

Мышление и мир: начала фундаментальной философской онтологии в античности

Мурзин Н.Н., Институт философии РАН
shywriter@yandex.ru

Аннотация: Вопрос о связи мышления и мира вернулся в фокус современной философии благодаря Мартину Хайдеггеру и его проекту фундаментальной онтологии. Однако поворот, осуществленный Хайдеггером, сам оказался бы невозможен без огромной подготовительной работы, начиная от Декарта, заново открывшего возможность интеллектуальной процедуры постановки мира под сомнение, через Канта, определившего мир как одну из идей чистого разума, вплоть до Гуссерля, феноменологически исследовавшего способы данности мира сознанию. После Хайдеггера «вопрос о мире» как о первичной и непосредственной площадке мышления, дающий основание для новых подходов к «метафизике мира», развивался и в западной постмодернистской философии (Ж. Делез), и в работах отечественных оригинальных мыслителей (В. В. Бибихин). Мир не только граничное понятие, но и идеальный мост, посредник между феноменальным и ноуменальным, обнаруживаемый, однако, не внутри устройства человека, как *glandula penialis* Декарта, а в языке и вынесенном в него процессе мышления. Мышление, начинаясь, обнаруживает себя в мире, а мир как таковой, в отличие от частных существований, объектов и предметов, обнаруживается только мышлением и в мышлении.

Ключевые слова: мышление, мир, страты, Я, Другой, метафизика, онтология, общение, истина

§1. Взаимосоотнесенность мышления и мира как событие философии

Что такое мир? Мы называем этим словом то объемлющее, что включает в себе все известные нам частные существования. Мир, таким образом, есть следствие познания, но не его предмет. Мы начинаем нашу жизнь всегда с какого-нибудь отдельного, маленького «мира», или даже «мирка» – это наш дом, семья, друзья, знакомые, связи; это наша улица, наш город, наша страна, наш язык. Это, в конце концов, та трудноуловимая определенность мышления и поведения, которая часто получает прозвание «ментальности» и заставляет нас говорить, что некие А и Б принадлежат *совершенно различным мирам* – имеются в виду социальные и жизненные обстоятельства, в которых они сформировались, среда, которая естественно воспринимается ими как область их «самоидентификации». Можно обитать в этих самых «различных мирах», как будто бы не пересекаясь – или пересекаясь в заранее положенных логикой их разнесения и соотношения стратах.

Но человек способен выглянуть за пределы «своего» мира – и когда это происходит, *где* он оказывается, *что* вдруг ему открывается? Перед ним предстает мир – сам мир, мир как таковой. Выясняется, что все частности отдельной человеческой

жизни уже имели в виду его, работали на приближение мира к человеку, и человека – к миру; всякий свой маленький мир человек всегда уже строит именно как мир, и относится к нему как к миру. Вспышка индивидуального сознания высвечивает мир как *все то, что не Я*, и с чем надо устанавливать какие-то отношения. Я работает над тем, чтобы иметь четкую позицию, взгляд на этот самый мир, называемый «мировоззрение», который поможет ему не только понимать мир, но и понимать свое место в нем. Мир в этом смысле такое не-Я, которое невозможно рассматривать отчужденно от Я, которое есть постоянный фон размышлений Я о себе самом. За пределами индивидуальности все – мир, и все, что есть, делится ровно на эти две неравные части; индивидуальность и мир первейшие и естественнейшие данные сознания, наподобие Кантовых априорных форм созерцания, причем Кант ставит их даже выше в своей интеллектуальной иерархии – «Я» и «мир» у него идеи чистого разума; есть и третья идея, «Бог», к которой мы сейчас обращаться не будем.

Другой – другой человек, другое сознание – приходит из мира и изначально воспринимается как часть мира, а не столько как подобное тебе самому. Тогда он чужд и опасен, и с ним, согласно Сартру, надо воевать – или признать его и присоединиться к нему и миру, экстериоризироваться. Но случается, что Я распознает в Другом именно другое Я; тогда их встреча будет встречей двух индивидуальных миров. Это классическая модель дружбы-соперничества, известная уже в античности. Она противостоит архаической модели, описанной выше, когда Я или в ужасе заслоняется от мира, или, стремясь преодолеть давящее отчуждение, хочет сделать его своим через присоединение к населяющим его другим – составить с ними общину, племя, народ. Логика архаического сознания проста – поскольку «люди» и «мир» суть одно, объединившись с «людьми», я получу доступ к миру. Архаическое сознание воскресает в крайних формах экзистенциализма, прагматизма, индивидуализма. Сегодня его элементы перемешались с элементами другого Я, правда, позднейшего изготовления – сильного Я модели Нового времени, романтического Я безудержного познания, утверждающего свое принципиальное одиночество перед лицом Вселенной. Отсюда упоение образом какого-то *человека вообще*, Человека, который пашет и сеет, познает и создает, мыслит и страдает, представление о нем как о субъекте мировой истории, упоминающемся всегда в единственном числе. Мир – его арена, полигон для испытания его сил, его игрушка, фон и материал его свершений. Мир – кров над его головой, ложе для его отдохновения, место, где он воплощает свои мечты, находит истину и смысл жизни. Проблема в том, что такого Человека нельзя вообразить иначе как *одного*, и никто из реально существующих людей не является им по определению; более того, составить своими частными фигурами его исполинскую Фигуру, как мечталось Гоббсу, они в состоянии только через посредника – некое эмпирическое, как и они сами, Я, которое будет признано образом и подобием единого великого человека, в беспрекословном подчинении которому, растворившись в его личности и отождествив свои цели и стремления с его целями и стремлениями, они только и будут способны приблизиться к осуществлению химеры Все-Человека. Так на сцене появляется макиавеллиевский *princeps*, господин, правящий железной рукой, помазанник божий и наместник проповеданного христианством мессии и владыки, обладающий абсолютной властью, проще говоря, тиран.

~

Тайна мира в том, что он призывает Я – именно Я, а не группу, организацию, народ. Хотя на пути к нему Я может объединиться с другими, думая, что мир ведь велик, и раз так, то сообща будет легче им овладеть. Оно добивается гарантированного подчинения от своих компаньонов, но каждый из них способен выбирать – стать средством, орудием Другого или продолжать грезить о себе, как о едином избранном субъекте мирового владычества. Такое сотрудничество всегда будет соглашением хищников, до поры выжидающих, чтобы затем, когда цель будет достигнута, вцепиться друг другу в глотки.

Мир зовет Я не потому, что Я ему под стать, а потому, что он на самом деле под стать Я. Он ровно размера Я – вот почему он для всякого Я огромный соблазн. Мир есть образ, которым Я в мире бытийствует. Я всегда строит вокруг себя и для себя мир, и обустроивает мир по образу и подобию мира, который ищет.

Каждый, в конце концов, находит свой мир – и живет в нем как в *мире*. «Мой мир», говорим мы, объясняя, где именно мы на самом деле пребываем, куда мы стремимся. С «объективной» точки зрения, такой мир может быть «частью» единого мира, неким его аспектом – стихийным, социальным, интеллигибельным. Более того – с уходом в свой мир ничего для индивидуального сознания не заканчивается, не разрешается. Однажды маятник качнется назад, и Я покинет свой малый мир, снова устремляясь в неопределенность большого. Но оно никогда не обретает его. Обратное движение выбросит его с другой стороны большого мира, и оно прильется к берегу очередного малого мира, опустошенное и уставшее от неопределенности большого, как недавно оно томилось от чрезмерной, опостылевшей определенности малого. Для сознания сохраняются оба мира. Выбрать из них оно не может, потому что такая привилегия ему вообще не дана. Оно обречено всегда блуждать между ними, утверждать одинаково и тот, и другой – и с равной же силой и от того, и от другого откаться, отказываться. Оно принадлежит им обоим – и ни одному.

~

Мир никогда не фактически данная реальность, хотя он и непосредственнее, чем всякая последняя. Он образ и цель, он то, в чем для нас все содержится. Проще говоря, он *мыслится*. Мир есть простейшее подтверждение призванности нашего существа к мышлению. Начиная мыслить, мы выходим к миру. Он начинает видеться нам как горизонт нашего видения, как предельная форма нашего восприятия. Он граница, до которой – впечатление, после которой – рассуждение и действие. До него – еще не мышление; после него ничего, кроме мышления, нет и быть уже не может, потому что мир достигается, только когда исчерпана, охвачена, собрана им и в него вся наличность, которая есть. Если что-то осталось, значит, у нас еще нет ни мира, ни нас самих. Но как только он достигнут, как только граница перейдена, человек явится так же, как и мир. Упорядоченное сущее расходится само на мир и человека. Только после того, как мир стал миром, человек явится как мыслящий его, а не как одно из сущих в неопределенном Сущем. Явление мира отмечено в греческих «космосе» и «ойкумене», латинском *mundus* и *universum*, русском «мир», германском *Welt*, английском *world*.

Мир – не только и не столько пространство большей политики и глобальной экономики, источник *мировых новостей*; он стал таким, потому что имеются возможность и основание так его помыслить.

С мышлением дело обстоит очень похоже. Оно, как правило, специфицировано. Нам скажут, что есть правила мышления, целая наука о них, называемая *логикой*. Желая понять, как именно мы мыслим, мы схватываем ту или иную *форму* мышления. Но само мышление, его простейший и самоочевидный факт, от нас скрывается. Отдельные дисциплины заявят, что именно они занимаются мышлением, и что никакого мышления вне той сетки понятий, которую они набрасывают, нет – или все равно, что нет. Историки философии тоже будут требовать от нас, чтобы мы уточнили, что имеется в виду – античное понимание мышления, средневековое, нововременное, постмодернистское. В ответ хочется переспросить: античное понимание *чего?* Нововременное понимание *чего?* Здесь те же качели, что и с миром: у «субъективного» и «объективного», «предмета» и «значения» нет действительных коррелятов, это диалектические моменты хода мысли и ее языкового выражения, совершенно неизбежные. От крайностей спецификации маятник движется обратно, к требованию, чтобы была «сама вещь», и наоборот: доведенная до предела «жизнь» вдруг начинает нуждаться в «теории» – в конкретизации, уточнении, определенности. Истина – это танец мысли с вещью, где партнеры все время меняются ролями, а разум – не условие их встречи, а ее дитя.

Мысль не любит чрезмерной изощренности и препятствующего лукавства; она за это наказывает тем, что оставляет увлекшегося *микрологией* – интеллектуальным крохоборством. Когда-то введение рамок, четких контуров было необходимо для достижения «объективности»; но со временем оно превратилось в догму, отсекающую от умственного эксперимента самый важный его аспект – того, кто его проводит. Если бы миру требовалась чистая мысль о самом себе, человек никогда не существовал бы. Если мысль о мире находит свое абсолютное выражение и завершение в виде стерильной истины того, что есть, никакой опосредующей инстанции, какого-то отдельного познающего, задающегося вопросами, не нужно. Если бы разум был существом мира, он бы и существовал как мировой разум.

Разум не случайно существует как мыслящее существо, как индивид, выброшенный из природы, потерянный между мирами – не только понимающий, но и заблуждающийся, не только рассуждающий, но и захлебывающийся эмоциями. Никакой иной его формы, по видимости, нет. Все прочие его формы – допущения, виртуальные конструкции, возникающие в смысловой коммуникации между этими самыми, весьма несовершенными порой с ее собственной точки зрения, индивидами, и поддерживающиеся ею. И сама возможность такой вот ничьей точки зрения – их же произведение и их же судьба. Из человеческого мира мы всматриваемся в природный, и наоборот; затосковав в своем мире, мы с интересом устремляемся к чужому, чтобы с неизбежностью затем проделать обратный путь – от космоса к ойкумене, от ойкумены к космосу. И так до бесконечности – точнее, насколько хватит. Мы нигде не можем закрепиться окончательно. Любую вещь мы постигаем как мир; мы мыслим миром. Философия, вероятно, нужна именно затем, чтобы всегда сберегать этот неопределенный остаток вещей самих по себе, из которого мыслящее существо

исходит и к которому возвращается, которому оно придает форму – и вырывает из любого обличия, желая снова ощутить себя в начале пути, ощутить тем, что просто вот так вот есть.

~

«Большой» мир, собственно мир, является для сознания как проблема; а каждая отдельная «проблема», соответственно, есть в первую очередь явление, заявление о себе мира как такового. Мы спешим замкнуться в наших маленьких мирках, с заботой выстраиваем их вокруг себя, и, в конце концов, *они* становятся для нас нашим подлинным миром. Мир книги, захватившей нас, игры воображения, наших занятий и знакомств оказывается для нас куда более реальным, чем так называемая «реальность», и так мы к нему (и ему подобным) и относимся. Поэтому Гуссерль, вслед за Декартом определяя мир, внешнее существование, как *проблематическое*, угадывает его простейшую суть, определяющуюся до и вне всякой теории познания (или «феноменологии восприятия»). Мир «проблематичен» не потому, что может, допустим, оказаться иллюзорной реальностью, а потому, что он вообще способен впервые возникнуть для сознания именно как *проблема*, и как источник проблем – причем не для сознания, самое себя инспектирующего теоретически, а для сознания живущего, экзистенциального. Проблема – это изначальный и наиболее естественный статус мира, ухватываемый сознанием. Но уходя в построение своих собственных «миров», миров как бы «малых» и виртуальных, сознание не просто бежит или закрывается от «большого» мира. Именно внутри себя оно ищет для мира подлинное определение, которое позволит ему сделать мир своим, изменить или даже отменить его проблематичность. В самом себе оно вынашивает планы изменения мира. Оно хочет сообщить миру иную сущность, сущность, извлеченную из своей собственной глубины – и в этом смысле проблемный, проблематичный, проблематический мир нужен как раз затем, чтобы подтолкнуть сознание к освоению своей глубины. Искусство, говорит Аристотель, это образ в душе. В душе, то есть на предельной глубине сознания, в скрытости, которой оно окружает средоточие своей искренности и непосредственности, им замышляется образ мира, который сознание хочет миру придать. Малые миры, которые оно строит – эксперимент, разминка, пробные образцы. Они не убежище от мира, а проект его освоения. План этого освоения набрасывается уже в детских играх, и продолжает развиваться, в каком-то смысле, всю жизнь; вернее, жизнь и есть более-менее последовательное развитие этой изначальной интенции.

Философия, иронизируют часто, есть поиск *смысла жизни*. Смысл жизни, собственно, заключен в том, чтобы сделать мир своим, родным. Для этого к нему надо идти из страшного отчуждения, в которое он же тебя от себя и отбрасывает. Невзгоды, беды, испытания отказывают сознанию в праве на мир, припирают его к стенке, показывают, что никакой власти над миром, естественного доступа в мир у него нет, и оставляют наедине с собой. Горше одиночества на свете нет. Но оно и урок; из него мы способны извлечь понимание того, для чего в мире существует сознание, т.е. мы. Этим жестоким отказывающим, отбрасывающим ударом первого (и очевидно, не последнего) разочарования, мир говорит нам, что в самом мире мир искать нечего. Он обращает нас к себе, желая показать, что мир сначала надо найти в себе. Мир явится, откроется,

когда мы его миру вручим, подарим из своей собственной реальности. Мы должны понимать, *что* мы ищем, *чего* мы желаем; просто двигаясь навстречу «вещам», хватая их, мы этого так и не увидим. Если мы уже сделаны, застали себя сознающими, мыслящими, мир для нас должен совершаться соответственно – через нас, каковы мы суть. Мир должен произойти через заключенный в сознании образ, чтобы в соединении с реальностью породить тот мир, который мы уже назовем своим, нашим, «жизненным миром». Никакого иного мира у человека не было, нет и не будет, и никаким иным способом мир ему не дается.

§2. Предуготовление философии как мысли о мире в античной культуре. Демокрит

Согласно теории Демокрита, миры рождаются, когда между атомами, каждый из которых летит через пустоту по своей собственной, не пересекающейся с другими траектории, случается *клинамен* – неожиданное отклонение от этой самой траектории, способное, в конечном итоге, привести к столкновению. Причины *клинамена* сложны; не менее интересны последствия. Столкнувшись, атомы каким-то образом цепляются друг за друга, и из этой сцепки возникает мир. Сразу оговоримся: к науке физике эти атомы не имеют отношения. Физические атомы, как выяснилось, не предельны, они в свою очередь состоят из каких-то еще частиц. По-гречески же «атом» буквально означает «неделимый»; латинский перевод, *individuum*, индивид, в силу устоявшегося словоупотребления сразу выводит нас за пределы физики в направлении чего угодно, хоть психологии с антропологией, но главное – подальше от «частиц». Впрочем, существо различия не терминологическое. Поскольку для атома самой судьбой сделано невозможным расколоться и, тем самым, обнаружить некое *содержание*, извлечь что-то *из себя*, он вынужден искать встречи с другим. Это не лейбницава монада, не мир, свернутый в умопостигаемую точку, т.е. заранее заготовленный. Мира не было ни в одном из атомов по отдельности, но от их встречи он вдруг начинает быть. И таких миров может быть очень много, поскольку атомов бесконечное количество. Но никакого «своего» мира у атома быть не может (в то время как знакомый нам психологический индивидуум, увы, трактуется в первую очередь как «собственная вселенная», «личное пространство» и т.п.). Атом, как *начальная* вещь, некоторым образом божественен, но его совершенство уже требует для себя иного. Похожую проблему будет решать теология, пытаясь объяснить, зачем совершенному и самодостаточному божественному существу понадобились мир и человек.

Конечно, можно сделать вывод, что происхождение мира от столкновения атомов – аллюзия зачатия и рождения третьего существа от двух других, ему предшествующих, тем более что греческой мысли во всех ее проявлениях, от мифологической до философской, присуща некая *генетическая* ориентированность. Все, что происходит, рождается, у всего есть родители – природные, человеческие или божественные. Впрочем, здесь в принципе неверно выделять «божественное» в некую отдельную категорию сущего; божественное присутствует во всех трех вышеперечисленных. Греки знали природные божества-силы: это ветры, речные и морские потоки, небесные светила, духи земли и леса; с другой стороны, был древний

род богов самих по себе (theaontes), берущий начало в Уране, из которого происходит Зевс, а через Зевса – и все младшее поколение олимпийцев. Но было бы большой ошибкой считать, что, поместив человека в эту полную чудес вселенную, греческий гений оставил бы его при этом без волшебных даров, брошенным, сырым и убогим – по выражению Х. Арндт, «единственным смертным в мире бессмертных»; такое мнение – просто проекция на греческий дух реалий духа христианского, основывающегося на библейском предании, согласно которому человек был изгнан, лишен благодати и бессмертия, которые вкушал в Эдеме, обрушен в жалкое, униженное состояние из-за своего преступления перед Богом. Даже если не брать в расчет «гуманизм», мыслить так попросту нелогично: с чего бы взяться опустошенному – в мире полноты, недостаточному – в мире совершенства, разорванному – в мире цельном и последовательном. Для человека тоже есть его особое божественное, и есть *божественные люди* – насельники Островов Блаженных, души Золотого Века, герои, культурные и просто. Это «родное божественное» обступает человека, охватывает его, оставляя его горизонт открытым, но не покидая пределов видимости; оно никогда не уходит до конца в прошлое, хотя и не образует полностью замкнутый мифологический круг безвременья, из которого жизни не было бы выхода; думать, что греки, как и все «язычники», мыслившие «мифологически», жили именно в таком круге, еще одно заблуждение, вскормленное христианством и современной антропологией. Родное божественное всегда рядом, от него и вьется ниточка рода – того или иного, или даже вообще человеческого. Отсюда вырастает трагедия – горе, если основатель твоего рода совершил преступление; тогда на всю твою жизнь будет литься из прошлого не свет блаженства, а ужас Аида, где он претерпевает загробные мучения. Впрочем, здесь также ничего не предопределено; Орест, при помощи Аполлона и Афины, меняет свою судьбу, и тень проклятия рода Атрея более не лежит на ней. И потом, как понять одержимость грека своей родиной, своим родным городом, если упустить из вида, какое огромное значение имел факт его основания тем или иным *человеческим героем*? В гражданской принадлежности грек обретал, через приобщение к благодати основателя – несомненно, одного из отмеченных, избранных, божественных людей, и принадлежность сверх-родовую. Жизнь полисная была, в понимании грека, не только жизнью как таковой, единственно достойной свободного человека, но и обещанием жизни вечной, окончательное принятие, через достойное служение в жизни и смерти, в сонм праведных и блаженных. Деяния и слава героя-основателя, покровительство, оказываемое им городу и его людям и после его смерти, делали принадлежность к нему пропуском в лучшее посмертие. Признанный и принятый полисом, человек уже не боялся принять смерть, например, на войне, защищая свою родину; гораздо страшнее было покрыть себя позором, повести себя недостойно оказанной тебе чести. Предавший доверие изгонялся из сверх-родового сыновства полисной семьи; такова судьба сыновей Эдипа. Если же не один или несколько человек, но весь город изменит своей верности основателю, он перестанет быть посредником между человеческим и божественным мирами, залогом бессмертия и блаженства через сопричастность его жизни и вписанность в его историю. Он превратится просто в некое место, утратившее всякий сакральный статус; лишившись покровительства и защиты основателя, он будет обречен пасть, раньше или позже. Поэтому не только гражданин был обязан блюсти

свою честь, но и сам полис должен был не допускать послабления нравов; пример Трои, павшей из-за Париса, или мора, обрушившегося на Фивы по неосознанной вине Эдипа в давнем преступлении, благодаря трагедии вошел в сознание всякого свободного человека, и показал ему, чего следует страшиться и чего ни в коем случае нельзя допускать.

Гражданин полиса превыше всего ставил свой долг перед полисом. Мы бы назвали такой долг «этическим», и, в общем, это верно. Нравственность, *ethike*, происходит от *ethos*, слова, обозначающего «нравы» (как и «мораль» от *mores*). Но от этого недалеко до этикета, вещи важной, но производной, имеющей в виду просто соответствие индивидуального поведения принятой в его окружении норме. Эмос, однако, не просто нрав, характер, сущность человека вообще или группы людей, живущих в определенном месте согласно тем или иным законам. Это наследие личности (характера) основателя. Политическое устройство, устройство полиса не просто было создано или предложено им; оно отражает его особый характер, и человек со схожим характером испытывает особую симпатию к полису, в превосходной степени демонстрирующему его. Этика – основа поведения гражданина полиса, его изначальное соответствие самому духу полиса, сохраняющемуся в нем присутствию основателя, а значит, открытости родного божественного.

Описанный Платоном Сократ ведет свою жизнь, вне всякого сомнения, согласно этим древним максимам. Он предан духу своего полиса, и заботится о его благе, даже когда все остальные более не видят в этом никакого смысла, или напротив, считают уже действия самого Сократа опасными и угрожающими устоям гражданской жизни. Призвание человека и гражданина он видит в соблюдении нравственной и умственной чистоты, в ответственности каждого за свое духовное состояние. Он также верит, что его идеи важны не только для его личного счастья или добродетельной гражданской жизни, но что следование им приведет его и в лучшую жизнь после смерти. При этом она для него не всеобща и повсеместна, а опять же, связана до конца со служением полису; вот почему он отказывается его покинуть, даже когда полис обращается против него, приговаривает к смерти. Смерть не страшит Сократа; он всегда был храбрым человеком, он прожил достойную жизнь и не свернул со своего пути. Ему незачем спасать свою жизнь – она и так спасена. Он знает, что боги примут его; он не страшится, а любит и приветствует их. В тюрьме, накануне казни, он слагает гимны, посвящая их Аполлону. Его связь с этим богом загадочна, и еще нуждается в прояснении. Глубоко заблуждался Ницше, сперва истолковавший Аполлона абстрактно и поверхностно – попросту, привычно – а затем объявивший Сократа его *врагом* (хотя в первую очередь – врагом Диониса, брата Аполлона и его двойника). Сократ был ближе к Аполлону, чем кто-либо из греков, причем не только в своем времени, но и во временах предшествовавших и последующих¹.

Христианство, мы видим, развивает те же идеи, с поправкой на фундаментальность. Град Божий, царство вечной жизни для *всех*, принявших Бога как создателя и Отца (*единственного*), открывается через его избранного и возлюбленного

¹ Понимание этого мы найдем в заслуживающей всяческого внимания работе К. Кереньи «Бессмертие и культ Аполлона». См. *Кереньи К. Мифология / Карой Кереньи ; [статьи; пер. с венг. Ю. Гусев и др.]. – М.: Три квадрата, 2012. – 504 с. С. 135-157.*

сына, Иисуса Христа, через причастность основанному Им земному подобию этого Града – Церкви, выступающей в качестве великой духовной семьи людей и народов, становящихся в ее лоне *братьями и сестрами* (т.е. родными друг другу). Христианство предельно лично, т.е. во всем ориентируется на личность своего основателя, отражают и выражают которую в первую очередь данные им законы, а не некие сами по себе общезначимые нормы.

Все эти совпадения неувидительны, учитывая, что христианство, как учение и терминологическая практика, пришло в Рим, и затем в Европу, через Грецию. «Христос», «ангел», «экклесия» (церковь) – греческие слова, и не только слова. Исторически мы существуем как результат встреч, столкновений, смешений самых различных «миров». Мы не знаем, существуют ли сами эти миры изначально в виде цельных атомов, простых субстанций, из соединения которых возникает (сильное допущение) нечто более сложное, или же всякий «мир», до которого мы в состоянии редуцировать свою реальность, тоже возник когда-то как результат такого *клинамена*. Тогда история есть цепочка комбинаций и вариаций, элементарное начало которой никогда не будет обнаружено – во всяком своем моменте она наличествует уже как нечто сложное. Идея прото-элемента, составляющего ее, будет ошибкой или, в лучшем случае, неизбежной погрешностью сознания, которое все это себе представляет и не в состоянии представлять иначе.

Что же тогда такое тот мир, в котором мы, что называется, живем? Получается, это некий мир миров, сущностный горизонт, охватывающий все возможные миры, приводящие в него. Но оказываемся ли мы хоть иногда в нем самом, или мы всегда принадлежим какому-то «миру»? Возможно, впрочем, что всегда принадлежать какому-то «миру» и есть вообще единственный способ пребывать в самом мире. Мир у Канта – одна из идей чистого разума, не продукт «упорядочивающей» реальность деятельности рассудка. Это означает, что она не принадлежит к существу интенциональности, не направлена на предметную сферу, не является сообщаемой ей или имманентно присущей ей формой. Это не абстракция, не *sumtum ens*. Она указывает на человека, на то, что мир ему дан как тому, кто несомненно есть наряду с миром, как особое существование. Это начинает до Канта уже Декарт, которого часто преподносят как основоположника теории некоей метафизической субъективности, определяющей и свое существование, и, от и через него, всяческую «объективность». Размышляя подобным образом, Декарт не ушел бы далеко от Протагора с его знаменитым «человек есть мера всех вещей». Декарт в этом смысле ближе к Паскалю, который противопоставил неотменяемое достоинство крошечного мыслящего существа бесконечно превосходящей его материально-пространственной Вселенной, которая, казалось бы, с легкостью способна поглотить или уничтожить его. Декарт, как и Паскаль, снимает остроту конфликта, подстраховывая его *cogito* Богом (оно не одинокий светлячок, случайно вспыхнувший, оно логически может произойти только от равного или большего, но никак не из меньшего и не из ничто), но в его жесте все же проступает (и несомненно отчетливее, чем у Паскаля) древний жест, через который малое делается больше и превышает великого, через который оно восходит к своей невероятной победе, победе Аполлона над Пифоном, Давида над Голиафом. Декарт утверждает *res cogitans* как субстанциально равноправную *res extensa* «вещь» не в

качестве открытия (того, что и так всегда было), не подтверждая ее изначальное достоинство и право, а впервые завоевывая их для нее; он основатель нового государства, границы которого должны закрепляться и отстаиваться в непрерывных сражениях. Менее всего эти сражения являются отражением его споров с предшествующей традицией. Он философ, а значит, его дело божественное, оно призывает его войти в предельную близость с «самими вещами». Некогда, от Гесиода до Платона, рассказывалось о войне, которую повели в глубинах сущего боги, войне за то, каким этому сущему быть и кому принадлежать. Платон вспоминает в «Софисте» о *gigantomachia tes ousias*, что иногда переводится как «битва гигантов (на самом деле, битва с гигантами) за бытие». Это не «метафора» и не очередной мифологический каприз древнего мыслителя, вынужденного говорить с «людьми» на понятном им языке.

«Я мыслю», «я существую» Декарта встает наравне со всей природой, всей Вселенной, всем *миром*. Утверждением, основанием Я мир впервые возникает как Мир, он отбрасывается в самое себя, становится Миром. Вспышка Я отбрасывает мир и свою тень на мир. Я еще только предстоит увидеть Мир как родившееся вместе с ним, но уносящееся прочь от него и уносящее его с собой. Мир разрывает Я, остающееся и по ту, и по эту сторону мира. Постепенно Я восстанавливает связь между собой и миром; философ возвращается в пещеру, чтобы спасти тех, кто там остался. Мостом в мир становится то, что Кант назвал рассудком – опосредующая инстанция, вырабатывающая понятия и категории, синтетически соединяющие в себе реалии Я и реалии мира. Я начинает сотрудничать с миром; перестав обороняться от мира и бежать от него, оно добивается того, что мир перестает нападать или отчуждаться; он тоже способен пойти навстречу, ответить на вопросы. Это, в общем-то, и есть то, что мы привыкли называть познанием. Познающее мышление, устремляясь к миру, набрасывает некий промежуточный «мир», который и становится местом встречи Того-Кто и Того-Что, местом, устройство которого удовлетворяют запросам и условиям обоих участников этого «процесса». Таких миров мысли потенциально бесконечное количество; они, так или иначе, фиксируются мышлением, носящим имя философии. С этой точки зрения, философия – это мышление самого мышления. Однако привычка к объективации, движущей миро-ориентированным мышлением, приводит к избыточной онтологизации в пространстве самой мысли. Оборот мысли на самое себя, происходящий по тем же законам интенциональности, которые определяют миро-ориентированное мышление, создает уже не полу-миры встречи на границе с миром, а метафизические страты, где реальность Я предстает как псевдо-мир; составляющая его мысль дробится на псевдо-объекты, рядоположенные в псевдо-пространстве (в виде «схемы» или «структуры»), сопрягающиеся – согласно, враждебно или индифферентно – в псевдо-времени (логика рассуждений), составляющие «картины мира». Такое псевдо-познание только усугубляет переживание замкнутости и изолированности Я; его фигуры – как бы рисунки на стене тюремной камеры, отражение его представлений и представление его отражений. Образование таких страт отчасти подобно той форме объективации Я в реальном времени мира, которое мы называем историей. В какой-то момент даже предположили, что эти процессы – в Я и в реальности – протекают параллельно, всякой «объективной реальности» соответствует чисто духовное,

умопостигаемое формообразование, а смысл истории, следовательно, в их соединении в некую третью, абсолютную форму – форму абсолютного представления; так появилась идея *диалектики*. Ее конечная цель, великий синтез реальностей, относится к истинному положению дел так же, как отражение – к действительности: все то же самое, только вывернуто наизнанку; правое стало левым, и т. д.

Бытие и мышление обнаруживаются у Декарта через призвание Я; это Я мыслю и Я существую. Как только мы говорим: «Я мыслит», переводя глагол в третье лицо, мы уже впадаем в онтологизацию. Овеществление Я в «субстанции», «мышлении», «духе» – закономерное следствие этого шага и предпосылка дальнейшей стратификации. Однако та форма идеализма, которая, напротив, все время твердит «Я» да «Я», настаивая на фигурировании Я в чистом виде, не допускает, что Я действительно нуждается в том, чтобы неким образом предстать. Следует лишь отметить, что никакая мысль Я не представляет, кроме как по факту (существования). Единственная форма, в которой Я предстает (но не представляется), есть миф, который делится своими полномочиями разве что со своим ближайшим родственником – искусством. Искусство создает сплошь «я» и ничего, кроме них, по большому счету; только в его пространстве они способны явиться как реальность, а не в качестве условных «точек зрения», «позиций», «конструктов» или опор «смысловой полифонии».

В опрокинутом псевдо-мире, мире страт, обособленных или охваченных логической лихорадкой смыкания в империю смысла, которая всегда будет лишь империей иллюзий, причины перепутаны со следствиями, а предикаты сами порождают из себя виртуальных субъектов. Так возникает «бог» и много что еще. Здесь мы попытаемся рассмотреть, как предпосылки к возникновению таких страт и их образующих элементов намечаются несколькими существенными поворотами философской мысли – от античности до наших дней, хотя последнее определение весьма размыто и условно.

~

Страты появляются у греков не случайно; это не ошибка, не погрешность мысли, еще-де не вставшей крепко на собственные ноги, и потому нуждающейся в «примерах», «образах», «визуализациях». Ошибкой, скорее, были последующие эпохи, которые ориентировались на них как на некие закрепленные *data*, естественные формы, изначально присущие мысли, или даже реальности. Критика метафизики разрушила последнее допущение; то, что страты – не картина реальности, сегодня разделяется практически всеми. Что же остается? Очевидно, понять, что дошедшие до нас через античную философию образы страт – не запечатленные формы, в которых сущностно одинокая мысль открыла себя или открылась себе, а результат одних действий и условие/средство для других. Подлежащее этих действий – не внеположная мне реальность «иного», и не отчужденная, «объективированная» собственная моя сущность, как мыслящего и познающего «субъекта», и не сама эта «объективация», осуществляемая или удостоверяемая мною. Философская страта не была ни слепком реальности, ни «сетью», которую на нее «набрасывал» охваченный жаждой познания и

покорения некий «ум», хотя со временем именно в качестве таких «набросков» она и была истолкована, а философия, соответственно, объявлена «предвосхищением» науки.

Философская страта возникает не «между» умом и реальностью, и не между умом и им самим же в одинокой зеркальной игре. Она возникает между умом и *другим умом*, потому что она единственное место, где они могут встретиться и вести разговор. Этот другой ум, опять же, не есть некое инобытие первичного ума, или следствие диалогического разветвления изначально единого ума. Это просто другой человек, другое разумное существо. Он другой не в культурологическом смысле, т.е. не представитель какой-то иной парадигмы, природно и исторически отличной от моей. Тогда я встречу с ним в эмпирической реальности, и буду вести дипломатический диалог. Философия – не дипломатия и не политика; об этом сразу стоит забыть. Встреча и общение умов порождает страту только в изначально однородной языковой и культурной ситуации; их задача – не преодоление расхождений и вражды. Их встреча и общение происходят по поводу возможности единого ума, стремление к которому и есть пребывание ума в *истине*. Единый ум появляется в философии как цель, как задача сотрудничества, но ни в коем случае не как его основание, источник или действующее лицо.

Т.о., никакой философии *между* народами, расами, государствами и странами нет и быть не может; транскультурный диалог не имеет к философии никакого отношения. Философия может случиться только при условии, что заранее достигнуто и положено достаточное основание непротиворечивого единства – в языке, культуре, жизненном опыте. Но философия менее всего склонна успокоиться и упокоиться на этом достижении, прославлять или, напротив, критически в него вглядываться. Ее отношение к человеческой действительности, в общем, такое же, как к природной – она опирается на нее, но смотрит в своем собственном направлении. Изначальная мысль – ребенок, нуждающийся в матери и отце, но имеющий целью свое собственное существование. Потому Аристотель настаивает, что философия возникает исключительно *со временем* (жизненный опыт), исключительно при соблюдении известных *условий* (свободное время)²; она никогда не без-условна, не происходит в пустоте или из пустоты.

Но изначально мысль еще не философия. Вырастая и укрепляясь, она может породить философию. Для этого она должна соединиться с породившим и вскормившим ее саму материнским началом культуры. Но она может соединиться с отцовским началом природы и породить в результате *науку*. Наука и философия внутримирно родственны, просто они склоняются к разным началам, каждое из которых, правда, соответствует критерию достаточной основательности. Но философия, в отличие от науки, нуждается для своего появления в соблюдении большего количества – и качества – условий; она всегда поздний, последний ребенок, и рядом с наукой всегда будет напоминать женственного Аполлона рядом с мужеподобной Артемидой.

² Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика / Аристотель; [пер. с древнегреческого]. - М.: ЭКСМО; С.-Пб.: МИДГАРД, 2008. – 960 с.

Изначальная ситуация встречи и общения умов, вдохновленной идеей единой истины, обозначалась у греков словом *philia*. *Филия* здесь – дружба-любовь двоих, направленная на развитие и обогащение питающей их общности в ее высшую возможную форму. Встреча и общение умов выводят на передний план сам ум как осеменяющий и возрастающий через их соединение *гений*, или *даймон*. Это постепенное возрастание направлено, в конечном итоге, к явлению ума в его полноте, т.е. к тому, чтобы он исполнился в действительности, *en ergo*. «Истина» не есть нечто статическое (потому у Аристотеля истина присутствует в форме глагола *aletheuein* – «истинствовать»³; глагол, мы помним, обозначает действие или претерпевание, но никогда не нейтральное «положение дел»). Истина есть мера приближения и нарастания действительности (энергии) абсолютного ума. Этой же формулой описывается у Аристотеля *счастье* (*eudaimonia*). *Eu*, мы помним, означает «благо», «хорошее», но вовсе не абстрактное *благо само по себе*. Оно указывает на *достаток*, *приобретение*, *обогащение*, и одновременно, на *вхождение*, *принятие*, *близость*. Это, самым очевидным образом, *прибыль*, и в то же время – *прибытие*, *увеличение*, *усиление*. *Eudaimonia*, простейшим образом, есть присутствие даймона, т.е. результат действия-деятельности, приводящий к увеличению меры действительности ума; это *плодоношение*, *воплощение*, *рождение*. Отсюда бэконовские *fruttifera* и кантовский *прирост знания*.

Умы, захваченные общением, делаются способными перейти от статики страт сначала к *динамике* (Аристотелева *dynamis* переводится обычно как «возможность», лат. *potentia*). Динамика заставляет страты сталкиваться; это состояние предвосхищено Гераклитом в *polemos*'е, образе сражения-полемики; отсюда затем воспоследуют логика, диалектика, вообще всякое рассуждение и анализ. Это критический момент усиления мысли, крайне важный, но *не начальный* и *не окончательный*, а лишь промежуточный. Тем не менее, эту триаду часто разбивают на пары, например, «возможность-действительность». Идея, что всякая реальность определяется переходом от возможности к действительности, стала фетишем всякой *теологии*; так, например, Платонов *эйдос* часто трактуется как набросок вещи, которая затем воплощается в действительность через соединение с некой материей. В средневековой схоластике эйдосы-идеи стали мыслями Бога, планирующими мир до его непосредственного сотворения. Аристотель сделал эйдосы *формами* и, в качестве одной из причин/составляющих всякой вещи, придал им внутримирный статус.

С другой стороны, из отбрасывания действительности (и, соответственно, расчета на последний критерий истинности) родилась *софистика*. Она подразумевала только переход от наивного состояния мысли (статики) к искусственному, опытному (динамике), к способности вертеть словами и мирами, обнаружив, как легко они поддаются напору хотя бы немного раскрепостившейся мысли, какими относительно и противоречивыми делаются все привычные, догматизированные клише. Софистике, в конечном итоге, принадлежит великое открытие, неважно,

³ На это, кажется, впервые обратил внимание М. Хайдеггер в одной из ранних своих работ. См. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н. Артеменко. – С.-Пб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012. – 224 с.

формулирует она его или нет: *нет связки «слово-вещь», есть связка «язык-мир»*. Мое слово или ничего не может сделать с вещью, т.е. оно для вещи все равно что ничто, или, если и может, то лишь за счет того, что *вообще язык* делает с *вообще миром*⁴.

Таково значение и назначение языка. Язык не совокупность слов и правил их употребления, хотя так его проще всего воспринимать. Язык задает миры; в языке они строятся и рушатся, появляются и исчезают, поворачиваются к нам той или иной стороной. Воздействовать на вещь словом можно, только изменив мир, в которой она пребывает; чтобы изменить что-то, надо изменить все. От языка и мира зависит, останется ли вещь собой – или изменится до полной неузнаваемости, преобразится в свою противоположность, редуцируется до фактического небытия. Можно задать условия такого мира, где ее невозможно будет отличить от другой или вообще заметить; она будет прямо перед глазами, о ней формально, вроде бы, все будут *знать*, но никто никогда не обратит *внимания*, не придаст *значения*, не увидит сквозь этот, нынешний мир, который считает, наверное, единственным и непреходящим, другого мира, ее истинного мира, где она сияет красотой, подлинностью и величием. Но, быть может, уже завтра, когда ее мир вдруг приблизится и обрушится на нас, мы поймем, что она была всегда – и вдруг изменилась, впервые на наших глазах стала собой, *исполнилась*. Греческим словом «кеносис» можно определить опустошенное тут-бытие вещи, мир которой не совпадает с известным нам миром, где она в лучшем случае знак самой себя, слабый намек, весточка. Вот что подразумевает фрагмент наследия Гераклита, который все тшятся перевести: Аполлон, дельфийский владыка, не здесь (*oute legei*) – но и не скрылся окончательно (*oute kruptei*), он только знак самого себя (*alla semainei*). Он бог еще до конца не пришедший, не осуществившийся, не исполнившийся; он пророчество о самом себе. Евангелие возвещает нам то же: *приблизилось Царство Божие, которое не от мира сего*. А когда придет, не узнаете того, что, казалось, всегда знали. Кенотически бог присутствует и отсутствует в равной мере; т.о. он задает анти-страту как проявившуюся, проступившую границу миров и, минимум, возможность их перекликания – глубокое священным мраком ничто, близость которого наполняет человека страхом. Входя в пугающую тень конца мира, человек всем своим существом чувствует, как накрывается, грозит обрушиться знакомое ему бытие. Если он слеп к другому миру, для него просто делается ненадежным этот, который продолжает восприниматься при этом как единственный. Воцаряется *нигилизм*.

Если же другой мир будет открыт и осознан как возможность для этого, он будет обретен и в его собственной действительности. Ум – ключ ко всем мирам, и реальность миров возвещает нам о реальности поддерживающего их ума. «Ум», «энергия», «действительность», «счастье» в данном случае одно. Но чтобы эта энергия высвободилась, *два атома, два отдельных ума* должны встретиться, столкнуться в обеспеченной пустоте свободного полета. Мир, миры и их истина откроются только двоим. Для одинокого ума, будь он даже сверхмощным, миры останутся в лучшем случае рисунками на стенах его тюремной камеры.

⁴ Отчетливое понимание этой ситуации мы находим у В. В. Бибихина. См. *Бибихин В. В. Язык философии*. – 3-е изд., стер. – С.-Пб.: «Наука», 2007. – 389 с. – (Сер. «Слово о сущем»).

~

Античная философия не была *теорией* в нашем смысле слова – соображением некоего индивида по поводу некоего положения дел во внешней ему действительности, претендующим на то, что оно максимально верно это положение представляет. «Философия» того или иного греческого философа была открытием того, что изначально было заложено в греческом уме, или, если угодно, греческом духе. Поэтому философии все вместе и производят впечатление связанных между собой в то единство, которое мы, собственно, называем античной философией в целом. Она, эта философия как таковая, философия философий, существовала ровно до той поры, пока греческому духу еще оставалось, что сказать, что понять, что открыть в самом себе и из самого себя. Как только его лимит был достигнут, греческий логос смолк. Он, конечно, звучал неким опосредованным образом и потом, звучит и по сей день в продолжающейся философской и культурной традиции; однако непосредственное его бытие давно прекратилось и утрачено нами.

Поэтому «теория» Демокрита не просто частное высказывание одного умного человека, совпадающее или нет с высказываниями других умных людей той эпохи, народа, языка. Она озвучивает, пускай непрямо, фундаментальную данность античной мысли – то, что она всегда разворачивалась между умами. Такую мысль другой философ, Парменид, объявит тождественной *бытию*; у Демокрита же то, что вспыхивает между атомами, индивидами, когда они встречаются, есть *мир*, не больше и не меньше. Один философ поясняет другого в общем им обоим пространстве мысли/бытия. Для нас мир – это то, в чем мы, разумные живые существа, находимся. Для грека это то, куда он направляется, устремлен: цель. И главное, туда он *не один* устремлен; и «попасть» туда он может, только если одновременно с ним туда движется и попадает кто-то еще. Наладить эту одновременность, синхронизировать, гармонизировать свое движение с чьим-то еще и есть великая задача отдельного ума. Иначе ни в какой мир он не попадет, и будет по-прежнему лететь в *пустоте*. Конечно, некоторым образом этот мир уже есть, ведь нас же окружает нечто, а не ничто, по выражению Лейбница; отсюда, возможно, и идет Аристотелево различие потенциального и актуального, возможного и действительного. Но мир, который уже есть – не заслуга человека, он творение богов, или даже не богов, а нечто само по себе сущее; им тоже можно интересоваться, его тоже можно постигать. Поэтому еще один философ, Гераклит, говорит, что тот мир, который его занимает – это космос как таковой, а не то, что может быть создано богами или людьми. Эту фразу у Гераклита обычно обходят стороной, не просто не понимают, но даже не понимают, что *не понимают* – и *что* не понимают. Как космос может быть создан людьми? Гераклит говорит об этом в отрицательном смысле – мол, истинный космос такой, что *не* создан никем из богов и людей. Но, как и в случае с ничто, которое Парменид изгонял из мысли, сама эта формулировка тем сильнее тревожит мысль, чем проще представляется ее рациональный смысл.

Даже устремляясь к миру как таковому, грек (например, Гераклит) мог выйти к нему мыслью только отрицательно, из более привычной ему ситуации мира-между-умами, мира-между-людьми – говоря, что тот мир, который он теперь ищет и желает

обнаружить мыслью, не такой, как образ и идея мира, изначально содержащиеся в греческом духе. Сам по себе он его постулировать не мог: для этого требовалась позиция, которую он не то что не мог занять – он в принципе не мог ее обнаружить, хотя бы как возможность. Чтобы возвыситься до обозрения своего Единого, Пармениду опять же понадобились *двое* – юноша и богиня – и разговор-мышление (логос) между ними. Что не желают понять о Пармениде и его поэме – это то, что она, как поэма, не прием, и ее содержание – не аллегория и не художественная метафора. Впрочем, то же самое можно сказать о мифе; его длящееся присутствие в античной культуре и мысли – не пережиток прошлого, не дань традиции, а то, без чего этой культуры и этой мысли попросту нет.

Античная философия не знала противопоставления мира как воли и мира как представления; скорее, ее направления расходились в зависимости от того, понимался ли мир как основание, условие, средство встречи или как ее цель. Но, так или иначе, эта мысль мыслила миром – и мир был первичной и исконной «формой» мышления в античности; а во-вторых, этот мир всегда мыслился из встречи – ставилась ли она как задача, или воспринималась как исходное, обосновывающее событие. Наше современное мышление – европейское, западное, пост-научное – в отличие от античного, есть мышление тотального *одиночества*, от которого не спасает никакое «сообщество», никакая «интерсубъективность». Объяснить эту ситуацию очень легко. Мы восприняли из античности лишь идею мира как такового и начали ее развивать. И постепенно из основания встречи он превратился в фетиш сознания, которому при этом само сознающее его сознание, или мыслящее существо, еще и непонятно, зачем нужно. Никакой необходимости в существовании мыслящего существа из такой идеи мира уже не следует. Такому миру вполне достаточно простого существования, выражающегося в вариациях материи; они могут быть неразумные и даже неживые. Конечно, все это о мире продолжаем думать и воображать вроде как бы мы – мыслящие существа; но парадокс такого мышления в том, что оно все время убирает из фокуса, стирает самого мыслящего. Когда-то это устранение проводилось под лозунгом «чистоты» и «объективности»; но в какой-то момент стало ясно, что с водой выплеснули младенца. Истина мира, отрицающая того, кто вообще затеял сам разговор о ней – одна из опаснейших ловушек мысли. Современное научное сознание требует от другого сознания согласия в истине, которой не нужны ни они, ни их согласие. Кант, с присущей ему пронизательностью, граничащей с изворотливостью, увидел это затруднение и попытался его обойти; он предположил, что предикат может быть включен в субъект так, что это не очевидно. Такое включение получило у него именование *априорного синтетического суждения*. В отличие от аналитического суждения, где предикат содержится в субъекте непосредственно и отчетливо, в синтетическом суждении их связь неочевидна, но, тем не менее, имеется; для своего установления она требует особой процедуры выведения, логико-математической по форме. Таким образом, Кант достигает двух целей сразу – он обосновывает необходимость формального метода в естествознании и успокаивает идущую от Паскаля экзистенциальную тревогу, что объективированная Вселенная пуста и бесчеловечна. Догматическая схоластика, на которую Кант регулярно нападал, доказывала существование Бога. Перед Кантом стоит другая цель – из того

направления, в котором движется в настоящем мысль о мире (а истинная философия, начиная с античности, ничем иным, кроме как мышлением мира, не занимается), доказать существование, т.е. необходимую включенность в состав этой мысли и утверждаемого ею мира, *человека*. Если догматическая схоластика, или школьная философия, как ее называл Кант, была доказательной теологией, то критическая философия Канта – доказательная антропология. Кант обосновывает не науку, глубочайшее заблуждение думать так; он обосновывает человека. Поэтому во введении к «Критике чистого разума» он заводит речь о том, к чему сводятся все философские вопросы – к человеку. Оказывается, вся наука вырастает лишь из одного из этих вопросов – «что я могу знать». В соединении с двумя другими – «что мне следует делать» и «на что я смею надеяться» – оформляется главный, основной вопрос: «что такое человек». Человек в новой картине мира оказался под вопросом. Кант и его великий предшественник Декарт вовсе не на стороне отчужденной Вселенной; они стремятся вернуть человека. Но необходимости в нем больше нет, и никакой «антропный принцип» его так запросто не восстановит. Человек рассоединился с мышлением, миром, другим человеком – все они теперь от него отчуждены. На фоне отдельных успехов и успешных отдельностей нарастает чувство ненужности, брошенности. Человек сегодня – метрополия, побежденная колонией, которой она сама даровала независимость и которая во всем ее превзошла. Сумеет ли мы вырваться из обрушившегося на нас одиночества, восстановить человеческий мир – вопрос, на который может ответить лишь мышление, способное вернуть себе свою истину. Никакая «экономика», «политика», «социология» не сопровождают нас к причине происходящего – они в лучшем случае фиксируют следствия.

Дело не в том, чтобы вернуться к грекам или стать как бы новыми греками — вряд ли такое возможно, или нужно. Но пошедшая от них идея положительной универсальности мышления не может быть просто так забыта или отставлена в сторону соображениями большей простоты и эффективности. Подлинное мышление содержит в себе ключ ко встрече и общению умов; это преодоление одиночества, осуществление мечты и, в конечном итоге, счастье. Именно так Аристотель определял единую великую цель всех человеческих начинаний и предприятий — достижение счастья. Счастье обретается, когда ум делается действенным; а действенным он может стать лишь в сообщении с другим умом, потому что только подобное делает подобное действительным. Ум обнаруживается умом. Телесное пробуждает во мне телесное, умное — умное. Это достаточно просто, но возможно, здесь и не требуется особой сложности. Отстаивающие одиночество и его преимущества не выглядят счастливыми. Впрочем, они могут сказать, что быть счастливым необязательно, более того — что это как-то даже глупо. Или они скажут: мы счастливы, потому что счастье, согласно Эпикуру, это отсутствие страдания. Разум они истолкуют как отсутствие эмоций. Объективное – как отсутствие субъективного. Их мысль никогда не составит круга сопринадлежности. Их рассуждение никогда не станет общением умов — оно в лучшем случае попытается загодя, предвосхищая встречу, обеспечить их заочное согласие по всем «основным» вопросам. Энергия умного общения у них если и возникнет, то вся выльется в совместную дружную критику метафизики: ее непрофессионализма, неконкретности и общей несостоятельности.

§3. Мышление и мир у Парменида

Вопрос о мышлении и мире, всякое обращение к этой теме и всякие попытки развить ее сегодня – следствие того изначального шага, который был предпринят античной философией. Можно было бы предположить, что начало вопроса о мышлении и мире положено Парменидом, а точнее, его высказыванием «мыслить и быть – одно». Герой его дидактической поэмы «О природе», если угодно, концептуальный персонаж⁵ – некий *юноша* (*kouros*), который, не исключено, что лишь благодаря отказу рассматривать философские сочинения в более широком литературном и культурном контексте, воспринимается (да и изображается) просто как alter ego автора (т. е. самого философа), оказывается необычайным образом вознесен над миром, так, что в какой-то момент он делается способен охватить его особым взглядом, как целое всего сущего.

*Кони, несущие меня, куда только мысль достигает
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовещий,
Что на крылах во Вселенной ведет познавшего мужа,
Этим путем я летел, по нему меня мудрые кони,
Мча колесницу, влекли...
И богиня меня приняла благосклонно, десницей.
Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово:
"Юноша, спутник бессмертных возниц ! О ты, что на конях,
Вскачь несущих тебя, достигнув нашего дома,
Радуйся! Ибо тебя не злая Судьба проводила
Этой дорогой пойти - не хождено здесь человеком -
Но закон вместе с правдой. Теперь все должен узнать ты:
Как убедительной Истины непогрешимое сердце,
Так и мнения смертных, в которых нет верности точной.
Все ж таки ты узнаешь и их: как надо о мнимом
Правдоподобно вещать, обсуждая все без изъятия⁶.*

Этот особый взгляд в силу положения смотрящего, которое он предполагает, в конце концов определяется в философии как *божественное созерцание* – *theoreia*, отдаленным следствием чего является современное научное понятие «теории». Затем, этот особый взгляд позволяет увидеть как будто все сущее *в целом* и, тем самым, проникнуть в его суть, т. е. увидеть то, что делает его тем, что оно есть. Здесь, однако, возникает одна специфическая проблема, в чем-то даже опасность, на которой мы не будем останавливаться подробно, лишь отметим, что увидеть сущее как оно есть (или

⁵ Термин, введенный в философский обиход Ж. Делезом. См. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. – М.: Институт экспериментальной социологии, СПб.: Алетейя, 1998. – 288 с. (Серия "Gallicinium").

⁶ Парменид. О природе / Фрагменты из произведений ранних греческих философов. Издание подготовил А. В. Лебедев. Ч. 1. – М.: «Наука», 1989. – 576 с. С. 274-298.

увидеть то, что делает его тем, что оно есть), и увидеть его как *целое* – совершенно не одно и то же. Целое есть в большей степени проекция того особого взгляда, которым оно в этот момент и из этого положения охватывается, нежели, если в принципе допустимо подобное толкование, некое «собственное качество» рассматриваемого сущего. Поэтому целое сущего, которое у Парменида получает наименование Единого, возникает лишь в одной из перспектив этого особого взгляда – в той, что представляет из себя *мудрое понимание*. Перечислены также две другие.

*Ныне скажу я, а ты восприми мое слово, услышав,
 Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.
 Первый гласит, что "есть" и "не быть никак невозможно":
 Это - путь убежденья (которое Истине спутник).
 Путь второй - что - "не есть" и "не быть должно неизбежно":
 Эта тропя, говорю я тебе, совершенно безвестна,
 Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся), Ни изъяснить...
 ... Ибо мыслить - то же, что быть...
 Можно лишь то говорить и мыслить, что есть: бытие ведь
 Есть, а ничто не есть: прошу тебя это обдумать.
 Прежде тебя от сего отвращаю пути изысканья,
 А затем от того, где люди, лишены знанья,
 Бродят о двух головах. Беспомощность жалкая правит
 В их груди заплутавшим умом, а они в изумленье
 Мечутся, глухи и слепы равно, невнятные толпы,
 Коими "быть и не быть" одним признаются и тем же
 И не тем же, но все идет на попятную тотчас.
 Нет, никогда не вынудить это: "не сущее - сущее".
 Но отврати свою мысль от сего пути изысканья⁷.*

Во-первых, есть мир *мнений* – опять же, не нечто само по себе негативное относительно мудрого видения целого, но просто то состояние сущего, в которое каждый погружен, если он не возносится на высоту особого взгляда. Это тот же самый мир, то же самое существование, только как бы изнутри себя, вернее, открывающееся так, как оно открывается, когда сознание поймано в нем и в самом себе и не способно на освобождающий взлет мысли. И еще есть путь, ведущий к Ничто – предположение, что может каким-то образом *быть* то, чего *нет*. Богиня Истина⁸, направляющая мысль юноши, категорическим образом отказывает этому пути в каком бы то ни было

⁷ Там же.

⁸ Истолкование Богини, встречающей юношу, именно как Истины, предложено М. Хайдеггером. Он основывается на общем «божественном» корне в словах *thea* – «богиня» и *aletheia* – «истина». Часто, однако, эту богиню отождествляют с Мойрой (Судьба), Дике (Правда) и Фемидой (Справедливость), которые также упоминаются в сохранившихся фрагментах поэмы, или даже рассматривают ее как «синтетическую» фигуру, объединяющую в себе все вышеперечисленные божества как свои аспекты. Хайдеггер и сам, очевидно, понимал проблематичность своей интерпретации, и потому утверждал, что уже у ранних греческих мыслителей идея Истины как истины бытия пребывала в забвении. Мы склонны придерживаться трактовки Хайдеггера, хотя и с иными выводами, нежели у него.

содержании, кроме безумия. И однако, *все* эти пути, а не только тот единственно верный и предпочтительный, который ведет к узрению сущего как Единого, открываются с высоты особого взгляда. Можно предположить, что вместе они составляют *логическое* целое сущего, возможности, растущие из одного корня мысли, в то время как Единое составляет *онтологическое* целое сущего.

~

Имеется также популярное истолкование «теории» Парменида, настаивающее, что речь в ней идет о движении и покое, а в идее Ничто отвергается возможность вообразить *чистое движение*, которое непредставимо без того, *что* движется и движимо, в то время как оно само по себе есть то, что просто есть, и наилучшим образом представимо в своем чистом «есть», т. е. покое неподвижного самотождественного бытия, а, приходя в движение, делается неким образом причастно небытию, т. е. раскалывается и начинает отрицать самое себя, подвергаясь изменению, сопровождающему движение. Такое истолкование в конечном итоге направлено *метафизически* и подразумевает переход от онтологии к логике: сущее начинает толковаться *логически* – как *идея*, обеспечивающая сохранение самотождественности подлежащего (греч. *υποκειμενον*) с учетом всех возможных изменений; Гегель определяет ту же установку, правда, уже в другой сфере, как требование единства и непрерывности субъекта истории. Это чисто логическое требование неизменности, «одно и то же»-сти предмета, чтобы зафиксировать его надежно перед мысленным взглядом – значительное, но не единственное и в каком-то отношении не самое интересное следствие интеллектуального предприятия Парменида. Особый взгляд, божественное созерцание, которое только и сделало возможным все последующие «теории», само выпало из рассмотрения, и главный вопрос – вопрос об онтологическом статусе этого взгляда – очень долго не ставился. Вмещение сущего в мысль рассуществовало и существенность сущего, и существенность самой мысли. Все печальные проблемы современного сознания, вынужденного расхлебывать результаты действий современного мышления, именно отсюда берут свой исток; то, что мы называем «психологией» или «телесностью», всегда заложник курса, задаваемого умом, и они же – идеальное зеркало, непосредственный разоблачитель его начальных оснований и конечных интенций. Но философия, в отличие от науки, не смеет уклоняться или игнорировать их свидетельствования. Поскольку философия, в отличие от науки, помнит, *что* мыслит в ее мысли. Она озабочена не столько тем, что мысль ставит перед собой, тем, что для мысли, сколько тем, что следует «из» и «за» мыслью, тем, для чего, мы иногда понимаем, сама мысль. «Для чего» здесь означает не критерий применимости, не требование, чтобы мысль чему-то там служила. Это, напротив, то единственное, к чему мысль бессмысленно и глупо призывать, потому что она и так с ним нераздельна, в отличие от всего остального – нераздельна, как человек со своим телом или родитель с ребенком. Эту нераздельность создает сама жизнь, и для жизни она только естественна. Если это тяжесть, то неустраняемая, если даже зло, то неизбежное. Пытаться избавиться от этой тяжести, как будто она только обуза, только помеха – самое чудовищное и невообразимое из того, что вообще могло прийти человеку в голову. А ведь исключительно этим «мыслящий человек» и занимается. От

жесточайшей аскезы, практик отказа и табуирования, до изощренных способов обеспечения существования всем необходимым, «удовлетворения» его «запросов», чтобы оно молчало и не мешало работать своему «уму» – повсюду, невзирая на культурные, исторические, геополитические различия, виден неослабевающий натиск одной и той же, непоколебимой в избранном издавна курсе, изгоняющей все сомнения и отклоняющей все возражения расчеловечивающей стратегии.

~

Поднятие до высоты особого взгляда позволяет обратить внимание и на сам этот взгляд. Вернее, этот взгляд не есть лишь «акме» последней, крайней, предельной точки своего взлета, на которой он уже застывает, достигнув абсолютного видения. Взгляд делается заметным в меняющейся перспективе, в смещении, в преодолении онтологических границ. То, как меняется видение, и что оно *меняется*, есть то, что возвращает само видение в горизонт внимания, и только в нем и из него, а не из какого-то невообразимого запредельного отчуждения абстракции, обосновывает и удостоверяет особое положение, особый онтологический статус видящего. Божественное созерцание есть и цель движения к нему, и само это движение; после Парменида нечто сходное и в то же время отличное скажет в начале «Метафизики» Аристотель. Оно возносится – к самому себе, возрастает – до самого себя; оно суть высота и возвышение до нее сразу. Взгляд проясняется в движении, а не в покое; и то, что ты *видишь*, ты понимаешь, захваченный ростом взгляда, его поднятием до своей предельной высоты. У этого движения есть начало, но нет конца – есть лишь абсолютный предел. Вот почему он божественен – как и боги, он рождается для бессмертной жизни, имеющей начало, но не имеющей конца.

Т. о., видимая троичность Парменидовой онтологии оборачивается четверицей – бытие, существование и ничто оказываются взвешены на весах некоего отношения, особого взгляда, поначалу непонятно откуда идущего и непонятно на чем основывающегося. Эту *точку* зрения, это *место*-имение вводит в онтологический круг, расширяя его с трех до четырех образующих его элементов, некая сущность, определяемая как божественная. Можно, конечно, рассматривать этот прием как прихоть автора или дань традиции, как и собственно жанр, в который Парменид облекает свои мысли, создавая свое философское сочинение как «поэму». Можно, в свою очередь, глубоко «философизировать» поэтическое и показать принципиальную принадлежность досократического античного мышления стихии поэтической, при этом сохраняя за ним статус и значение именно *мышления* – в устройстве, осуществлении и результате (как поступает Хайдеггер). Мы же обратимся к иной возможности рассмотрения, до сих пор не востребованной в связи с философскими исследованиями. Предположим, что не просто философия Парменида представлена в жанре поэмы, но что его поэма писалась изначально в жанре именно такой, *особого рода* поэмы, отсылая к утраченному на сегодняшний день образцу, имеющему ритуальное или, по крайней мере, мифологическое происхождение.

Богиня Истина, наставляющая юношу – та самая Алетейя, возвращение которой в философский обиход осуществлено Хайдеггером. В поэме это не просто персонификация или аллегория. Согласно одному мифу, Алетейя была кормилицей

Аполлона – бога, в античности игравшего особую роль в делах, связанных со знанием, мудростью и поэтически-пророческой стихией. Kouros, юноша, это еще и канон изображений Аполлона, определение, более-менее непосредственно в античности на него указывавшее. Поэма Парменида вполне могла быть осознанным подражанием реально существовавшему, пусть хотя бы в виде храмового предания, источнику, повествующему о восхождении и посвящении Аполлона. Восхождение подразумевает движение вверх, обозрение, занятие позиции; посвящение – вхождение в знание, видение, понимание. Аполлон так или иначе присутствует в античной философии вплоть до Сократа; Сократ – последний мыслитель, который, если верить Платону, отдавал отчет в особом значении фигуры Аполлона для того, что мы сегодня называем «чудом греческой мысли». Не исключено, что именно это, на что косвенно намекает «Апология Сократа», послужило причиной осуждения Сократа афинскими властями.

Афины вообще сыграли роковую роль в истории древней Греции; политические амбиции Афин и то напряжение, которое они вокруг себя распространяли, обусловили, с одной стороны, невероятный расцвет наук и искусств, питавший и продолжающий питать тот идеал, который мы именуем классическим. С другой же стороны, они привели к затмению и окончательному обрушению античности, способствовали превращению ее культурного ядра в выхолощенную самопародию, которую с легкостью сместило с исторической сцены пришедшее позже христианство. Лев Шестов поступил весьма непроницательно, противопоставив Афины и Иерусалим – в конце концов, они сыграли на одной стороне. Их действия, ценности, которые они проповедовали – прямо, косвенно или даже отрицательно – обусловили то превосходство научно-технического, социально-политического и в целом исторического взгляда на мир, с которым истинной философии следовало бы бороться, но, к сожалению, она сама с тех самых пор и до наших дней порабощена этими началами, и лишь иногда набирается сил выпростаться из-под них. Философии следовало бы вспомнить, что она – разновидность творчества, и только потом и в силу этого – разновидность знания, разновидность науки и чего там еще. Вспомнится отсюда и то, что искусство, цель и средство творчества – не развлечение и не комментарий на полях основного текста мировой истории, который якобы пишут иные, подлинно значимые мировые силы. Но заявить об этом продуманно, последовательно и весомо означало бы набраться большой смелости, которую сейчас брать неоткуда, а главное, на взгляд современного мыслителя, незачем. Он предпочитает *заинтересовывать*, т. е. искать перспективы захватывающего взгляда на совершенно неинтересное, интриговать остроумными мелочами, определять пространство актуального. Проще говоря, он хочет того же, что и любой другой «кто-то там» сегодня, вчера и позавчера – увеличивать, расширять, *выигрывать*. Неизвестно, приходит ли ему в голову, что «мыслить» может означать сразу, с самого начала, окончательно и бесповоротно *проиграть*. Философом, впрочем, нужно быть не для того, чтобы проиграть. Философом нужно быть для того, чтобы суметь этот проигрыш принять, понять как судьбу, как благо. Не оправдать – оправдаться сможет любой дурак: мол, обстоятельства так сложились, не повезло. Что мир весь уходит в минус – об этом кто-то еще догадывается, но врозь и навскидку, и между мелькающими здесь и там догадками – сплошь слепые пятна недомыслия, недомышления, недопромышления. Не

закрывать глаза на ничтожащее мира – для философа дело вполне подходящее, не лучше и не хуже всего, что ему и так обычно выпадает. Принять там, где принимать, кажется, вообще нечего. Просто потому, что «что» и дурак примет.

~

От ничто не уйти. Его нельзя изгнать. Победить его можно, только увидев тот круг, в который оно может войти, который может его в себя включить. Увидеть его, *обозреть* приемлющее его целое, можно лишь поднявшись на высоту особого взгляда, восходя, вырастая до огромного, мучительного простора. Восхождением, взмыванием этот простор также образуется, как и то, что начинает видеться из него, и то, каким оно начинает видеться. Парменид рисует один из первых великих кругов в истории мысли. Другой рисует Гераклит, но его мы здесь касаться не будем. Бытие есть целое. Оно необходимо включает в себя сознание и мышление, когда то дорастает до того, чтобы быть так, чтобы начать соответственно мыслить, т. е. мыслить его именно таким. Опасности, с которыми здесь сталкивается мышление, это: 1) принять Целое за *идею*, за *представление* мышления; 2) поверить, что призвание мышления – некий исторический прогресс, его вырастание в идеальную методологию получения точного знания.

Разумная способность вырастает до мышления, открывая для себя истинный мир, тождественный сущему в целом; в то же время сам этот истинный мир, мир-по-истине, открывается ровно в той мере, в какой мышление оказывается способно к своей предельной высоте. Эта высота и взлет к ней не означают, однако, развязанности мыслящего существа с существенным, «витания в облаках». Такое понимание превратно и, собственно, вообще не является «пониманием» в строгом смысле слова, которое подразумевает усилие, напряжение мысли в желании разобраться. И, тем не менее, чаще всего философ сталкивается именно с таким представлением о существе мысли, что называется, «отвлеченной». Оспаривать его бессмысленно – отчасти потому, что философия и так это делает: давно, односторонне и, как правило, безуспешно. До некоторой степени философия в этом деле даже не ответчик, а адвокат, отстаивающий право мысли быть как она есть перед лицом того оскорбительного цинизма, который часто принимают за здравый смысл.

Поэтому мысль неизбежно обнаруживает себя окруженной ложью. Она пробуждается к жизни в мире ложном. Вернее будет сказать, ее пробуждение есть уже захваченность взлетом, и то, к чему направлен ее проясняющийся взгляд, есть само сущее как таковое. Но в движении к нему, в прикованности своего нарастающего внимания к своей истинной, только теперь в полной мере явившейся цели (к тому, что явилось полно как *цель*, но чему еще предстоит явиться полно в своем собственном, пока незадействованном существе), она, наряду с ним, замечает вдруг всплывающее в ее кругозор, впервые, в движении мысли к Целому само обретшее цельность, *иное*. Это иное есть то самое, в чем мыслящее существо только что пребывало и, с определенной точки зрения, все еще пребывает. Характер пребывания в нем мыслящего существа не может при этом быть схвачен мыслью кроме как *отрицательно*. Однако отрицательность эта особенная. Мыслящее существо не ставится миром (а это, конечно же, мир) ни в какое отношение к самому себе. Нет перехода от не-мысли к мысли. Соответственно, восходя к мысли, мыслящее существо менее всего в состоянии указать

при этом на «время», когда оно *не* мыслило, являлось как бы антитезисом самого себя. То, что в этот момент открывается мысли как некая отрицательная возможность, которая по прежнему обладает силой притянуть, вернуть ее назад, не есть ее собственное состояние, которое она преодолевает, превосходит, оставляет позади, хотя возникает полнейшая иллюзия, что дело обстоит именно так. Это мысль, мысль, которая мир. Собственный негативный образ, с которым здесь сталкивается мысль, картина как будто не-мыслящего существования мыслящего существа, которая начинает вырисовываться перед ее «мысленным» взором по мере того, как она восходит к истинному мышлению и истинному миру, представляет собой состояние не «субъективное» (иллюзорность мира как проблема сознания) и не «объективное» (иллюзорность мира как его подлинная природа) – хотя оба эти вывода здесь могут быть сделаны и восторжествуют – а, говоря словами Гегеля, *абсолютное*. «Абсолют» означает неразделимость, нерасторжимость – то же, что и «атом» по-гречески. Отрицаемый в истинном мышлении, отрицательный мир не может отрицать себя сам, и уж тем более – быть отрицаемым тем, что остается в его пределах. Негативное высвечивается в целом и на пути к целому. Это мир мнений Парменида, мир сна Гераклита, иллюзорная реальность злого гения Декарта. Это, в конце концов, пещера Платона – и именно драматургия истины и лжи в интерпретации Платона становится связующим звеном между досократическим отрицательным мышлением мира и развитием этой идеи во всей последующей философии. Но к Платону мы еще близко не подошли. Мы только подбираемся к тому, как складывались *внутренние обстоятельства* античного «мышления мышления».

Вопрос тут такой: *что* будит мысль? Что взывает к ней и приводит ее к пробуждению? Кант мог с большей или меньшей степенью вероятности засвидетельствовать, что именно Юм (то есть, знакомство Канта с его философией) пробудил его от «догматического сна». Но Парменид, сам скрывающийся за фигурой *kouros'a*, говорит о мышлении как таковом. Серией жестов он подчеркивает, что выносит самого себя (и вообще всякую личностность), что называется, за скобки. Когда некое событие настигает философа, оно открывается ему как универсальное. То, что оно случилось с ним, означает, что он наконец-то увидел, как оно происходит, имеет место *само по себе*. «Личный» опыт только форма абсолютного постижения. Здесь завязка философской драмы на века. Это драма мыслящего существа, пробудившегося к мысли – вернее, «начинающего мыслить» именно как *начинающего* – *мыслить*, вдруг осознавшего себя, и тут же задавшегося вопросом, что *было* с ним «до» этого. «Было» – часть события мысли, бросившего свет на то, что за очерченным им пределом. То, что «было» – и мысль, и не-мысль, и ответ на мысль, ставшую вопросом. Это прошлое, которому уже не принадлежишь – и в то же время, только и начинаешь принадлежать по-настоящему. Это мир, который оставляешь и никак не можешь оставить – мыслью ли, телом ли; мир пленников пещеры, к которым ты сам *принадлежал* – одним способом, и *продолжаешь принадлежать* – уже другим.

Это мир ошибок и глупости, лжи и зла. Это мир, мыслить который мыслящее не в состоянии иначе, как мысля себя *в* нем (прежде и по происхождению) – и *вне* его (теперь и по призванию); мысля же себя *в* нем, не в состоянии мыслить себя *в* нем иначе как не-мыслящее. Но вот с этим прежде не-мыслившим, хотя и обладающим

изначально разумной способностью, случилась мысль. Каким образом? Ведь первое, что мысль осознает, есть противостоящая, препятствующая ей сбыться воля мира. Что же пробудило мысль к жизни во всеусыпляющем мире иллюзий, и заставило бодрствовать и осознавать иллюзорность этого мира?

Философ охватывает взглядом все сущее в целом, что позволяет ему сделать та высота, на которую он поднялся. Среди всего, что он теперь видит ясно и соответственно его природе, есть мир мнений, в котором человек обычно и пребывает – и как существование, состоящее в проблематичных отношениях с истиной, и в его специфической истинности. Мир мнений может быть дан только во всеобъемлющем круге истины, в котором сама истина, говоря словами Хайдеггера, является и элементом отношения (истинный мир Единого), и, что важнее, самим отношением (Целое кругозора). Здесь не только разделяются Единое и Целое, что позже осуществит и Платон в своем диалектическом рассмотрении природы Единого. Сразу следует отметить, что Целое одновременно и *больше* Единого, поскольку Единое – представление Целого, оставляющее еще Целое само по себе, и *меньше*, поскольку остается вне единящего Единого. Единое может рассматриваться и как Целое в себе, и как особое особого Целого. Проще говоря, утверждение Единого не снимает цельный всеохватный кругозор, в котором оно впервые проявилось как таковое, содержание которого «вне Единого» может рассматриваться и как большее, и как меньшее Единого.

~

Между Парменидом и Платоном стоит Гераклит, истолковавший мир обычной, мало мыслящей и повсеместно заблуждающейся жизни, как мир *сна*. Здесь уже угадывается пещера Платона с ее танцем теней, который пленники пещеры принимают за реальность и даже за истину. Между явью и сном в такой жизни нет разницы. Постепенно, с возрастанием сознающей способности, исчезают и другие различия – в конце концов, даже между жизнью и смертью. В Едином Парменида те противоположности, которые мы бы назвали диалектическими, тоже снимаются, но это сопутствует пробуждению и есть его проявление. Усиливающая ясность взгляда Гераклита, наоборот, погружает все в сон. Она направлена не *от* сна, а *ко* сну. Разве люди не видят, что все, что они привыкли различать, суть одно, спрашивает Гераклит? Что же тогда такое различие – различие вещей или различие различающихся взглядов, проще говоря, мнений? Если Одно всегда остается индифферентным к столпотворению мнений, кто тогда философ, обнаруживающий и возвещающий его, и зачем он?

Взгляды, мнения, их спор всегда об Одном, так или иначе явившемся. Они или пытаются высказать, что оно из себя представляет, или вообще отказывают ему в существовании. Мир мнений и мир ничто, обозначенные Парменидом, здесь являют себя в полной мере, и указывают направление дальнейшего размышления. Оно предполагает следующие вопросы. Не вводится ли ничто как попытка онтологизации мира мнений? Осуществляется ли она *до* или *после* того, как мысль отказывает Единому в существовании? Если мысль имманентна существованию, возникает и остается в его границах, тогда ее интенция к обнаружению и прояснению сферы своего начала приведет, в конечном итоге, к отказу от себя и к той неудачливой философии, которая однажды получила название *нигилизма*. В случае же, когда первичной

интенцией мысли будет не наивный бескрылый онтологизм, а деструктивная критичность, сперва устраняющая Единое и отвечающая отказом на запрос о нем, результатом будет *софистика*. И в том, и в другом случае Единое не прояснено, оно собственная идея или возможность, представление или образ. Единое не продумано. Оно требует не многого, не фактов, не знания – оно требует *всего*. Факты, знания относятся ко многому. Это структура, всегда отказывающая Единому в силу собственной принципиальной неопределенности и незавершенности. Вернее, Единое отказывает ей, но его отказ виден лишь в отраженной форме ее отказа ему.

Единому способно ответить только *все*. И *все* приходит к Единому в ответ на его требование и запрос в виде мысли, освободившейся для самой себя и своего дела. Мысль не будет тащить к Единому то, что *знает* и что *не знает*, на предмет соответствия и сверки. Мысль вдруг поймет, что она найдет в Едином только то, что есть в ней самой. Если она будет продолжать делить себя на известное и неизвестное, сделанное и не сделанное, бытие и ничто, она попытается привнести все это в Единое и, тем самым, потеряет Единое как Единое. И однако, ей никогда не удастся сохранить себя и свой предмет в чистоте. Собственно, эта чистота важна лишь как момент первоначального узнавания и декларация доброй воли. Она будет снята, едва удостоверена, чтобы осуществилось неизбежное зло замутнения понимания. Само Единое отправит мысль в погоню за бесконечным многообразием, чтобы настигнуть и вместить, и нести его к Единому, чтобы перебирать и примерять его к нему.

~

Что существенно в шагах, предпринятых Парменидом? Во-первых, ясное понимание того, что мир дается только через занятие относительно него некой особой, дистанцированной позиции. Никакой вынужденной близостью, броском, захватом мир не получишь. И однако, удаление от мира не подразумевает, как позже у Платона, его фактически оставление. Чаще всего закрываются, заслоняются от мира самим миром же, оставаясь в нем, выкраивая себе в нем маленький уголок и отказываясь за его пределы, в большой мир, выходить. Более того, восхождение юноши на высоту созерцания-понимания не означает перехода в некий иной мир, более истинный, а то, что он начинает видеть и понимать – мудрость «того света», инобытия (образ, к которому прибегает Платон в мифе об умершем и вернувшемся солдате Эре в «Государстве»). То, что юноша видит, возвысившись до божественного взгляда, есть субстанциально тот же самый мир, из которого он был восхищен, в котором «до» этого просто жил и которому по сути, как человек, продолжает принадлежать. Знание, которое он получает, есть знание мира, дающее его наилучшим образом. И если у Платона возвращение философа в пещеру на помощь оставшимся в ней есть дело, зависящее от доброй воли, божественного наказания или сострадания, то в случае Парменида «возвращение в мир» естественно — в каком-то смысле философ его и не покидает. Вернее, даже обретая силу особого взгляда, его внимание остается устремленным на мир – а не на источник этой силы и не на «субъекта» этого взгляда. Божественное остается у философа за спиной, и он на него фактически не оборачивается.

Здесь закладываются начала всех дальнейших «объективаций», наук и технического обрушения. Цивилизация, берущая исток в греческом мышлении, затребует божественное лишь для того, чтобы лучше управляться с миром. Бог интересует ее лишь как уникальная, привилегированная позиция относительно мира, предоставляющая возможность проникнуть в истину мира; знание же истины мира нужно, чтобы лучше в мире устроиться, а не влачить в нем жалкое, несчастливое, сбитое с толку существование, на которое обречены обычные, не возвысившиеся до богов смертные. С этого момента определена цель человека – стать смертным, земным, мирским богом. Богом в мире и относительно мира. Уже у Гераклита этого будет прямо заявлено: люди – смертные боги, боги – бессмертные люди. Гегель, подхвативший идею Гераклита, определит человеческое бытие в мире как конечный дух.

Греки сами отвернулись от своих богов; тайны и загадки богов самих по себе перестали их интересовать. Более того, боги, возвещавшие им истину человека (как Аполлон), стали людям с какого-то момента крайне неприятны и встречали огромное сопротивление. То, что позже назвали *conditio humana*, пониманием подлинного человеческого положения в мире, не отрицалось напрямую, но постанавливалось к преодолению. Поэтому греки забросили теологию и не оставили нам никакого отчетливого представления о своих богах; им было важнее то, как они понимали *место бога* – в мире и относительно мира. Если они и задавались вопросом, занимает ли бог это место «в действительности», и каким образом, они быстро приходили к сомнениям и атеизму, облегчавшим им задачу ниспровержения богов. Сразу выяснялось, что, конечно, такие боги, как те, что описаны Гомером, не достойны распоряжаться сущим. Тогда боги либо отрицались, либо философизировались — оправдывались через предельное выхолащивание их жизненности и превращение в аллегории Истины, Начала, Единого и прочего в том же духе. Постигать безликие начала и овладевать ими, а через них — сущим, оказалось легче и предпочтительнее, чем налаживать отношения с личностными божествами, да еще выслушивать от них довольно неприятные вещи о самих себе. Так был намечен и во многом осуществлен поворот в античном мышлении к тому, что Хайдеггер назовет *забвением бытия*.

Литература

Аристотель. Политика. Метафизика. Аналитика / пер. с древнегреч. М.: ЭКСМО, 2008. 960 с.

Бибихин В. В. Язык философии. СПб.: «Наука», 2007. 389 с.

Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. С. Зенкина. М.: Институт экспериментальной социологии, 1998. 288 с.

Кереньи К. Мифология / пер. Ю. Гусев и др. М.: Три квадрата, 2012. 504 с.

Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики / под ред. А. В. Лебедева. М.: Наука, 1989. С. 274-298.

Хайдеггер М. Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / пер. и ред. Н. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная академия», 2012. 224 с.

References

- Aristotle. *Politika. Metafizika. Analitika* [Politics. Metaphysics. Analytics], trans. from ancient Greek. Moscow: EKSMO Publ., 2008. 960 pp. (In Russian)
- Bibikhin, V.V. *Yazyk filosofii* [The Language of Philosophy]. Saint-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 389 pp. (In Russian)
- Deleuze, G., Guattari, F. *Chto takoe filosofiya?* [What is Philosophy?], trans. by S. Zenkin. Moscow: Institut eksperimental'noi sotsiologii Publ., 1998. 288 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya (Ekspozitsiya germenevticheskoi situatsii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle (Exposition of the Hermeneutic Situation)], trans. and ed. by N. Artemenko. Saint-Petersburg: ITs «Gumanitarnaya akademiya» Publ., 2012. 224 pp. (In Russian)
- Kerenyi, K. *Mifologiya* [The Mythology of the Greeks], trans. by Yu. Gusev and oth. Moscow: Tri kvadrata Publ., 2012. 504 pp. (In Russian)
- Parmenides. "O prirode" [On Nature], *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Chast' I. Ot epicheskikh teokosmogonii do vozniknoveniya atomistiki* [Fragments of the Early Greek Philosophers. Part 1. From the epic Theokosmogony to the Atomism], ed. by A. V. Lebedev. Moscow: Nauka Publ., 1989. P. 274-298. (In Russian)

Thought and world: Ancient Greek philosophy on the way to fundamental ontology

Murzin N., Institute of philosophy RAS

Abstract: The idea of metaphysical interconnection, intentional orientation of "thought" on "world" and "world" being constituted and first-seen only in and by "thought" comes back into the focus of modern philosophy due to Martin Heidegger and his project of fundamental ontology. Yet Heidegger's turn became possible because it was provided with the great amount of preceding philosophical work, starting with Descartes, who discovered the possibility of "doubt" as purely intellectual procedure questioning the basic essential and existential reality of "world", through Kant, who made "world" one of the ideas of his Pure Reason, to Husserl, who developed phenomenological methods of exploration of how "world" appears and is given to conscience. After Heidegger the examples of mutual "though-world" metaphysics can be found in European post-structuralism (Gilles Deleuze), in the works of Russian original thinkers like Vladimir Bibikhin. "World" is not only a border-notion but also an ideal conceptual medium between phenomenon and noumenon, which is to be searched not in the physical structure of man, but rather in language, perception and thought reflecting and expressing each other

Keywords: thought, world, strata, ego, the other, metaphysics, ontology, communication, truth