеющаяся в виду* чистым, критически осознавшим себя разумом. Вещь в себе можно поэтому мыслить неким за-умным умозаключением, которым философский разум одновременно мыслит границы теоретического рассудка. Вот почему Кант и приходит к выводу, что "безусловное должно находиться не в вещах, поскольку мы их знаем (поскольку они нам даны), а в вещах, *поскольку мы их не знаем*, т.е. как в вещах в себе..."<sup>50</sup> (Курсив мой. — АЛ.). *Бытие*, попросту говоря, нельзя *знать* таким же образом, каким физика (наука вообще) знает свой *предмет*. Физика не может получить метафизическое завершение, а метафизическое (ноуменальное) не может явиться в объективных формах научного знания. Завершающее "мета" оказывается не концом, а началом, принципиальной проблемой, темой нескончаемой философской тяжбы теоретического разума с самим собой. Но суть не в том, чтобы смиренно признать: разуму отказано в доступе к вещам. Этой принципиальной спорностью "сами вещи" подсказывают разуму кое-что о своей метафизической "природе", о самом способе *доступа* к ним в их *собственном* бытии, об *особом смысле* своей мыслимо-сти и немислимости, — иными словами, об *онтологическом* смысле того, что Кант называет трансцендентальной границей. Как видим, "критический антиномизм" Канта в самом деле представляет собой форму *отрицательной* философии, но природу границы и смысл "положительности" Кант понимает существенно иначе, чем *позитивизм*, будь то научный или метафизический (догматизм). Всем известно, разумеется, что "положительным" основанием у Канта служит практический, нравственный императив. Его религиозная щедрость и



вызывала больше всего нареканий. Но мы упустим саму суть дела, если забудем *основание этого основания*. И мы обречены на это упущение, пока не улавливаем *онтологический* смысл кантовской критики и продолжаем ориентироваться на метафизический образ онтологии, с одной стороны, и на гносеологический образ мышления, — с другой.

Метафизический проблематизм теоретического разума обнаруживает вовсе не слабость или принципиальную ограниченность человеческого ума. Вовсе не плоский агностицизм декларируется приведенным выше утверждением Канта. А вера, выведенная из "практических соображений", вряд ли способна занять оставленное разумом место. Все эти столь привычные недоразумения сводятся к тому мнению, будто на свой основной вопрос — "как возможна метафизика?" — Кант ответил отрицательно: метафизика-де невозможна. Меж-

°Кант И. Соч. В 6-ти т, М., 1963-1966. Т. 3. С. 90. 265

ду тем, вопрос Канта гораздо определенной и точнее: "как возможна *мен-физика*, если *чистый разум* есть разум *научный*, разум науки образцом и каноном которой является экспериментально-математическая *физика*?" Соответственно, — определенной и точнее ответ "*как наука* метафизика невозможна". Что же, стало быть, утверждает кантовская критика? Только то, как я уже заметил, что метафизическое (Бог, мир, душа) не может быть однозначно встроено в "физическое". Говоря уж совсем грубо, — Бог, мир и душа не могут быть "предметами" в том же смысле, в каком существуют предметы *объективного* научного знания. И до тех пор, пока *разумное* отождествляется с *научным*, *истинное* с *объективным*, *понимание* (разумение) с *познанием* (экспериментально-математическим), метафизические *начала* и *концы*, которые занимают — и конституируют — *разум* (в отличие от теоретического *рассудка*), останутся лишь *идеями*, необходимыми и необходимо *проблематичными* (внутренне антиномичными).

Под вопрос, стало быть, ставится, во-первых, смысл, идея, логическая определенность (а не просто естественная ограниченность) *чистого* разума и, во-вторых, смысл "мета" в идее мета-физики. Обращается внимание на то, что смысл этот — по содержанию — существенным образом определен смыслом "физики", т.е. архитектурой мира, поскольку она соответствует *определенной* архитектонике теоретизирующей мысли. Обращается внимание, далее, на то, что метафизическая *идея*, призванная завершить теоретический порядок вещей в единый мир и, соответственно, заключить порядок теоретических суждений рассудка в единый ум (метафизическое умо-заключение) не исполняет намерений "физики" (обрести *истинное* знание, знание, в котором порядок вещей и порядок идей тождественны), а открывает фундаментальный проблематизм архитектурно определенного (в данном случае — научно определенного) образа теоретической мысли и соответствующего ему образа мира. Иными словами, "мета" мета-физики не завершает "физику", а ставит ее в целом под вопрос. Вопрос этот ставится как бы *самим бытием*, а под вопросом оказывается *естественность* архитектурного самоопределения разума, т.е. те *начала*, которые задают определенную логику *тождества* мышления и бытия. Говорю "как бы", потому что вопрос этот задает себе сам разум в философском анализе собственных начал. И не некий разум *вообще*, а этот самый, архитектурно определенный *особой* идеей разумности: *особой идеей чистоты, всеобщности, естественности*.

Понятно, что здесь, в проблематичной, необходимой и необходимо непроходимой области идей разума (идей о разуме), где разум, ступая определенным образом (методически), вступает — как раз на подступах к самим вещам — в спор с самим собой, где, кажется, сами вещи открывают подступающему к ним разуму свою неприступ

ность, — распахивается поле метафизических недоразумений и блужданий. Первым делом мы соблазняемся увидеть в этом споре разума с собой на подступах к самим вещам *разумную* санкцию к метафизическому *неразумию*: где отказывает разум, не откажет, может быть, что-нибудь саердразумное; где нельзя далее *ступать*, следует *прыгать*; за миром, освещенным естественным светом разума, простирается ночной мир мистического. И если бы только при этом следовали мудрому совету Витгенштейна: "О чем нельзя говорить, о том следует молчать"!

Между тем, утверждение, что метафизические идеи суть радикальные *проблемы* теоретического разума, конечно же не отсылает нашу "метафизическую потребность" к иррациональным способностям. Ведь "способности" эти, как правило, всего лишь побочные дети плоско (рассудочно) истолкованной рациональности. Им нечего делать в сфере *ноуменального* (умного). Если чистый разум *новоевропейской научности* оказывается антиномичным в своих началах, это вовсе еще не повод отречься от разума вообще и совершать головокружительные прыжки в веру (какую?). Раскрываемое трансцендентальной диалектикой внутреннее расхождение разума (не забудем: разума, архитектурно определенное как научно-познающий) с собой в собственных началах наводит не на неопределенную веру, а на определенные мысли. Разум здесь не просто расписывается в своем незнании или *естественной* ограниченности, — нет, он со всей свойственной ему логичностью, последовательностью и строгостью *уразумевает* не-естественную (не-физическую, не-объектную) "*природу*" метафизических "предметов" (ноуменов) и не-познавательную логику мышления о них.

Понять трансцендентальный проблематизм чистого разума как *форму умопостижения* оказывается труднее всего. Ведь проблема это, то, что требует решения. Кажется неизбежным, что на суде разума с самим собой, где сам же разум является и законодателем, и судьей, и ад-1 вкатом, и прокурором, либо судья должен вынести окончательный приговор, либо мы будем вынуждены обратиться к другим инстанциям и институтам за решением нашей "метафизической проблемы".

Это философское недоумение и вызывает разные "метафизические" недоразумения, разные способы бегства от философского чуда. Зна-чение критицизма Канта для новейшей философии, конечно же, не в ; так называемой гносеологии (это русские метафизики учуяли верно), а в новом открытии неизбежности философского чуда и выяс-нении его исторически-конкретного смысла. Он сосредоточен в по-; нятии *трансцендентальной границы*. От этого-то чудовища и бегут. 1 Можно наглухо замкнуться в теоретическом мире, превращая его па-' радоксальную пограничность в естественную ограниченность, раскалывая мир на сферу позитивистски ясного *языка* и мистического *молчания*. Можн" наоборот, по-разному стирать эту границу.

*Естественнонаучный* — не по предмету, а по архитектонике — разум в своих метафизических притязаниях так или иначе разворачивает *натурфилософию* тождества реального и идеального, теоретического и практического etc. Эти-то *натурфилософские* претензии естественнонаучного разума и отрицает Кант. *Метафизика* — не натуралистична.

*Платонистская софиология* русской религиозной метафизики, разумеется, не ориентируется на естественнонаучное знание. Однако, не платонизм, не греческий "нус", а познающий разум *новоевропейского Наукоучения*

господствует в ней. Правда, русская философия примыкает к осмыслению Наукоучения не в картезиански-кантовских его началах, а в лейбниански-шеллингианских. Интуитивизм и символизм, — вот *спекулятивная* основа софиоло-гического "всеединства", корни которого не в эллинской традиции, а в том "положительном" обороте Наукоучения, который ему придал Шеллинг. Философия всеединства опирается не столько на гегелевское *понятие*, сколько на шеллинговский *символ* (во всем размахе его поэтически-мистического истолкования, развернутого Серебряным веком). Говоря фигурально, эта метафизика (у НЛосского, С.Булгакова, П.Флоренского, Л.Карсавина, АЛосева) по-разному стремится втянуть "мета" метафизики в "физический" мир, претендуя полностью *ноуменализировать* его, установить тождество понятия и вещи (в символе), тождество мысли и действия (в культе). Однако, критика Канта может быть распространена и на этот вариант *имманентной метафизики*. Об этом у нас и идет речь. Метафизика, можно бьмо бы сказать по аналогии, не символична, ее "предмет" мета-мифичен. Она фундаментально, онтологически *проблематична*. Так не стоит ли попытаться понять этот принципиальный проблема-тизм метафизического "положительно"? Не кроется ли за метафизическим проблематизмом разума у Канта некое приглашение (и даже требование) подумать о *смысле* "метафизического" как такового? Подумать о том, куда выводит, на что указывает загадочное "мета" метафизики? Может ли вообще *проблема* быть основанием, да еще онтологическим?!

Кант с полной определенностью отвечает на эти вопросы: *метафизическое* не существует в порядке натуральной (или сверхнатуральной, софийной, добавим мы) *необходимости*. Бог, мир, душа существуют и умопостигаются только в *горизонте свободы*. Свобода есть ноуменальный корень, *онтологическое основание*, как бы *субстанция* "метафизических предметов". Свобода, далее, есть ноумен, метафизическая форма человека, существа, содержащего, в себе то самое трансцендентальное самоопределение, благодаря которому это существо обитает не только в мире существования, истолкованном натурально-физически или ноуменально-символически. *Как свободный* — мета-физический и мета-мифический — обладает он

268

бессмертной душой, обитает в осмысленном мире перед лицом живого Бога. *Как свободный*, человек способен и разуметь. Свободное открывается свободному, личность — личности, абсолютное — абсолютному (некоторым образом). Ноумен свободы есть единое основание разума в его теоретическом и практическом применении: экзистенциальное основание разума теоретического и разумное основание нравственной практики. Свобода — это "место" возможного отвлечения от непосредственных данностей и заданностей существования, иными словами, основание возможности мышления вообще, равно как и основание возможности нравственной ответственности за собственное бытие. Это-то основание, это фундаментальное пред-положение разума и открывается, когда, с логической и этической необходимостью стремясь замкнуть, завершить и онтологически обосновать свой теоретический и нравственный мир, разум находит себя брошенным, вдвинутым в радикальную *метафизическую проблему*<sup>1</sup>. Вот почему само мышление, *отвлеченное* мышление, отвлечение в ноумен свободы оказывается не просто частной "способностью" человека, не упражнением метафизиков, а изначальным условием человеческого существования, его необходимой предпосылкой. В средоточии человека кроется эта глубинная отрешенность, выдвину-тость из мира (проблематичность), — будь это мир рациональной метафизики или мистической практики. Человек существует в мире, а не среди вещей, поскольку коренится в этом странном

промежутке между естественной необходимостью и моральным законом, в измерении метафизической свободы. Только поэтому он может (и призван) *давать отчет* об основаниях разума, вовлекая теоретический разум в тяжбу с самим собой, и *отвечать* за то, что допустил быть основанием своего бытия, вовлекая в тяжбу с самой собой свою нравственную волю и веру. Между тем этот проблематический промежуток, зазор между теоретической достоверностью и практической верой, это собственное место человека в бытии, его онтологическая позиция — упускаются из виду легче всего, исчезая в замкнутом мире теоретической или практической мудрости. Тревога, беспокойство, навязчивая вопросительность, исходящие из этой онтологической щели, нарушают ясность рациональной самоуверенности, смущают ясность чистой (или слепой) совести и воспринимаются в мире так или иначе открытой "софии" как софистические ухищрения философов, а то и вовсе как дьявольские козни. Между тем философствование, хранящее память об этой изначальной озадаченности, образующей корень человеческого бытия, есть не только принципиальная свобода разума, без которой и вне которой нет и быть не может никакого рационализма вообще, но и, так сказать,

" "Про-блема" от "про-балло" (*греч*) — бросаю, выдвигаю вперед.

269

разум свободы, форма, в которой свобода оказывается реальным основанием и теоретического, и практического "применения" разума. Лишенный философствования теоретический разум застывает в догматическую доктрину, утрачивающую всякое чувство реальности. Практический же разум обретает черты не менее догматической системы моральных или ритуальных предписаний, лишенной всякого чутья к реальному человеку, т.е. в корне безнравственной. Когда философская пронизательность замечает, что почва не случайно ушла из-под ног, что открывшийся радикальный проблема-тизм — не временное замешательство, возникает идея практического выбора, экзистенциального решения, прыжка. Такое решение, однако, решает только самого решающего, по существу, лишая его той самой остроты философского зрения, которая позволила ему заметить пропасть. Но разве может неуютная бездомность философии противостоять жажде блаженного обитания в доме, как бы воздвигнутом самой мудростью? Мы любовно опишем его архитектуру, инвентаризуем его утварь, осмыслим назначение каждой вещи, их внутреннюю связь и ноуменальную изнанку. А прочее... "Если актом воли мы ориентировали себя, то далее требуется *опознание* своего акта, критический разбор тех основных углов зрения, которые он безусловно предполагает и требует и отвержение каковых было бы вместе — и отвержением самой ориентировки. Эти основные углы зрения будем называть, расширяя значение кантовского термина, — *категориями*. Они принимаются нами не потому, что о них свидетельствует нам *опыт*, а потому, что они *не что иное*, как раскрытие того основного устройства духа, которое выразилось в избранной ориентировке... Но если опыт не вместится в эти углы? — Конечно, это может быть. Но мы уверовали лишь в *определенную* ориентировку и ее одну признали реальностью. Следовательно, все, что не вместится в углы зрения, под которыми видится опыт из этой взятой нами наперед позиции, — противоречит нашей *вере* и, значит, как таковое заранее, а priori признается *ирреальным*: мы — и видя — не верим, ибо мы верим в сокровище свое"<sup>52</sup>.

Так мы преодолеваем философский промежуток верой. Е.Н. Трубецкой в упоминавшейся нами уже книге показывает, как философия преодолевается рациональной метафизикой. Абсолютное сознание у Е. Трубецкого настолько объективно, что, так сказать, вообще не ведает о человеке (субъект в нем

"преодолен"), оно, как и положено, мало чем отличается от божественного ума П. Лапласа, поскольку рациональная метафизика понимается им как наука, как мета-, но все же физика". В Абсолютном сознании ноумен человека не представляет собой чего-либо особенного. Абсолютное сознание знает о нем

<sup>51</sup> *Флоренский ПА* Из богословского наследия. С. 129. <sup>та</sup> См.: *Трубецкой ЕН*. Метафизические предположения познания. С. 23.

270

с тем же эпическим спокойствием, с каким оно знает, что "весной X года жаворонки прилетели девятого марта".

• «

Разумеется, мне удалось — если удалось — наметить только основное направление проблемы, очертить философское "место" того "Страшного суда", который я взялся было разбирать. У философии нет частных проблем, а входить во все ее содержание здесь нет возможности. В заключение вернемся к той книге, которая могла бы послужить наилучшим введением в суть нашей проблемы, а именно к книге Я.Э. Голосовкера "Достоевский и Кант". В одной из последних глав автор обращает внимание на другого героя романа, Дмитрия Федоровича, который "решает" мучительное противоречие Ивана, созерцая обе бездны — бездну веры и бездну неверия — одновременно. Тем самым Митя как бы отказывается от понимания, от метафизического завершения и выбора. Для Мити "мир и человек — это какое-то сосуществование, и переход друг в друга, и единство противоположностей: "Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут"<sup>154</sup>.

"Иллюзия непримиримого двоимирия осталась в романе даже тогда, — замечает Я. Голосовкер, — когда Достоевский попытался устранить ее принятием тезиса в лице Зосимы-Алеши и затем примирением двоимирия в лице того же старца Зосимы. Для спасения от вечного колебания на коромысле антиномии автору не оставалось ничего иного, как принять эту иллюзию за реальность, как принять противоречие двоимирия в лице Мити и провозгласить смысл жизни в осуществленном противоречии"<sup>55</sup>.

А как хочется устроиться, наконец, "непротиворечиво", правильно, ладно, когда имеется верное и потому всесильное учение, когда цели ясны, задачи определены и остается только работать на благо, ограждая, разумеется, святое дело от разных "чертей".

<sup>м</sup> *Голосовкер ЯЭ*. Достоевский и Кант. С. 81. "Там же. С 84.

271

О ВТОРОМ ИЗМЕРЕНИИ МЫШЛЕНИЯ:  
Л.ШЕСТОВ И ФИЛОСОФИЯ

Что такое сочинения Л. Шестова? К какому жанру можно было бы отнести эти свободные размышления? Вопросы, которые всю жизнь мучили Шестова и которыми он по сей день мучит нас, слышаны им у Шекспира, Достоевского, Толстого, — у писателей и поэтов. Но у него нет и речи об эстетике или поэтике "художественных произведений". Эти вопросы звучат для него прямо из глубин бытия (*de profundis*), как если бы мир и вправду был миром трагедии или романов Достоевского, как если бы в том же мире звучали голоса Кирке -гора, Ницше, Паскаля, Лютера, ап. Павла и самого Писания. Как если бы Литература была продолжением Писания. Радикальный вопрос, вопрос о "корнях всего" (*ρῥωματα πάντων*) задается и решается, по Шестову, не в богословии, не в метафизике и не в науке, сколь бы "строгой" она ни была, а на пепелище Иова или "за коньячком" у Карамазовых. Сюда — в каморку "подпольного" человека, в русский трактир, в келью отчаявшегося монаха, на суд Иова — вызываются духи великих богословов и метафизиков, здесь привлекаются к ответу Аристотель, Фома Аквинский, Спиноза, Кант, Гегель, Гуссерль... Быть может, философия Шестова, если о таковой вообще допустимо говорить, относится к знакомому жанру экзистенциальной философии? Вроде бы он сам порою соглашается с таким определением. Но во всех писаниях Шестова мы не найдем никаких "категорий" или "экзистенциалов", ни малейшего стремления к какой бы то ни было опоре на понятия: ни "воля", ни "сознание", ни "жизнь", ни "бытие", ни "экзистенция", — ничто не прерывает его нескончаемого, стучащегося во все стены вопрошания, ничто не становится правилом или законом его суда. Разве что *Вера* в ее вечной борьбе с тем, что Шестов называет *Разумом*?

Так не относятся ли сочинения Шестова к жанру религиозной философии? Правда, сам этот жанр весьма неопределен, да и с какой, собственно, конфессией связаны размышления Шестова? Согласиться ли нам с Г.П. Федотовым, что перед нами "знакомая иудео-реформа-торская линия христианства"? Что это за "иудео-реформаторская линия", если к ней, по словам самого Федотова, принадлежат Тертуллиан, Августин, Паскаль? Да и лежит ли вообще в основании этого "странствования по душам" какой бы то ни было религиозный базис? Все время мы говорим "философия", но—в применении к размышлениям Шестова — не страдает ли именно это понятие наибольшей

' Федотов Г.П. Л. Шестов. На весах Иова. Изд. Совр. Записки. Париж 1929. — Числа. Сборники под редакцией И.В. де Марциали и НА. Оцуца. Кн. 2-3. 1930, с. 259.

272

неопределенностью? Ведь, пожалуй что и прав Ю. Марголин, назвавший его *антифилософом*<sup>1</sup>...

1 Шестов — антифилософ. Если кто-нибудь слышал о Шестове, он знает одно; это борец с Разумом и апологет *sola fide*, фидеист, по-нашему. Ведь он в самом деле строит все свои парадоксы на резком 1 противопоставлении, даже противоборстве веры и разума, Авраама, идущего по зову Бога, не зная куда, и Сократа, требующего знать, куда идешь; откровений Иерусалима и умозрений Афин. Разум, по Шестову, это сам змей-искуситель, поработивший человека смерти. Вместе с тем именно борьбу с Разумом Шестов и называет философией<sup>3</sup>. Однажды, в ответ на такое определение философии, рассказывает Шестов, Э. Гуссерль резко возразил ему: "Nein, Philosophie ist Besinnung!" ("Нет, философия это осмысление!"<sup>14</sup>. — "Оглядка", — переводит Шестов, — испуганная и завораживающая "огладка"). Так можно ли вообще *осмыслить* шестовскую борьбу с разумом как философию в строгом смысле слова, в смысле *philosophiae*

perennis? Философское ли дело вслушиваться в крики Иова, плач Иеремии, громы пророков? Нетрудно заметить, что врагом Шестова был, собственно, метафизический разум, т.е. разум "на месте законодателя и царя вселенной". Это разум, говорящий с авторитетом веры, или вера, обеспечивающая себя авторитетом разума. Рационалистическая теология и теистическая или натуралистическая метафизика. Точнее говоря, философия, понимающая себя как высшее знание. Еще точнее, исторически точнее, — философия как высшая или строгая наука. Философия, •освобождающаяся, по слову Гегеля, от недостойного ее звания любви к мудрости, чтобы стать самой мудростью, наукой. Но не освобождается ли философия при этом от самой себя, не упускает ли она саму суть своего дела, *die Sache selbst*, говоря словами того же Гуссерля? И сам Шестов, — не слишком ли поверил на слово научным метафизикам? Пораженный идеальным миром сущностей и законов, убегая от него в абсурд и безумие, — не упускает ли и он в своей борьбе саму суть философского дела? Может быть, поэтому слово "философия" в его устах и звучит так неопределенно, сколько бы он ни говорил о

<sup>2</sup> Марголин Ю. Антифилософ. — *Новый журнал*. New York. 1969, т. 99. С. 224-236.

<sup>i</sup> В этой связи Шестов любит цитировать слова Плотина: Ἀὐτὸν μετῴστοσ καὶ ἐσχατὸσ τὰσ ψυχὰσ πρόκειται — "душам предстоит великая и последняя борьба" (Plot. Enn. 1.6.7,32). См. *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах. "Наука". М. 1993, т. 1, с. 662; *Züeswoe^*. *НаВесакНоВа*. УМСА-Press. Paris. 1973, с. 376. Отметим, что Плотин здесь почти дословно приводит типичные выражения Платона, описывающие восхождение души в "занебесную сферу" чистого ума: см. Plat. Phaedr, 247B; ср. Symp. 210E; RP. 618B. <sup>4</sup> *Шестов Л.* Памяти великого философа. Эдмунд Гуссерль. — *Шестов Л.* Умозрение и откровение. УМСА-Press. Paris. 1964, с. 305. <sup>5</sup> *Шестов Л.* Сочинения в 2-х томах, т. 1, с. 333, 660-662.

273

"философии трагедии", "философии каторги", экзистенциальной философии и пр.

Между тем, именно в XX веке философия выходит за рубежи классического наукоучения и сегодня на разные лады занята разборкой своей метафизической, "онто-тео-логической структуры". Тем самым она как раз возвращается к своим собственным началам, припоминает суть своего первого и вечного дела, смысл порождающей ее задачи. Словом, — приходит в себя.

Так вот, если взглянуть на философский разум у себя, за его собственным делом, не откроем ли мы в его начале нечто до крайности близкое пафосу Шестова и даже излюбленные им сюжеты? Ведь все дело европейской философии начинается с дела о философии, с процесса над Сократом, тюрьмы и цыкуты. Случайно ли это? Не длится ли этот процесс, этот суд столько же, сколько и сама *philosophia perennis*? Не слышен ли отзвук этого суда во всяком суждении философского разума, сколь бы логично, метафизично или научно оно ни было? И если это так, быть может, нам удастся понять *разумный* смысл и того суда над разумом, который ведет Шестов, иными словами, философски *осмыслить* его "антифилософию".

Порою, когда Шестов заговаривает о великих философах, его внимание обнаруживает странную избирательность. Оно сосредоточено на полюбившихся эпизодах, цитатах, даже отдельных словах и как бы не замечает контекста, той мысли, которая стоит за ними и которой они держатся. Известно, например, сколь значимо для Шестова высказывание Платона, что те, кто истинно предан философии, упражняются не в чем ином, как в смерти и умирании (Phaedo 64A). Так значимо, что даже эпиграфом однажды стало. Но каждый, читавший

"Федон", знает, что речь у Платона идет о навыке философа сосредоточивать все свое существо в душе, а душу — в уме, в чистом (спекулятивном, сказал бы Шестов в другом месте) мышлении, которому уже не мешают ни тело, ни страсти, которое поэтому свободно от тела, как душа после смерти. Или другой пример — Плотин. Обращаясь к текстам самого Плотина, быстро выясняешь: почти все, что Шестов выдает за неслыханные "экстатические постижения" мыслителя, как правило, прямые цитаты или пересказы из Платона. Я уже отметил платоновские источники той фразы Плотина, которую Шестов поставил — вместе с изречением из "Книги Иова" — эпитафией к сочинению "На весах Иова" (см. прим. 3). Когда Шестов хочет выразить свой философский пафос одним словом, он чаще всего вспоминает фразу Плотина: "φιλοσοφία ἐστὶ τὸ τιμιώτατον" — 'самое важное', 'самое ценное'<sup>6</sup>, 'единое на потребу'<sup>7</sup>. Но место, где Плотин называет философию (а в ней *диалектику*) то

"Шестов Л. Сочинения в 2-х томах, с. 163. <sup>7</sup> Шестов Л. На весах Иова, с. 346.

274

τιμιώτατον (Plot. Enn. 1.3.5,8), полностью соответствует платоновскому восхвалению диалектического метода, с помощью которого мысль возвышается от "гипотетических" начал к единому, "негипотетическому" и касается самого бытия (Plat. RP. 510B; 511B; 534B-C). Да и Аристотель не слишком разойдется с таким пониманием (Arist. Metaph. 1.2 983a5; IV.2 1004b21-25). На разные лады повторяет Шестов, что Плотин изменяет основному завету своего учителя Платона, что он отрекается от λόγος'В, становится μισολογος'οΜ ('ненавистником разума')\*. Потому-де, что он хочет "взлететь над знанием", взойти "по ту сторону всего, по ту сторону столь чтимого ума", войти в общение с "безвидным" и "неизреченным" единым, где "логос", "эпистеме", "нус" только мешают<sup>9</sup>. Но образ этого выхождения "по ту сторону" (εἰσεκεῖνα), утверждение "не-описуемости", "неизреченности" философского постижения, вспыхивающего в душе внезапно (εξαίφνης), как свет, — мы также найдем у Платона (RP. 509B; ближе всего — Epist. VII 341D). Ясное дело, Плотин не Платон, — Шестов чуёт верно. Но не менее ясно и то, что Плотин — ученик, комментатор, наследник классической греческой, прежде всего платоновской, мысли — пришел к своей "измене" классическому логосу, осмелимся даже в духе Шестова ;сказать: *сошел с классического ума*, — лишь потому, что неуклонно, методически, логически последовательно шел путем этого самого 'ума, путем, проложенным Платоном и Аристотелем. С-ума-сшествие [Плотина — это умное сумасшествие, можно сказать, логичное сумасшествие. Без-умие, без-основность, бездна Единого открывается 'уму, стремящемуся отыскать свое предельное основание, обосновать свою безусловную возможность. И не потому узрел Плотин эту бездну, что был озарен "светом с Востока", напротив, только потому, что бездна уже открылась, открылась и возможность "нового зрения", открылось *второе измерение мышления*.

Но почему мы все еще продолжаем говорить о мышлении? И можно ли вообще понять такое *двумерное* мышление как философию? Во всяком случае, сам Шестов полагает, что только так философию и надо понимать. "Не следует с презрением отбрасывать их философию, — говорил Шестов Б. Фондану об экзистенциалистах. — Нужно нападать на *их* философию, но нужно и упорно подчеркивать тот факт, что их философия *есть философия*. Их философия упускает из виду, что философия имеет два измерения: вера это второе измерение мышления, — а не мистика". А в книге о Киркегорс он писал:

^Мышление в «Абсурде» не только сохраняется, но получает неслышанное до того напряжение, оно получает как бы новое измерение,



[Шестов Л. На весах Иова, с. 317-318. • Шестов Л. На весах Иова, с. 378-379. <sup>10</sup>  
Fondane B. Rencontres avec Leon Chestov. Plasma. Paris. 1982, p. 131.

275

Гегелю и спекулятивной философии совсем незнакомое; и в этом отличительная черта экзистенциальной философии"".

И все же, каким образом, в каком смысле *вера*, *абсурд* могут быть поняты как мышление<sup>7</sup> Положим, метафизика, рациональная теология спекулятивное мышление (в понимании Шестова), научная философия, — все это лишь одномерные образы мысли. Положим, что в отличие от них философское мышление двумерно. Но что, собственно, это значит? А потом, если мысль достигает философского напряжения именно в этой двумерности, то не столь же ли значимо для нее и первое измерение, измерение разума? Итак, что же, в конце концов:

*двумерность* или *противоборство*, философия или *sola fide*? Как бы там ни было, мы видим, что "антифилософия" Шестова таит какой-то серьезный собственно философский урок, — урок, далеко не ясный для нее самой, пораженной криками и шепотами "неразумной" жизни, захваченной своей всепоглощающей борьбой с мертвящим Разумом. Она что-то хочет нам напомнить, заставляет внимательнее вдуматься в суть философского дела, вникнуть в его изначальный замысел. Если удастся извлечь этот урок, быть может, мы лучше поймем и философский смысл самой "антифилософии" Шестова. Попробуем же присмотреться к философии, следуя тому, на что обращает наше внимание Шестов.

1. Философствовать по-настоящему — значит по-настоящему бодрствовать. Пробуждаться и будить мир, который мирно спит. Это сквозной мотив у Шестова". В этой связи Шестов иногда вспоминает вдруг Сократа, — казалось бы, одного из главных противников, человека, изобретшего сам разум. Но он вспоминает здесь Сократа-овода, которого прихлопнул со сна афинский мир<sup>13</sup>. "...Бог, — говорит Сократ на суде, — послал меня в этот город, чтобы я, целый день носясь повсюду, каждого из вас будил... Но очень может статься, что вы, рассердившись, как люди, внезапно разбуженные ото сна, прихлопните меня и с легкостью убьете... Тогда вы всю остальную вашу жизнь проведете в спячке..." (Plat. Apol. 30e-31 a).

А ведь Сократ защищает на суде не столько себя, сколько свое дело (Apol. 20C), то самое дело, которое он осознает как истинное богослужение и воинскую обязанность, само дело (то *πραγμα αυτό*; *die Sache selbst*) философии. С тех пор и по сей день метафорой "пробуждения", "бодрствования" описывается едва ли не каждый опыт радикального философствования. Аристотель говорит о "вечно бодрст-

" Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. (Глас Вбпяющего в пустыне). "Прогресс"— "Гнозис". М. 1992, с. 73.

" Шестов Л. На весах Иова, с. 313, 376. Шестов Л. Сочинения в 2-х томах, т. 1, с. 609-610 et passim.

<sup>13</sup> Шестов Л. Сочинения в 2-х томах, т. 1, с. 607. Шестов Л. *Исидеах* Иова, с. 323.

276

вующем" уме (Arist. Metaph. XII. 7 1072b17), Плотин называет освобождение умной души от тела "истинным пробуждением", пока же душа в теле, она спит беспечным сном (Plot. *Ἐπιτ.* III. 6.6, 70-71)<sup>14</sup>. Мы не раз встретим у Шестова знаменитую фразу Паскаля: "Jesus sera en agonie jusqu'a la fin du monde; il ne faut pas dormir pendant ce temps-la" ". Но он не обратил внимания на то, как Декарт, подобно Сократу воплощавший для Шестова дух разума, описывает свое дело,

дело радикального *сомнения*, допускающего даже то, что и Бог может быть *le grand trompeur*: "Mais ce dessein est penible et laborieux, et une certaine paresse m'entraîne insensiblement dans le train de ma vie ordinaire. Et tout de même qu'un esclave qui jouissait dans le sommeil d'une liberté imaginaire, lorsqu'il commence à s'endormir que sa liberté n'est qu'un songe, craint d'être réveillé, et conspire avec ces illusions agréables pour en être plus longuement abusé, ainsi je retombe insensiblement de moi-même dans mes anciennes opinions, et j'apprends de me réveiller de cet assoupissement, de peur que les veilles laborieuses qui succéderaient à la tranquillité de ce repos, au lieu de m'apporter quelque jour et quelque lumière dans la connaissance de la vérité, ne fussent pas suffisantes pour éclaircir les ténèbres des difficultés qui viennent d'être agitées"<sup>14</sup> ... Впрочем, все это — лишь метафора, неопределенный образ, столь же характерный для религии, мистики, поэзии. Следует спросить: что такое собственно философское пробуждение? Куда, во что мы здесь пробуждаемся? Чем держится философское бодрствование? 2. Вернемся к Сократу. Он будил афинян, испытывая их мудрость, ибо не мог понять, почему бог назвал его мудрейшим; Вывод, как известно, был тот, что Сократ мудрее мудрецов лишь той малостью, что они думают, что знают, а он, коли не знает, то и не думает, что знает (Apol. 21D). Итак, философия начинается пробуждением от знания, от само-собой-разумеющегося, от ума, которым все всегда уже умеют

---

<sup>14</sup> "Иисус в агонии до скончания мира; нельзя спать в это время". Шестов, разумеется, цитирует это место — *ШестовЛ.* На весах Иова, с. 313, 339.

<sup>15</sup> Шестов поставил ее эпиграфом к статье "Гефсиманская ночь. (Философия Паскаля)". — *ШестовЛ.* На весах Иова, с. 265.

"Но предприятие это мучительно и трудно, и какая-то леность нечувствительно вовлекает меня в ход моей обычной жизни. И подобно рабу, который радуется во сне воображаемой свободе, а когда начинает подозревать, что его свобода всего лишь сон, боится пробуждения, потакая своим приятным иллюзиям, чтобы и дальше обманываться, так и я нечувствительно для себя впадаю в свои старые мнения и боюсь пробудиться от этой дремоты из страха, что трудное бодрствование, которое сменит это спокойствие, не только не добавит сколько-нибудь света познанию истины, но и не будет достаточным для того, чтобы рассеять мрак тех трудностей, которые и так беспокоили меня. (*Пер. автора*). — *Descartes R. Meditations touchant la première philosophie. Première méditation.* — Descartes. Oeuvres et Lettres. Gallimard. (Bibliothèque de la Pléiade). Paris. 1953, p. 272-273.

277

быть, — пробуждением в *незнание*, в *неумение быть*. И быть, и думать, и знать надо учиться как будто с самого начала. Какой, в самом деле, подрыв основ! Какая, прямо скажем, шестовщина! Но в этом пребывании при *начале* мысли и бытия и состоит, видимо, философское бодрствование.

Начало философии имеет и другое, более точное название: *удивление* — то *θαυμάσια* (Plat. Theaet. 155D; Arist. Metaph. 1.2 982b12-20)" Здесь, пожалуй, лучше было бы воспользоваться другим русским синонимом: *изумление*, — слово, которое содержит намек на то самое *из-умление*, выходжение из ума, сошествие с ума, о котором говорилось выше в связи с Плотинем.

Начало философии — *из-умление*. Это начало философии — ее *αρχή*, *principium*: не только то, с чего она начинается, но и то, чем она держится и определяется как философия, как *prima philosophia*, как философия в *собственном* — а не метафизическом, теологическом или научном — смысле слова. Начало начальствующее. Философия, рискнем сказать, есть искусство радикального, предельного изумления. Из-умление предельно, когда ум касается своих

пределов. Философия, стало быть, не столько разрешает первичное изумление, сколько развертывает его, делает его предельным, необходимым и всеобщим, — умным изумлением. Сам ум, — со всем своим знанием, со всей логичностью, систематичностью, пронизательностью, строгостью и глубиной — превращается философией в *орган* изумления, столь же теперь глубокого, пронизательного etc. Философски изумляясь, ум каким-то образом выходит за свои пределы, изумляется самому себе, оказывается загадочным, невозможным, возвращается к своему началу, где он бы еще только возможным. Причем, не только ум, но и весь продуманный им умный мир в самом его бытии. Само бытие как бы возвращается философски изумленным умом в свою предельную — без-умную — изумительность, загадочность, немис-лимость, невозможность. Или всевозможность (интуиция Шестова верна). Ничего странного: ведь в философии мы каждый раз восходим — или возвращаемся — к самим началам мышления и бытия. Самые яркие примеры философского изумления, фундаментального озадачивания самой возможностью мышления и бытия мы находим не только в сократовском искусстве (мудрости) "незнания", но и в загадках Герклита, в апориях Парменида-Зенона, в диалектике платоновского "Парменида", в перипетиях аристотелевской "сущности" (οὐσία), в "экстазах" Плотина... Не стану наспех перебирать всю историю философии. Замечу лишь, что, если бы Киркегор не был вразумлен гегелевским Разумом, он не смог бы изумиться неустранимому бытию того, что этот Разум, казалось бы, навсегда *снял* (hat aufgehoben), что осталось *несчастливым*,

' Ср. Шестов Л. Сочинения в 2-х томах, т. 1, с. 143, 153. 278

непричастным всеобщему Духу — в отчаянном одиночестве своего абсурдного существования. И не в том ли разгадка пожизненной привязанности Шестова к своему извечному врагу — Разуму, которого, — уже давно разоблаченного и поверженного, — почему-то нужно было все снова и снова упорно опровергать и разоблачать, — не в том ли, говорю я, разгадка этой странной дружбы-вражды, что лишь в *двумерном пространстве* спора, борьбы с Разумом "слезы и смех", "крики и громы", "каторга", "отчаяние", существование без "покровительства законов", — все это обретает *философский* смысл. Иными словами, открывается в своей поразительной бытийной неустранимости: в той же *необходимости и всеобщности*, которой обладают "принудительные истины". Эти страхи и страсти нельзя уже счесть иллюзиями воображения, некими недо-разумениями, исключениями, случайностями, историческими обстоятельствами, — словом, чем-то не причастным бытию самому по себе. Для какого же разума именно такой мир может быть "ноуменальным", истинным?

3. Пожалуй, Шестов мог бы сказать нам, что "удивление" слишком отвлеченно, слишком теоретично, чтобы дать понять об истинном начале философской борьбы. Но кажется, и у греков "начало философии" коренится глубже теоретического удивления. Экзистенциальный корень философского удивления можно, пожалуй, увидеть в греческой трагедии", — явление, странным образом незамеченное Шестовым в его "странствованиях по душам". Трагическое удивление входит в средоточие трагического *патоса*. Удивление, по словам Аристотеля, возникает в момент перелома, когда необходимая, логически последовательная связь поступков, преследующих благую цель, неожиданно, парадоксально (κατά την δόξαν), приводит к цели противоположной (Arist. Poet. 1452a12-a22). Именно патос трагического удивления порождает сострадание и страх и одновременно очищает эти страсти (Ibid. a37-40). Я понимаю так: трагедия освобождает эти страсти от видимости случайного и открывает их всеобщую возможность. Этим-то трагическая поэзия и философичнее разных историй о несчастных случаях (Ср. 1451 a36-b8).

4. Полагаю, мы лучше поймем и греческое удивление, и "достоверный абсурд" Тертуллиана, и "ученое незнание" Н. Кузанского, и картезианское сомнение, и, наконец, "отчаяние" Киркегора и Шестова, если увидим в них — помимо прочего — также и метаморфозы собственно философского *патоса*. Если все это действительно входит в условия философской озадаченности, относится к самому делу, — ясно, что я в состоянии философски "suspendre mon jugement" (Декарт) лишь в том случае, когда способен выдержать "Suspension des Ethischen" (Киркегор) и всего с ним связанного (Истина, Добро, Красота). Но верно и обратное.

---

<sup>18</sup> См., например, АхутмнАЙ. Открытие сознания (древнегреческая трагедия). — Наст. изд., с. 117-160.

279

5. Что более противоположно первоначалам философии Шестова, чем первоначала разума, чем вечные, самоочевидные истины, на которых базируется его логическая необходимость, *te verites de raison*, над которыми и Бог не властен? Не перечислишь всех вариаций его критики этих *verites*. В самом деле, философия на протяжении всей своей истории определяла себя как мышление (даже науку) *о первых началах и причинах бытия и мышления*. Разве не в отыскании само-бытного само-обоснованного, само-очевидного состоит само дело философии? Но присмотримся и к этой философской задаче повнимательней.

Что, собственно, значит здесь это "само"? На чем основано то мышление, которым мы собираемся мыслить о первоначалах, т.е. — о тех основах, которыми ведь впервые основывается само разумное мышление, способное что бы то ни было искать и обосновывать? Как вообще мышление может поставить под вопрос само мышление, саму возможность мыслить? Тем более, как оно может поставить под вопрос само бытие, его возможность? Что значит помыслить первоначало бытия? Обосновать бытие мышлением? Выяснить его настоящий вид? Ответить на вопрос: как возможно то, что не может не быть?

Но именно так ставится этот вопрос в философии. И мы всегда найдем в философии, отвечающей задаче *primaе philosophiae*, фундаментальную *двумерность*; она мыслит о мысли, обоснованной логически (доказательной), догматически (в теологии, например) или эмпирически, но свое собственное мышление, разбирающее саму возможность подобного обоснования, строго отличает от обоснованного знания. Но это ведь и значит, что философия открывает незнание, лежащее в основе всего мира знания, обитает в пространстве внелогического (разумеется, не просто нелогичного), простирающемся по ту сторону всего фактически или даже самоочевидного.

Так Платон останавливается в "Теэтете" перед той апорией, что первоначала (элементы) 'логоса', которым держится знание, определенное как "правильное мнение с 'логосом'", сами не могут быть таким знанием, ибо по определению суть 'алогон' (Plat. Theaet. 203A-205E). В "Государстве" он, соответственно, строго отделяет диалектический 'нус' (*νοῦς*) философии от дианоэтических 'эпистем' (*ἐπιστήμη*), причем сам этот "алогичный" нус, устремленный к тому же по ту сторону самого себя, и есть то "негипотетическое" первоначало, которое призвано обосновать "гипотетические" начала логически рассуждающих "наук". Так Аристотель — в логическом сочинении, с логической строгостью — показывает, что "начала доказательства", без которых никакая логика "не производит знания" и которые поэтому должны быть более истинными, более необходимыми, чем всякая знаемая на их основании истина, сами *недоказуемы* (Arist. 2 Anal. 1, 2-3). Философия поэтому не может быть ни главной наукой, ни

наукой вообще (2 Anal. 1 7ба 16-22). А значит, ум, который и занимается началами наук (2 Anal. 2 ЮОа 6-16), который связывает всякий дока-

280

зывающий силлогизм (2 Anal. 1 85а), который, стало быть, призван придать всему необходимому силу необходимости, сам как будто ни на чем не основан, ничем не держится...

Не буду множить примеры. Подобное самоопределение философской мысли в разных формах свойственно каждой серьезной философии, ибо такого рода парадоксальность присуща самому ее делу:

мышлению о первых началах мышления и бытия. Шестов редко принимает всерьез двумерность философского мышления, о которой говорит философская традиция. Он считает, что для Аристотеля, скажем, — как для Спинозы, Гегеля и Гуссерля, — вообще нет никакой разницы между философией и наукой<sup>19</sup>. А если так, то для второго — и единственного — измерения мышления остается *sola fides, solus absurdus*...

6. Разумные истины необходимы и принудительны. Почему? "Ведь если уже о чем спрашивать, то именно о том, откуда пошла эта принудительность"<sup>20</sup>.

Однако, о чем ином спрашивает философия, когда она спрашивает о первых началах? Вопрос о началах, когда он радикальный, т.е. философский, обращен к тому началу, где *еще нет* никаких начал, ни самоочевидных, ни проблематичных.

Где неизвестно, как возможна очевидность и как ставятся проблемы. Она подводит мысль и бытие к некоему *ничто* мысли и бытия. Где еще как бы нет того, что только *может быть*. Может быть настоящим бытием, состоятельной мыслью, может быть необходимым и принудительным или случайным и свободным, очевидным или сомнительным... Первые, исходные, философские начала и причины бытия и мышления — не вечные истины и очевидности, а *начинания,*

*причинения, допущения.*

Если философия по своей сути есть вопрос о начале мысли и бытия, она развертывает логику и онтологию как форму возвращения к началу. Где все только начинается, может начаться. Где все еще возможно. Где все необходимости — логические, онтологические, теологические, технологические — выходят из своих предопределенных ходов и сходятся на философский суд, принужденные задаться одним вопросом: как вообще возможна необходимость, откуда она пошла, каким *ходом* она находится и пускается в ход? Что если возможны разные необходимости: у Аристотеля одна, а у Декарта, скажем, другая? Ведь Декарт и впрямь начинает все дело мысли как бы с самого начала. И не начинает ли с самого начала каждая философия? Не есть ли философия вообще тот оборот мышления, когда оно начинает все свое дело с самого начала и ведет его по-другому, по-своему?

Так, видимо, и можно говорить о *двумерности* (а может быть, и мно-гомерности) философского мышления: оно всегда движется в опре-

"ШестовЛ. Сочинения в 2-х томах, т. 1, с. 22 et passim.<sup>20</sup> ШестовЛ. Сочинения в 2-х томах, т. 1, с. 616. 281

деленном, необходимом строе мысли и мира, но одновременно и в сфере начал, где таятся *упущенные* (в "очищенном" — Шестов сказал бы "ободранном" — мире снятые, забытые) *возможности* и еще только *возможные допущения* мышления и бытия. Шестов близко подходит к такому пониманию "второго измерения мышления" в афоризме XVI ("Maximum метафизики") четвертой части книги "Афины и Иерусалим", озаглавленной "О втором измерении мышления.

(Борьба и умозрение)". Подведем некоторые итоги. Как все же дело Л. Шестова входит в само дело первой философии?

1. Шестов пробуждает, приводит философскую мысль в себя из самозабвения в научной и всякой иной одномерной метафизике. Как и современная ему экзистенциальная философия, он захвачен тем единичным, случайным, несчастным существованием, которое полностью "снимается" в мире идеальных сущностей, общностей, законов и проектов.
2. По правде говоря, он пробуждает не столько философскую мысль, сколько изначальный философский *патос*: страсть, страдание, болезнь без-умия и беспочвенности. Тот же *патос* он находит в отчаянии Киркегора, в умении Паскаля жить над бездной, в "sola fide" Лютера, в экстазах Плотина... Я попытался показать, что подобный *патос* действительно лежит в началах философии, что он открывает саму философию как искусство незнания, радикального удивления и что найдем мы его не только там, где ищет и находит Шестов, но и в греческой трагедии, в апофатике "ученого незнания" И. Кузанского, в картезианском сомнении, кантовском антиномизме и т.д.
3. Философский *патос* охватывает все *дело* философии как возвращения разумного мира к началам-начинаниям разумения и бытия, в ничто, чреватое возможностями разумения и бытия.
4. Шестов наводит нас на мысль о принципиальной *двумерности* философского мышления, хотя сам, увлеченный *борьбой* с одномерным метафизическим разумом, чаще всего не замечает всей парадоксальности разума философского. Между тем, все напряжение философского разума создается именно тем, что он связывает то, что его разрывает противоборством: стремление к завершению и возвращение к началу. В античности: *vous* — между многим и единым, между миром форм и бесформенной формой форм, между логосом ("эпистемами") и бездной единого; в средневековье: *intellectus* — между божественным ничто и ничтожностью мира, между *doctrina* и *docta ignorantia*; в XVII веке: *cogitatio* — между методическим познанием и методическим сомнением (незнанием), между *res cogitans* и *res extensa* (двумя необобщающимися субстанциями), между всесторонне бесконечным миром и конечным человеком... Сегодня;...?

*Шестов Л. Сочинения в 2-х томах, т. 1, с. 621. 282*

5 Наконец что же такое "вера" Шестова? По-моему и здесь Шестов не столько озабочен каким-то определенным *вероисповеданием*, сколько самим началом, возможным *начинанием* веры как бы из ничего из бездны. Когда бездна разверзается под ногами, точнее, когда открывается, что под ногами человека не почва, а изначально разверстая бездна, тогда из бездны души рождается зов, на который впервые может откликнуться Бог.

Итак я старался обрисовать место, которое может занимать мысль Л. Шестова в пространствах *первой философии*. Придется просить прощения у Льва Исаковича за то, что я попробовал привить дикую ве-

1 точку его мысли к Древу Познания.

## (ПОПЫТКА ВДУМАТЬСЯ)

Жанр знаменитого трактата М. Бубера остается многозначительно неопределенным. Разумеется, это не трактат, скорее уж религиозно-философское размышление, почти проповедь. Может быть, философствование, стремление пролить свет некой интуиции и описать мир, открывшийся в этом новом, удивительно преобразующем его свете. Экзистенциальный пафос и соответствующее ему эстетическое видение преобладают и определяют стилистику сочинения.

Как бы там ни было, Бубер заводит речь об изначальном, допуская, стало быть, и даже вызывая собственно философское внимание. "Собственно" значит — свойственное философии в традиционном, узком, техническом смысле слова: *внимание к первым началам мысли и бытия*. Если попробовать держаться этого внимания, если принять утверждения Бубера всерьез философски, то... что получится? Если диалогическое, личностное отношение в самом деле первично, то есть всеобщее, универсально, то оно должно лежать в основании мышления. Основательное мышление — это мышление логичное, логическое. Так допустимо ли, мыслимо ли нечто такое, как "диалогическая" — сильнее — "личностная" логика? Если диалогическое отношение в самом деле первично, то оно должно обладать качеством "бытия самого по себе". А мыслимо ли вообще нечто такое, как диалогическая онтология?

Цель последующих заметок — прикинуть, что вроде бы получается, если попробовать сделать несколько шагов именно в этом — онтологическом — направлении.

Первично — первослово (Grundwort). Это значит: лишено смысла говорить о бытии и мышлении вне слова или до слова, поскольку с самого начала мы уже говорим. Более того: уже говорится, уже — до всякого "мы", "я", "ты" — сказано. В этом утверждении содержится следующее: мысль является мыслью, интуиция — интуицией, переживание — переживанием, ощущение — ощущением, и даже бытие *является бытием* лишь в словесной стихии, в стихии речи, может быть, неявной, внутренней, свернутой, но всегда уже существующей там, где вообще что-либо может *быть*. Существование — в любом качестве — обретается в слове, в первослове, перворечи. Оно — существование — е с т ь в меру осмысленности, осмысленно же — в меру ословленности. Первослово — слово-пара. Вообще говоря, это попросту присуще самой сути слова как такового, которое ведь есть слово, поскольку обращено, причем двояко обращено. Ведь безответное слово бессмысленно. Двусторонность слова, его внутренняя открытость, обращенность к ответу не исчезает даже в приказе и послушании, ибо

послушание есть модус ответа, так что приказ есть всегда уже ответ на этот возможный ответ. Иначе речь исчезает в бессловесном крике и безответном страхе. Но нет — и это все еще ответ! Насквозь сло-весно и молчание. Согласное или уединяющее, оно наполнено смыслом речи. Оно обращено и бывает кричащим, оно внимательно и дает сказаться, оно может быть вызывающим, ироническим, стоическим, — словом, на разные лады красноречивым... Вернемся однако к началу, к буберовскому "первослову". Не ошиблись ли мы с самого начала? О каком, собственно, "слове", о какой тем более "словесности"

идет речь? "Первослово Я-ТЫ можно сказать только всем существом", — говорит Бубер. Но что это за странное слово? Не слишком ли все это метафорично? Разве "Я-ТЫ" вообще слово? Разве можно его "сказать"? Разве личное "все существо" не вне-словесно, не несловесно, не сверх-словесно? Не сказывается ли оно скорее уж неприступным молчанием, образующим явный горизонт всякой осмысленной речи? Не будет ли вернее поэтому понять "первослово" "Я-ТЫ" как первичное молчание, как молчаливое начало какого бы то ни было слова вообще? Ни "Я", ни "Ты" перво-слова "Я-ТЫ" словами не сказываются, словами не исчерпываются, к слову не сводятся. В начале — их молчащая, бытийная обращенность друг к другу: одновременно возможность и невозможность слова. Тем более не ясно, что такое "первослово Я-Оно". Как первослово (обращенность-внимательность) вообще может принять такую форму? Что может значить "Я" в этом отношении к безличному "Оно"? Не кроется ли и здесь какое-то внутреннее противоречие, быть может, еще менее продуманное, чем онтологическое противоречие первослова "Я-Ты"?

Утверждая первичность отношений "Я-Ты" и "Я-Оно", Бубер изначально оспаривает ведущий принцип классической метафизической онтологии: безличный характер ее субъекта, подлежащего, — того, о *чем* она. "Субстанция", самобытное — первично, отношение — всегда вторично. Субстанция аб-солютна (от-решенна, без-отно-сительна), отношение же относительно. Высказывание, показывание, изъявление — предикация — несущественны для самого существа субстанции. Незачем, а главное, некому. Нам (кому это?) — важно, бытию же, которое способно быть само собою, — нет. Означая такое "бытие" местоимением среднего рода "оно" в первослове "Я-Оно", Бубер как бы слышит его молчание и даже различает его как ответ, отказ, как речь, к примеру, такую: "Не слышу и слышать не хочу. Говорить мне нет нужды".

Честно говоря, это я рискнул так услышать, пользуясь свободой пребывания "на полях", Бубер же исходит из самого отношения, он здесь скорее уж обращает внимание к Я, видит в нем *источник* такого от-

285

ношения, такого вопрошания, ответом на которое может быть только отворачивающееся, отказывающееся говорить "Оно". Для Бубера сам метафизический оборот ума, когда ум *умо-зрит* безмолвное бытие, есть модификация изначального отношения. Здесь не субъекты предшествуют возможным отношениям, а, наоборот, характер отношения определяет природу субъектов. "Оно" (бытие, единое) — даже "оно" — возможно лишь потому, что всегда уже имеется отношение, в котором "Оно" впервые самоопределяется в этом качестве. Отношение первично — это значит вступающие в отношение не существуют до отношения. Они не вступают в него, а впервые являются в нем, выступают из него в качестве таких-то. Даже если "Я" и считается источником отношения, если "Оно" полагается как "не-Я" неким первичным, самодеятельным и заранее предположенным субъектом, само отношение захватывает такое "Я" и постоянно воспроизводит. В самоопределении "Я" как абсолютного — "чистого" — субъекта сказывается более изначальное отношение, *порождающее* такого субъекта. Субъекты отношения вызываются в себя самим отношением.

Если так, то как же существует само это первичное отношение? Не порочный ли тут круг? Может ли слово — обращенность — быть началом (обращенность кого к кому?)? Может ли вообще отношение быть первичным?

Отношение первично — это значит оно таит в себе возможности открытия, допущения безотносительного изначального бытия, возможность бытийной



определенности, бытийного качественности, возможности быть субъектом (подлежащим). Как если бы сказуемое не просто сказывало бы нечто о подлежащем, но впервые осмысливало и переосмысливало его в качестве подлежащего. Разве мы не знаем, что произносимое нами слово изменяет нас?! Отношение первично, когда находящиеся в нем в нем же и находят себя в качестве себя (разумеется, не всякое отношение первично). Стало быть, если мы говорим о первичности всерьез философски, если мы говорим об онтологической первичности отношения, это предполагает, что в само понятие субстанции (самобытия) входит нечто такое, как отношение: само-нахождение, самоопределение, само-осмысление и возможность само-пере-осмысления в качестве субстанции, в качестве "самости" — иначе говоря: само-отношение, которое оказывается "самее" "самости". Дело не в том, что у бытия есть смысл, дело в том, что бытие "есть" бытие-в-смысле ("это есть, в том смысле, что..."). В первичном отношении все сущее обретает свой смысл сущего, именно сущего, а не — функций, атрибутов, абстракций, качеств, состояний чего-то другого. Словом, первичное отношение есть *начало* субстанциальности (безотносительности, — в этом и парадокс) сущего, само не будучи ни одной из субстанций, ни самой единственной субстанцией.

Скажем, скрытым основанием метафизики XVII века, — основанием, 286

•Основательность которого продумывалась затем в немецкой философии от Канта до Гуссерля, — была картезианская *cogitatio*. *Cogitatio* Дстанавливает первичное отношение, отнесение сущего к двум субстанциальным сферам. *Cogitatio* есть *dubitatio*, онтологическое (вовсе не психологическое) сомнение, устанавливающее и методически восстанавливающее субстанциальное отношение. *Cogitatio* — не деятельность некоего заранее данного субъекта с природным ему мышлением, а то, что само впервые *порождает* мышление и соответствующего ему субъекта. Сама мысль, сосредоточивающаяся в своем источнике, в субъекте сомнения, впервые обретает свою субстанциальность, субъектность, — определенность в качестве мысли. Находится (из-обретается) "место", куда можно отступить, чтобы распутаться с миром, отстраниться от него, отступить, как художник отступает перед картиной (лишь здесь, теперь и так, заметил М. Хай-деггер, мир впервые может быть представлен в качестве картины, получает смысл выражение "картина мира"). Методическим сомнением картезианский субъект выходит из вторичных отношений-связей, из повторных смещений теоретической картины мира с миром самим по себе, чтобы обрести себя в своей собственной субстанциальной отрешенности. Сосредоточиваясь в эту точку, отрешаясь от смешения с миром в *ego cogitans*, я впервые *нахожу себя*, обретаю мета-физическое Я, становлюсь самим собой (онтологическим субъектом) и *поэтому* впервые нахожу и мир *сам по себе*, вне наших вторичных, запутывающих нас в себе отношений. Мир — вне отношения ко мне как части мира, но в отношении ко мне как *ego cogitans*, в отношении *res cogitans* и *res extensa*. Такое отношение субстанциального, онтологического расхождения, различения, противопоставления и есть картезианский оборот первичного отношения, определяющий его как *отношение познания*. Метафизика Спинозы или Лейбница всегда уже предполагают этот картезианский "зрительный зал", но они захвачены "представлением". Присмотримся еще немного к этому мысленному зрелищу. Мир оказывается (оказывает себя) субстанциально (сам по себе) сущим только в этом странном отношении к тому, что не имеет к нему никакого отношения (какое может быть отношение между субстанциями?): к свернувшемуся в свою непротяженную точечность *ego cogitans*, которое — не вещь в мире, не существует в мире, существует только метафизически. Но субстанциальная противопоставленность *res cogitans* и *res extensa* держится

только силою противостоит, которое и задает регулятивную идею мышления и бытия.

Актом *cogito* я обретаю себя мета-физически. Это значит, во-первых: все "физическое" во мне относится к *res extensa* и становится предметом возможного объективного представления, возможных научных дисциплин: физиологии, психологии, социологии, лингвистики, гносеологии, методологии и тд.

287

Во-вторых: "Я" впервые открываю свою несводимость к этому научному знанию о человеческом, а также и к собственным натуральным качествам и функциям: к своей физиологии, психологии, социальной жизни. Присутствие этой абсолютно отрешенной от мира (натурального, психического, социального) точки, — для которой, не забудем, и мир заранее открыт в своем абсолютно отрешенном — объективном — бытии или — глубже — в своей собственной самобытной необъективируемости, субъектности, в бытии, отвечающем на экспериментальные вопросы и столь же умалчивающем о себе (вещь в себе), — присутствие во мне этой точки есть одновременно:

и источник моего познавательного вопрошания, и глухая интуиция моего собственного умалчивания о себе, интуиция, внушающая романтическое чувство неисчерпаемого внутреннего мира, ноуменального бытия, возможно, тайными путями сносящегося с ноуменальной тайной самой бесконечности мира.

Так что *cogitatio* — это вовсе не просто установка научного познания и не плоская рационализация первичного отношения. Перед нами хорошо отработанная и философски продуманная форма именно первичного, онтологического отношения. Актом *cogito* я впервые обретаю себя в том, что, собственно, я емь как Я. Отсюда — знаменитая формула: *cogito ergo sum*. Она ведь значит, что, поскольку удастся *cogito*, постольку удастся и *sum*, постольку удастся и *ego*. А так — никакого *ego*, просто что-то там в мире. Иными словами, — и это будет, в-третьих, — лишь потому, что возможно *cogito*, возможно вообще *ego*, а стало быть, и вообще что бы то ни было *мое*. Отсюда странное, на первый взгляд, утверждение Декарта, что все мои чувства, страсти, переживания и ощущения — от простейших приятствий и неудобств до утонченнейших экстазов и страданий — суть модусы мышления. Просто потому, что они — м о и, а Я обретаюсь в *cogito*. Иначе мы имеем дело с физиологическими процессами, не больше.

Еще раз: *cogito* в формуле "мыслю-существую" — это не моя психическая способность, не одна из функций моей человеческой природы (как *animal rationale*), а своеобразное определение того самого изначального, первичного отношения, в котором впервые находят себя те "природы", что находятся в этом отношении, находят себя бытийно, во *всем своем существе*. В частности, находит себя и та самость, то "Я", которое вообще может иметь какие бы то ни было "способности", "функции" и пр. в качестве своих. Итак, —

а) если первослово "Я-Оно" может быть развернуто в картезианское отношение *res cogitans* и *res extensa*, то оно имеет основания претендовать на первичность, причем инобытийность "оно" по отношению к "Я" представляется даже онтологически весомей любого "Ты", всегда слишком психологически близкого;

б) в *sum*, которое обретается метафизической *cogitatio*, *ego* исполняется и выражается всем своим существом, субстанциально именно потому, что находится "перед лицом" абсолютно иного;

в) в *cogitatio* дело идет о самом бытии, познание осмыслено и задумано как спасение (ср. "Этику" Спинозы);

г) в *cogitatio* как первичном отношении происходит субстанциальный, метафизический, онтологический раскол, раздел первобытного "тоху-вабоху" на "меня" вне мира и "мир" вне меня; там, где этой пропасти нет, там нет ни мышления, ни меня, ни мира; "Оно" есть лишь название этой пропасти, и если "Ты" лишено подобной "Оно"-чуждо-сти, отношение "Я-Ты" не может быть первичным.

## II

К Декарту мы обратились не только затем, чтобы уяснить метафизическую основательность первослова "Я-Оно", оправдать претензию этого "слова" на первичность, но и с целью извлечь некий философски значимый урок. Первичное отношение — это отношений субстанций, бытия, — того, стало быть, что по определению первичнее всякого отношения. Значит, отношение может рассматриваться как первичное лишь в том случае, если оно необходимым образом входит в самоопределение бытия. Например, по такой простой логике: бытие не может не быть само-определенным, иначе оно не самобытно (бытие не может быть предикатом); поэтому сути, смыслу, самости бытия самого по себе необходимо присуще некое внутреннее отношение: "само себя" (само себя определяющее, само себе доверяющее, само себя причиняющее, само себя мыслящее); субстанциальная самость, себе тождественность всегда, стало быть, таит в себе двусубъектность, два "само". Выходит, что отношение, смысл которого раскрывается через отношение "самостей", а это последнее — в само-отнесенности (в само-отнесенной природе) всякой "самости", — выходит, говорю я, что отношение не только допускает онтологическую трактовку, но, более того, не может не предполагаться — и всегда предполагалось — любой последовательной онтологией. По сравнению с атрибутивными отношениями первичное обладает, несомненно, парадоксальными свойствами. Первичное отношение — это отношение субстанций (например, на картезианский манер, хотя это всего лишь пример). Субстанций, — т.е. того, что по сути своей никаких связей, отношений друг к другу иметь не может. Это отношение через ничто. Отношение, со-от-носящее путем абсолютного раз-несения, раз-личения. Как всякое первичное отношение, и отношение "Я-Оно" далеко от какой бы то ни было естественности и очевидности. В описании же Бубера всякий след возможной первичности *п е р в о* слова "Я-Оно" простыл. Между тем, такое отношение вовсе не встречается на каждом шагу и не разумеется само собой в душевной расслабленности. Напротив, напротив! В описанном выше обороте первичного отно-

289

шения *речь* идет о предельном бодрствовании всего человеческого существа, требуемого, в частности, научно-теоретическим мышлением со всей его экспериментальной и математической изощренностью. Если о таком отношении и можно сказать — "естественное", ~ то только в том смысле, что в нем *впервые* разливается "естественный свет разума", т.е. многотрудная и сомнительная *cogitatio*, содержащая весь мир новоевропейской цивилизации и культуры. "Оно" — добротное, плотное, самобытное "Оно", в котором с гарантией не оставлено ни тени какого-нибудь "Я", — такое "Оно" не валяется под ногами и не бросается в глаза. В быту ведь мы с каждой вещью скорее уж на ты. А, скажем, в мифе — тоже что-то первичное — все вообще существует постольку, поскольку допускает обращение на ты. Превратить же вещи окружающего мира — многозначительный рисунок звезд, что-то шепчущие деревья, хитрую лису и брата-кролика, я уж не говорю о ближних и о самом себе — в "оно", суметь увидеть во всем только чуждое, неведомое "оно" не менее трудно, чем научиться

звездам "тыкать". Словом, открытие "оно-мира" (объективного) сродни прямому онтологическому откровению: столь же жертвенно и рискованно и никак не походит на мир, в который норвят ускользнуть для отдыха. Мир, в котором возможно познавательное отношение, сам не является результатом познания. Он открыт мне, воплощен, изобретен, воспринят'. "Оно" же утилитарно практического отношения — экспертиз, расчетов, проектов, — такое "оно" давно уже освоено и присвоено. Оно лишь скрывает хрупкой оболочкой то бесконечное, грозное, чуждое Оно, которое на заре эпохи открылось Паскалю, а нынче обступает нас со всех сторон во всей своей смертельной нешуточности.

"Природа знать не знает о былом, Ей чужды наши призрачные годы, И перед ней мы смутно сознаем Себя самих лишь грезой природы..'

(Ф.И. Тютчев). "Одни только люди, а кругом них — молчание — вот земля!" (Ф.М. Достоевский).

Словом, "Я-Оно" не психологическое и не обыденное, а глубоко онтологическое отношение, ноуменальное. И "Я" этого "естественного света" (источник? горизонт?) столь же ноуменально.

Если "Я-Оно" может быть первословом, если это отношение может быть первичным, то оно есть слово по существу и высказывается mit dem ganzen Wesen — "всем существом". Иначе — оно не первослово, иначе им не сказывается никакое Я, иначе оно не сказывает никакого отношения, стало быть, не о чем и говорить. Если Я первослова "Я-

' Ср. фрагмент "Вот вечный источник искусства", С. 298-299. Трактат М. Бубера цитируется по сб. "Квинтэссенция". М. 1992, С. 294-370.

290

Оно" "никогда не может быть сказано всем существом", — оно не первослово, оно второе слово, третье.., вообще, одно из многих слов, слов, слов...

По Буберу и выходит, что оно есть знак вырождения первичной энергии, знак безразличия, в котором нет ни Я, ни Оно. Это смешение безразличного "оно" (предметов овладения, использования, претерпеваемых страданий и уловленных радостей) с метафизическим Оно первичного отношения Я-Оно и, соответственно, смешение ноуменального Я (которое — как ноуменальное — не может не быть, не может не сказываться всем существом) с психологическим "я" одинокого самомнения и слепой корысти, — это исходное, безотчетное смешение мешает и Буберу, и нам осознать и продумать также и первичный характер Я-Ты отношения. Совершенно непонятно, как такое "оно" может стать куколкой для бабочки Ты (с. 304). Но оставим "Я-Оно". Смею утверждать, однако, что лишь после того, как мы прикинули на глазок, что означало бы для "Я-Оно" быть действительно первичным — онтологическим — отношением, — лишь теперь мы в состоянии обдумать и то, что кроется в предполагаемой первичности "Я-Ты" отношения.

III

По Буберу, "Я-Ты" и есть собственно первичное отношение, единственное первослово, которое следует предположить в начале. "В начале было слово". Это странное первослово; — Я-Ты. Это перво-отношение. Первоотношение есть отношение общения. В начале есть (было, будет) общение. Все прочее подначально этому началу. Все прочее — модусы, метаморфозы, отложения, "лишенное-™", забвения этого первоначала, градусы охлаждения первичной энергии общения.

Я-Ты первично. Я-Оно (тем более, просто Оно — единое, бытие, небытие) результат затмения первичного отношения. Приключения и заблуждения

распавшихся, потерявших друг друга, а, стало быть, и самих себя первичных Я и Ты.

Первично отношение. Первичное отношение есть общение. Общение онтологически первично. Не всякое, разумеется, общение первично, но первичное имеет характер общения. В начале бытия (и мысли) лежит общение. Бытие, сущее до и вне всякого отношения, тем не менее обретается в нем. Мышление в нем впервые становится мышлением, мышлением, отвечающим самой идее мышления. Бытие как бытие и мышление как мышление обретают себя в первослове Я-Ты.

Сами Я и Ты обретаются в этом начале, они не могут ему предшествовать, не могут из него и следовать: они им предполагаются. Только потому Я первослова "Я-Ты" говорится всем своим существом, что оно обращено — опять же всем своим существом — к Ты, внемлющему и отвечающему соответственно: всем своим существом. Ни для Я,

291

ни для Ты изначального общения общение это, обращенное внимание, внемлющее обращение, не может быть *одним из* отношений. В общении обретается ими все их существо. Слово "Я-Ты" первично, когда одаряет всем существом, бытием Я и бытием Ты, что значит: бытием самим по себе, безотносительно. Не Я и Ты обретают свое бытие, а бытие обретает себя, бытие есть бытие этого "первослова". Нечто есть в смысле внемлющего обращения всем существом.

Лишь обращаясь к Ты во всем его Ты-бытии, я обращаюсь в Я, обретаю свое собственное бытие, возникаю, оказываюсь не присущим (космосу, социуму, телу), а само-сущим. Лишь поскольку возможно и осуществимо слушающее, слышащее, отвечающее, вызывающее, обращенное в слух и зов само-существо, — возможны и послушание или бунт, перечение, прекословие или повиновение. Есть кому. И есть к кому. Я возникаю, обретаю себя, когда ко мне обращаются как к Я-бытию, когда хотят обрести меня во всей моей онтологической значимости и даже неустранимости: "Адам, где ты? — Вот я, Господи!"... "И сказал Господь Бог вот Адам стал, как один из Нас..." (Быт. 3,22).

Не забудем, даже в этом примере (для Бубера, разумеется, бого-чело-веческое общение совсем не пример, а исходная, центральная и содержательная интуиция) первично слово, т.е. в каком-то смысле и Бог впервые обретает здесь свое бытие (богословские оговорки и уточнения оставим на потом). В обращении к человеку Слово, творящее мир, обращается в Слово, "творящее" — в смысле — открывающее самого Творца (Отец, Сын-Слово).

Таковы рискованные следствия нашего исходного предположения. Речь не идет об общительности, коммуникативности, искренности, интимности как богоугодных качествах человеческой человечности. Если о первичности первослова говорится всерьез, перед нами вполне "отвлеченная" метафизическая, мета-психическая, металингвистическая, — онтологическая, — а то и вовсе логическая проблема. Вся классическая онтология вызывается на суд, но мы на этом суде не только истцы, но и ответчики. За онтологический тезис надо отвечать по большому философскому счету. А разных умонастроений нынче — как и всегда — пруд пруди.

В самом деле, не всякое же обращение годится: "Эй, ты!", "Ваше величество!", "Сашок, ты будешь пить чай?", "Пройдемте!", "Ты меня уважаешь?!" (чем не буберовское "всем существом ко всему существу"?), "Печаль моя полна тобой"... ..Обращение, в котором Я и Ты впервые обретаются всем своим существом, герменевтично. Оно не имеет другой темы, кроме самих Я и Ты в их бытии. Следует сказать еще точнее: оно не имеет Другой темы, кроме бытия самого по

себе. Бытие здесь не нечто общее, что я с тобой "разделяю" и, разделяя, нахожусь в общении. Бытие — это то, что "меня" с "тобой" бытийно же разделяет, различает, в чем я с тобою всем существом различаюсь, разобщаюсь. Обращаться всем су-

292

ществом можно только к другому всем существом, т.е. *всем существом другому*. Одно — всем существом и другое — всем существом. Никакого "существа" между. Ничего общего. Только само, исполняющее Я и Ты всем, т.е. безотносительным существом, бытием, — общение. Только общение, творящее существа, способные в нем находиться, может быть общением по существу, первичным.

Первичное общение онтологично. Оно не предполагает заранее какие бы то ни было "существа", а, напротив, впервые сообщает каждо-муего собственное самобытное существо. Собственное и вместе с тем все, всеобщее, общезначимое, — иначе ведь это не бытие, а мнимость: самомнение, а не само бытие. Такова еще одна странность, связанная с исходным утверждением: бытие — всеобщее, единое, всеохватывающее — возможно лишь как самость, особость, исключительная единственность.

IV

Как поблекли, однако, буберовские краски, его риторика и поэзия! Не правда ли, какое тупое топтание на месте, кружение мысли, вязнущей в словесных оборотах! Что это — герменевтические круги философствования или всего лишь круги на словесной воде? Судить не мне. Я льщу себя надеждой, что нащупываю путь в онтологическом обосновании буберовской темы. А она нуждается в таком обосновании и, как кажется, допускает его.

Дело ведь не в экзистенциально оправданном призыве сделать отношение "Я-Ты" первичным. Дело не в том, чтобы отношение к вещам, к миру поставить в контекст общения, личного отношения, уви-|; деть все в свете молитвы и жертвы. Дело, иначе говоря, не в том, ' | чтобы из гуманистических или религиозных соображений поста-<sup>Г</sup> вить отношение "Я-Ты" во главу угла. Мы вообще сможем найти сам феномен искомого отношения — в религии ли, в любви, в поэзии — лишь в том случае, если сможем понять его онтологический смысл. Утверждение первичности общения, говорю я, требует онтологического обоснования. Требуется показать, что само бытие, бытие как таковое способно быть не иначе, как в своеобразной личной усвоенности, анализ которой и должен впервые выяснить собственный смысл "Я-Ты" как первослова. Лишь после этого откроется возможность разобраться в путаной феноменологии "общения" и найти значимые феномены.

Постараемся же на время отвлечься от тех религиозных, поэтических, психологических предвосхищений, намеков и интуиции, в которые сразу же вовлекает читателя М. Бубер. Мы подходим к его ос-ново-предположению со стороны тех онтологических допущений, которых оно, по-видимому, требует. Рискну продолжить... Утверждение онтологической первичности общения означает, что само бытие, бытие как таковое способно быть не иначе, как в

293

энергии (в осуществлении) некоего внутреннего общения. Говоря на метафизическом языке, — Я и Ты первичного отношения "Я-Ты" суть имена — *место-имения* — субстанциального, т.е. само-бытного бытия. Утверждается, что только в такой двуместности, дву-субъектно-сти бытие вообще может *иметь место* в качестве бытия. Понятно так же и то, что всякое сущее, чем бы оно ни

было, оказывается место-имением бытия лишь в горизонте возможного Ты-обращения. Любое сущее может сказаться всем своим существом, т.е. субстанциально, бытийно, лишь обращаясь в некое сокровенное Я. Но и человек, будто бы всегда уже обладающий Я-бытием, на деле лишь направлен к этому бытию, открыт возможному сосредоточению во всем своем существе. А это в свою очередь возможно, когда он во "всем своем существе" запрашивается. Запрашивается не как самомнящая мнимость, подлежащая развеянию, снятию, а именно во всем своем существе. Это "существо" должно быть *некоторым* образом всем — и — совершенно определенным, единственным образом — своим. И все же; характеризует ли это некие заранее мерещущиеся "Я" и "Ты" или бытие само по себе? Ведь только усмотрев Я-бытие и Ты-бытие *в бытии самом по себе*, мы можем надеяться получить искомое обоснование.

Бытие, как неустанно напоминал М. Хайдеггер, бытие, которым есть все сущее, само сущим не является. Оно — добывается. Добытчиком бытия может быть только сущее, соответствующим образом устроенное, а именно, не при-сущее, не просто встроенное в существование, а настроенное на бытие самим бытием (на то, чтобы быть самим бытием). Такое сущее, такое "место" возможного присутствия самого бытия именуется человеком, — разумеется, не в его натуральной наличности, а в его онтологической возможности. Присущая этой возможности возможность добывания бытия определится как онтологическое основание мышления. Именно в этой взаимообращенности бытия и мышления, в их касательстве друг друга смысл традиционного метафизического тезиса о тождестве мышления и бытия. Правда, у Хайдеггера мы не найдем и следа "Я-Ты" отношения в сфере первичного. У него язык, речь скорее уж как-то разговаривают сами с собой, никаких говорящих "субъектов". Между тем очевидно, что бытие, добываемое, обретаемое именно как бытие само по себе, так сказать, бытие вообще, может обретаться и присутствовать, только добываясь добытчиком, только наполняя его собственным личностно заостренным бытием. Бытие сбывается о-собственно, как особое, как собственность особы. Живая особь не является собственницей жизни, напротив, она принадлежит роду, жизни, которая, как известно, всегда продолжается, что бы ни случилось с особями. Собственник же бытия — не особь рода, не часть "физического" мира, а метафизический индивид, монада, особа. Бытие сбывается и добывается в качестве самого бы-

294

тия особым бытием особы. Его всеобщность оборачивается ее един-| ственностью, добывание полноты бытия оказывается добыванием [ полноты *своего* бытия. Под двойным вопросом пребывает "мое" на-<sup>1</sup>строенное на бытие существование: со стороны идеи полноты (регулятивной идеи) и со стороны иной возможной особы, столь же исключительно единственной. Я и Ты суть друг для друга одновременно и онтологические горизонты, и исключаящие идеи, неустрашимые исключения. Монады внутренне сообщены друг другу, они <sup>1</sup> ставят друг друга под абсолютный вопрос и находят друг в друге воз-!можность спасительного ответа. Мера исключения определяет здесь ' меру нужды, привязанности. Крайность этой меры высшая, потому что речь идет даже не о жизни и смерти, а о бытии и небытии вообще. Смерть же значима только для уже сущего.

Я и Ты сообщены друг другу как идеи самого бытия, равномошные и непреходящие. Я и Ты сообщены друг другу в предельной онтологической насущности, и только так они сообщены друг другу "всем своим существом". Речь идет о самом бытии, которым Я обособляется в Я и которое присутствует

для него в другом, в Ты, являющимся полным собственником бытия. Ты — это само бытие. Иными словами, Я и Ты первичного отношения суть возможные "субъекты" бытия, самости бытия, онтологические особы. Дело идет о самом бытии, а не о разговорах, пусть и самых задушевных.

Первичны не Я и Ты. Само бытие исполнено энергии самообособления. В слове само-бытность, повторим, следует обратить сугубое внимание на странное отношение к самому себе (самодовлеющее, причина самого себя, самоопределяющее-ся), таящееся в этом "само". Бытие не может являться иначе как самостью в отношении к самости, как само собою сущее, как само-обособляющее-ся<sup>2</sup>. Парадокс в том, что бытие тем более присутствует само, чем более сущее обособляется в с в о е м бытии, в собственной — абсолютно исключительной — самости. Чем более оно (сущее) самообособляется, самососредоточивается в себе, в своей единственности, тем более выступает бытие само по себе. Каждое произведение искусства уникально, но именно в этих исключительностях присутствует *само искусство*. Философская система, отвечающая своей задаче, т.е. всеобщей разумности, разумности как таковой, тем самым оказывается исключительной, исключаяющей другие системы. Но этой-то претензией на всеобщность они и сообщены друг другу, и втянуты в общую Тяжбу разума с самим собой" (И. Кант). Здесь, в этой тяжбе настаивающие на себе учения обращаются в основательную философию, сомнение — в мысль, самоутверждение и самозабвенная предан-

<sup>2</sup> Парадокс такого рода известен со времен Аристотеля: бытие (общее) бытийствует только в "первых сущностях", единичностях. Греческое слово "усия", использованное Аристотелем для понятия "существо", в обиходе означало "имущество", "собственность".

295

ность (переданность тому, что мнится надежно сущим) в ответственное самостояние...

...Все может быть, поскольку может быть сосредоточено в самом себе, в своей исключительной самости, т.е. в перспективе возможного Я-бытия перед лицом Ты-бытия. Я и Ты как "субъекты" бытийного общения существуют его энергией, иначе говоря, никогда не наличны. Они существуют как горизонты, регулятивные идеи, метафизические нужды. Онтологическое общение осуществляет своей энергией те Я и Ты, которые могут в нем находиться, поэтому оно осуществляется как онтологическое же разобшение, разлучение, различение. Это значит, *во-первых*: никакое сообщество, сожительство, сотрудничество или коммуникация сами собой не содержат такого общения, о котором идет речь. Никакое соучастие, никакая сопричастность, со-посвященность не обеспечивают общения в первичном смысле. Онтологическое общение первично и абсолютно предшествует всем этим возможным формам общности. Почему так и что вообще это значит? Только потому, что в этом абсолютно разобщающем горизонте бытия впервые обретают себя те "субъекты", которые вообще могут затем сотрудничать, сожительствовать, соучаствовать, сострадать или отказаться от всего этого. Есть кому. Традиционная идеология единства, объединения, согласия, организации исходит из предпосылки наличия индивидуальных (стало быть, своекорыстных) субъектов, которым следует-де преодолеть свой эгоистический индивидуализм и принять участие в общечеловеческом деле. Но именно наличие таких индивидов и оспаривается рассматриваемой онтологией. "Корыстный" индивид озабочен вовсе не собой "во всем своем существе", а чем-то частным, счастьем. Между тем, именно личностная индивидуация, обращающее каждого в себя различение и есть общечеловеческое дело, исполнение, добывание человеческого бытия.



Это значит, *во-вторых*: только в горизонте онтологического разобщения вообще возможна сущностная нужда в другом, нужда, испытываемая всем существом. Бытие во всей своей неисследимой бесконечности, сверхличности и сокровенности явлено мне как бытие другого, оно наполняет тайной и бездонностью личности. И лишь перед лицом возможного Ты-бытия (надо ли повторять, что Ты-бытие это не "ты" наших личных отношений, пусть сколь угодно "понимающих"?) и я обретаю собственное возможное Я-бытие, обретаю возможность лица, собственного имени, собственной судьбы, собственной вечности.

Ты, другой, к которому я могу обратиться, лишь сам обратившись в себя, которому я могу внимать, лишь обратившись всем своим существом в это внимание (поскольку речь здесь и идет о *всем существе*), — этот другой есть всем существом другой, гораздо более другой, чем другое природы, мира, "протяженной субстанции", чем "Оно".

Вспомним: в ноуменальной глубине объективного "оно" также светит-296 ся некое Ты, некая умалчивающая о себе и замалчивающая себя "вещь в себе", — мир, отстраняющий от себя мир познавательных отношений, что-то молча возражающий нашим знаниям (именно *знаниям*, а не ошибкам), оспаривающий сам трансцендентальный субъект, вызывающий, пробуждающий в нем иное его (см. далее, раздел VII).

## V

Ни "Я", ни "Ты" не натуральные свойства сущего, называемого человеком, напротив, — это следы его ненатуральных возможностей, намеки, подсказки. Мы не найдем "себя" ни в теле, ни в душе, ни в общении, ни в обществе, ни в одиночестве. Только потому, что все это вторично, все это возможно, лишь поскольку возможно первичное отношение "Я-Ты". В "себя" не так-то легко прийти из того обморока, в котором мы проводим свое существование. Ведь в обмороке или во сне мы не замечаем собственного отсутствия, поскольку отсутствует тот самый, кто мог бы это заметить, открыть отсутствие. Если от первого взгляда матери до последней надписи на ленте погребального венка мы всегда удостоверены в своем присутствии, в наличии того, к кому все это обращено, — как нам заметить зияние нашего отсутствия? Или как различить — среди метрик, удостоверений личности, историй болезни, аттестатов зрелости, гражданских прав, социальных ролей, дружеских встреч, романов, семейных согласий и неурядиц, молящего отчаяния, самоотвращения, самодовольства, самозащиты и самоотверженности, — как, спрашиваю я, различить, что здесь "само", а что не "само"? Главное, — где и как обретается тот, кто может заметить или проглядеть, различить или смешать, осознать, забыть, забытья?.. Ведь нет и никакого заранее данного Ты, способного своим обращением ко мне пробудить меня в мое собственное Я. Ты и Я первичного общения взаимны. Что же способно заронить в нас подозрение в нашем отсутствии? Ничто иное, кроме самого отсутствия.

Первичное Ты — это *первичность моего ничто*, моя первичная, собственнойшая собственность. Мое ничто всегда уже обращено ко мне, вызывает ко мне, приводит меня в себя, в сознание, в самосознание. Ты

— это Я, всем существом поставленный под вопрос. Я — это мой ответ всем собой: чувством, стремящимся к воплощению, мыслью, стремящейся к бытию, воображением, стремящимся во-образить невообразимую реальность, словом, которым удалось бы сказатья. Я

— это мой ответ всем собой, ответ, остающийся под неумолчным вопросом.

Толстовские ходики: "Кто ты? Что ты?" Ты — тот, кто спрашивает — обращается

во мне ко мне самому, ко мне одному, к моей одинокой единственности, к тому Я, которое всего лишь я, которым я отсутствую, которое *есть* мое отсутствие и которое призывается к ответу, ответом же может быть только все мое бытие, только мое все бытие.

В первичном общении речь идет о бытии, речь идет самим бытием.

297

Ты-бытие — это неустранимая вопросительность, сомнительность, ненастоящность моего бытия, его откровенная мнимость. Ты есть опровержение, ниспровержение моего бытия, всего существа, которым я есмь и которое есть будто бы нечто реальное, именуемое "я". Ты — это моя смерть, мое небытие, та самая бездна, из глубины которой взывая, я впервые обретаю себя. Но не из бездны ли собственного небытия взываешь и ты ко мне, когда взываешь (... И даже Ты, Тот Самый — ко мне: "Адам, где ты?.." "Я буду спрашивать тебя, и ты [Иов] объясняй мне..." Что Он здесь просит Ему объяснить? Да ведь Его же самого! Перед Иовом Он как бы доказывает Себе Самому Самого Себя...).

Ты первичного общения изначально обращено ко мне, взывает ко мне молчанием бездны, — молчанием, которое невозможно расслышать в бесконечных разговорах с бесконечными "ты" в столь хорошо устроенном божественном мире, куда, казалось бы, остается всего лишь аккуратно встретиться, — и он тебя повезет. Может быть, и впрямь дело только в хорошем поведении, чтобы повезло? Но в молитве или любовном шепоте, под лучами прожекторов, в славе и успехе — я всегда уже оповещен этим вещим молчанием, приглашен, призван. Я есмь извещенность о небытии. Я есмь тот, кто взывает из бездны небытия, что бездонней смерти. Первое лицо, подразумеваемое в словах: "Из бездны воззвал к Тебе..." — есть первое лицо первичного отношения. Не я взываю, а — Я *есмь* это взывание. Не только молитва и жертва, но все, что человек делает от первого лица, как он творит мир своего первого лица, как он его сочиняет, оправдывает, обдумывает, утверждает, переосмысливает, как он отчаивается в нем, отвергает и прокликает, — все это есть лишь членораздельное раскрытие первичного зова из бездны: обращение, ответ и вопрос, сомнение и оправдание.

Бытие, понятое таким образом, а именно, как бытие-от-первого-лица, всегда зов, обращение, сообщение, внимание. Оно есть орган речи и потому оно же и орган слуха. Обучение речи есть ведь одновременно и обучение слушанию, вниманию, пониманию. Я-взывающее есть одновременно Я, обращенное в слух, во внимание. Я первого лица — взывающе-внемлющее: не из обстоятельств жизни, а из бездны, не ближнему, а абсолютно другому, потому что только ответ абсолютно другого может сообщить бытие моему небытию. Ты-отвечающее (членораздельность молчания: ответ, возражение, оспаривание) в том же слове, которым сказывается Я (что может быть ближе человеку, чем слово, и что более чуждо ему — наполненное тысячелетиями, миллионами говоривших и Бог его знает, чем еще?). В м о е м слове содержится уже возможность ответа, возможность твоего смысла. Сказавшись, Я оказывается восприимчивым к слову другого, к своему слову как слову другого. Но и быть восприимчивым, внимательным вовсе не означает быть пассивно информируемым. Никто ведь не скажет о магнитофоне, что он внимателен. Способность услышать —

298

это способность *переосмыслить знакомое*. Ответ не вкладывает мысль в слово, а готовит возможное переосмысление. Так плотью слова воплощаются Я и Ты, не совпадающие со словом, таящиеся в смысле, в лице, в бытии. По мере того, как оно — слово — втягивает их внутрь себя они выступают из него, уходят в свое осмысленное молчание.

Уж не выходит ли так, что вся тайна первослова "Я-Ты" содержится в черточке между "Я" и "Ты", в этом промежутке, в пустоте, в ничто? Или же мы наткнулись на нечто третье, инобытное? Ведь черточка — это и есть слово, само слово: пустая возможность и самобытней-шая жизнь. Слово, конечно, предполагает, что его кто-то сказывает оно в серединке, оно — средство, среда общения, им пользуются и так далее. Но оно и пред-полагает говорящих, пред-определяет их смысловой, духовный мир. Мир этот выражается в слове в той мере, в какой извлекается из слова. "Вера, — говорит апостол, — от слышания" (Рим. 10, 17), понимается, не от слышания звука, пусть и громоподобного. Слово, стало быть, как-то всегда уже есть. Оно есть та стихия, та реальность, в которой и которой порождаются говорящие и понимающие. Оно не вырастает из природы, но и существ, способных его породить, нам не выудить из природы. Тут нам не помогут бездны времени, в котором "потихоньку", "постепенно", могло бы ни с того, ни с сего сложиться слово. Время — бесконечно, оно всегда уже прошло. Перекладывать на его плечи ответственность понимания — один из многочисленных способов скрыть свое непонимание. В начале было слово. Слово было в начале. Оно всегда уже было, есть и будет. С этим парадоксом и приходится иметь дело.

Но в контексте буберовской проповеди мне важно подчеркнуть другое: слово, которое *исчезло* в черточке первослова "Я-Ты". А оно-то и есть сам-третий, то "и", которое осталось на трубе, когда "А" упало, а "Б" пропало. У Бубера первослово "Я-Ты" странным образом бессловесно, молчаливо. Первичная молчаливая обращенность предшествует, обуславливает само явление слова и превосходит его. Не слово к слову, а глаза в глаза (как в примере с кошкой). Но возможно ли столь смыслонасыщенное молчаливое общение вне смысловой стихии слова? Не *обусловлена* ли словом сама возможность Я-бытия и Ты-бытия во всей их уходящей в молчание личностной тайне? Я и Ты могут встретиться умным взором только потому, что всегда уже есть место их возможной встречи: — слово.

Если так взглянуть на первослово "Я-Ты", то вроде бы можно утверждать следующее: а) Я-бытие и Ты-бытие взаимообусловлены; Ты-бытие есть условие бытия Я, оно есть мое Ты; б) в слове Я-бытие не просто выражается, а обретает себя, обращается в себя под вопросом со стороны — со *стороны* абсолютно постороннего и все же интимно своего Ты; в) поскольку в первослове "речь идет" не об околичностях жизни, а о самом бытии, взаимообусловленность Я-бытия

299

и Ты-бытия следует понимать не в смысле жизненных связей (социальных, любовных, дружеских и пр.), а сугубо в онтологическом смысле: Я-бытие и Ты-бытие суть бытия-вопросы, вопросительные (пусть даже сомнительные) бытия, они — суть как-бы-бытия, накрепко связанные этой взаимной вопросительностью: друг для друга (сами для себя) они воплощают вызывающий вопрос самого бытия, они сообщены друг другу общим вопросом о бытии, общим вопросом бытия к ним; г) Я-бытие и Ты-бытие суть энергии слова, энергия слова, слово в своем собственном бытии, слово развернутое, раскрытое, исполненное как первослово, как воплощение первичного общения и первичного молчания, — слово, всей своей смысловой энергией сообщающее и всем своим смысловым молчанием разобщающее, предельно артикулированное энергией оказывания и насквозь интонируемое энергией первичного молчания...

Я хочу сказать, что онтологический анализ "Я-Ты" отношения приводит к онтологическому анализу *слова как начала*.

Первичное отношение "Я-Ты" впервые обособляет меня в "меня", в возможный *subjectum* всего "моего", в том числе и моего тела, моих чувств и бесчувствий, моей судьбы, моих безрассудств, моего мира и моей бездомности, моих состояний и моей несостоятельности. Нет этого вызывающе-отвечающего Я, нет и *моего* тела, оно как бы ничье, беспризорное. Все мнимо мое — ничье. Все ничье, — например, некая истина вообще — мнимо. Так называемая объективная истина есть истина *ego cogitans*, *его личная* истина.

Наделяя "меня" первым лицом, первичное отношение, — в котором я отвечаю "тебе" всем своим существом, всем, что имею, — все мое впервые мне вменяет, делает собственно моим: моим имуществом, моей "усией". Только такое первичное вменение и открывает меня, неделимого субъекта моей жизни, которая так только впервые становится моей. Я обретаю свое *имение*, собственное *имя*, которым я нарекаюсь и обрекаюсь на собственную судьбу. Греческая трагедия показывает, как человек обретает себя, *вменяя себе* вроде бы чуждый ему, слепой, безличный рок. Он обретает себя, признавая рок с в о н м, беря на себя ответственность за него на божественном суде, становясь соплеменником на пиру богов. Христианин обретает себя, молитвенно-исповедальной жертвой обращая себя в ничто божественного творения. Человек просвещения (самостоятельный) обретает себя, превращая хаос жизни в связанное слово биографии... Я говорю не о прошлом, а о настоящем, г

Жизнь, вмененная мне, обращается в нечто неделимое, нечто единственное в вечности, носящее мое собственное, личное имя. Вменяемость — не в психологическом или социологическом, а в этом экзистенциально-онтологическом смысле, в первичном смысле —

300

есть, стало быть, условие возможности меня вообще, условие Я-бытия в единственном — навсегда и повсюду — числе. Вменяемость, иначе сказать, ответственность, способность отвечать, даже просто — способность говорить: взывать, молчать, оправдываться, уклоняться от ответа, утверждать, отрицать, судить, осмысливать и безумствовать, — все это коренится в первичной ответственности Я-бытия. Не "я" могу отвечать или не отвечать, а Я есмь ответ. Отвечать же значит быть Ты перед лицом спрашивающего, быть *вторым* лицом самого себя, которое, собственно, и обращает отвлеченную индивидуальность в лицо первое и единственное: привлеченное к ответу.

Я обличаюсь как Ты перед неким всевидящим взором. Способность всевидения означает лишь, что этот взор обладает проникновенностью моего само-сознания. Если Бог не в средоточии меня, он, может, и всевидящ, но нет меня, чтобы Ему меня заметить, ибо Я и есмь всегда уже Им замеченность. Если в средоточии меня не Бог, а, скажем, то, что люди зовут совестью, то "я" как-нибудь да справлюсь с этим моим, слишком моим существом. "Я" могу быть обличен в Я только Тем, кто, с одной стороны, *totaliter aliter* (целиком и полностью другой), чем Я, а с другой стороны, всецело мое само-сознание.

VII

Как же звучит все сказанное на суде с традиционной метафизикой, с Оно-онтологией, как мы ее поначалу представили? Должны ли мы отодвинуть ее в тень, вынести за скобки онтологии "Я-Ты" отношения как некое недо-разумение или же она поддается, говоря модным словом, деструкции, т.е. такой разборке; которая могла бы обнаружить в монолите метафизических систем, в самом их *начале* сокровенное первослово "Я-Ты"?

Возьмем онтологию, в которой мы видели продуманное основание "Я-Оно" отношения. Расслышим ли мы здесь некое более изначальное рас-суждение между Я и Ты?

"Я", было сказано, обращаюсь в Я, обличаясь как отвечающее Ты перед лицом со стороны некоего totaliter aliter Я. А как же ego cogitans? Для кого оно — Ты? Кое-какие намеки на это я уже делал. Как бы отвечая на вопрос мира: "А ты кто такой, что судишь обо мне? На каком основании ты берешься судить обо мне?"

*мыслящий тростник* отвечает: "sum cogitans, quia res extensa es" (я есмь мыслящий, поскольку ты — вещь протяженная). Если только допустить такой диалог, мы тут же услышим его драматическое продолжение в диалоге между этим тростником и несоразмерной ему Вселенной, явственно звучащим во фрагментах Паскаля, И вся новоевропейская философия откроется как продолжение этого диалога акт за актом.

В метафизике Нового времени сказалась высшая философская восприимчивость, способность слышать речь безмолвного Оно, беско-

301

нечного мира, и требовать новых и новых ответов от ego cogitans. Разве у Канта не слышен неявный диалог между вещью в себе и трансцендентальным субъектом, развертывающийся в слове, каковым является вся конструкция "чистого разума"? Разве в диалектике Гегеля не различим уже явственно диалог Духа и духа? Классическому ego, которое ведь одно, постоянно приходится отвечать кому-то, обращающемуся к нему на ты. Не уйдет от суда, от необходимости отвечать за себя (в качестве Ты), за свою идею бытия — и Я всезнающего и будто бы уже на все вопросы ответившего Духа. Непочтительные субъекты заговорят с ним на ты и потребуют ответ за все "снятое" у самого Егора Федоровича Гегеля.

Дух же, настолько абсолютный, что уже не может быть Ты, не может быть и Я, субъектом, духом. Он не может быть всерьез "для себя", уходит от ответа "в себя". Не перед кем отвечать. Это безответный, безответственный, неменяемый дух метафизической мистики, будь то "вакхический восторг" Гегеля или самодовольная неприступность неоплатонического Единого. Гегелевская, — как и всякая другая, — философия сохраняет и подтверждает свою общезначимость, только если остается философией вмняемой, подсудной, ответственной. Что и значит попросту — философской, фило-софской. Ведь мысль фило-софская тем-то и отличается от метафизической ("софской" или, как говорили Гегель и Гуссерль, "научной"), что, открывая в основании мысли и бытия их тождество, она — философия — всегда оставалась достаточно внимательной и к мысли, и к бытию, чтобы расслышать их—и мысли, и самого бытия — вопросы к этой идее их тождества.

Здесь важно иметь в виду две стороны дела: (1) только мысль, "касающаяся" (Аристотель) бытия, допускает его — бытия — *вразумительный* вопрос к мысли; (2) только мысль, допускающая себя в целом под вопрос — "ум, мыслящий самого себя" (Аристотель) — способна коснуться бытия, т.е. дать ему собственное слово. Только разум допускает вразумительное "возражение" самого бытия на ту идею бытия, которую разум основательно (это, собственно, и значит разумно) составил себе о бытии...

Гегелевская философия — один из наиболее, может быть, ярких примеров монистической онтологии — оказывается весьма глубокой философией, только будучи поставленной под вопрос в целом. Под вопросом настырного "конечного духа" она оказывается не самоизложением абсолюта, а его логично изложенным пред-положением. Бытие идеи окажется лишь идеей о бытии, лишь развернутым вопросом к бытию и, соответственно, его ответом ровно на *такой*, на *этом*

вопрос: если бытие есть бытие познаваемое, если мышление есть мышление познающее... Всякое систематическое философское изложение есть речь в условном наклонении. Собственно философский смысл этой речи открывается, когда она обращается к условиям

302

своей безусловности, когда она возвращается к своим началам и прочитывается — вся в целом — как вопрос о них.

Философия вменит Гегелю *его* философию в качестве философии, если спросит о его изначальных предпосылках (следуя его же собственному требованию), об идее его идеи, об идее его мышления (научность), — т.е. о предопределенности самого гегелевского способа ставить вопросы и считать нечто ответом. Иными словами, мы спрашиваем об определенности философского Я Гегеля. Мы ставим его перед лицом самого бытия и тем самым как бы даем ему — бытию — его собственное слово. Идея превращается в слово между мыслью и бытием. Познающее отношение уступает место отношению понимающему.

Мы вновь приходим к своеобразной онтологии слова. Мы начинаем понимать, что "логия" в слове "онтология" имеет иной смысл, чем в словах "зоология", "социология" и т.п. Философская онтология — это не учение, тем более не наука о бытии. Это некое *стремление*, дружелюбное расположение мыслящей речи к бытию, создающее условия, в которых бытие может сказаться само, как бы в ответ на наши идеи о нем. "Логия" онтологии соответствует "филии" философского *мътте-ют-уморасположение, отвечающее расположению бытия куму*.

Платон называл мышление "неслышной беседой, которую душа ведет сама с собой о том, что она имеет в виду". Когда в "Софисте" он называет философию "некой гигантомахией о бытии", — перед нами картина той же беседы, развернувшейся вовсю. И гегелевский объективный дух, лейбницевская монада, единое неоплатоников или аристотелевский ум суть лишь персонажи этой гигантомахии. Все эти и прочие метафизические умы отвечают бытию, равно как и бытие отвечает каждому из них в их собственном духе. Но только в их неслышной беседе или драматической гигантомахии сбываются их умные личности. А только ум, изощренный личным вниманием к другому, способен внять кое-что от самого бытия. Способен кое-что понять, отвечая своей первичной озадаченности.

303

Время написания и место публикации

*"Дело философии"* — 1995 г. "Архэ". Ежегодник культурологического семинара.

Вып. 2. М., РГГУ. 1996. С. 57-122. *"Эпический исход"* — 1976 г. Mathesis. Из истории античной науки и философии. М., "Наука". С. 5-47.

*"Открытие сознания"* — на основе доклада, прочитанного на Всесоюзной школе по проблемам сознания. Тбилиси, 1982 г. Публикация: Человек и культура.

Индивидуальность в истории культуры. М., "Наука". 1990.

*"Афины и Иерусалим"* — На основе доклада, прочитанного на конференции "Випперовские чтения" в гос. Музее изобразительных искусств им. Пушкина,

1992 г. Публикация: Диалог культур. Материалы научной конференции "Випперовские чтения-1992". Вып. XXV. М, ГМИИП-ИВГИ-РГГУ. 1994. С. 19-

38.

*"Новация Коперника и коперниканская революция"* — 1989 г. Публикация: Ч. I.

"Как возможна научная революция?" — в сб. Традиции и революции в истории науки. М., "Наука". 1991. С. 83-104. Ч. II. "Новация Коперника и коперниканская

революция" — в сб. История науки в контексте культуры. М., ИФАЕ. 1991. С. 23-

48. *"София и черт"* — Вопросы философии. 1990. № 1. С. 51-69. *"О втором измерении мышления. Л. Шестов и философия"* — На основе доклада,

прочитанного на международной конференции, посвященной творчеству Л. Шестова. Париж 1993 г. Опубликовано на французском языке в 1996 г. в

материалах конференции. *"На полях «Я и Ты»"* — Публикация: Философия: в поисках онтологии. Ежегодник самарской гуманитарной Академии. Выпуск первый. Самара, 1994. С. 49-74.

Русское феноменологическое общество Москва, Zubовский бульвар, 17

Тел.2471757

Подписано в печать 12.10.96. Формат 60x90/16. Печать офсетная. Тираж 3000 экз.

Заказ № 4036

Типография "Отечество" ПХУ МВД России, 107143, Москва, Открытое шоссе, 18.