

Дисциплина ли философия?
С.С.Неретина

Колыбелью универсально-понятийного кодирования М. К. Петров считает средиземноморский бассейн с его особенными природно-географическими условиями. Это — островной (эгейский, где с одного острова видны два-три соседних) бассейн, в результате особенностей которого в XX — IX вв. до н. э. произошел срыв лично-именного и профессионально-именного кодирования.

Восточная стабильность-гомеостазис замещается на Западе — вследствие качественно иных географических, социокультурных и прочих условий — нестабильностью-движением, связанной, вследствие различности теории и практики, слова и дела, свободного выбора профессий, постоянной трансформацией человеческой деятельности, выполняющей функции воспроизведения человеком самого себя как самоцели, каждый раз как нового человека, и воспроизведения навыков. Это и способствовало появлению философии как одной из дисциплин номотетики. Как это объясняет М.К.Петров?

С самого начала заметим, что, на наш взгляд, истинная причина определения философии как дисциплинарности родом из другого времени. М.К.Петров перенес свои отношения с философией из средневековья, из средневековой теологии, на античность, пытаясь разглядеть в античности те черты, которые станут для него очевидны, прежде всего ее служебный характер. Сразу же скажем, что само представление о дисциплинарном проекте философии, как нам представляется, — атавизм, оставшийся от представления о теологии как науке, каковая действительно дисциплинарна. Дисциплина же в/внутри философии может находиться как ее техника, как ее логика, как ее правило мудрости. Сам М.К.Петров с его идеей догадничества, с гипотезы пиратства, процветавшего на Эгейском море, как основания универсально-понятийного мышления находится на границе собственного определения философии, ибо термин «гипотеза» он употребляет двояко: с одной стороны, гипотеза — то, что присуще научному познанию, опирающемуся на точный расчет, логический вывод, с другой, его гипотеза не научна, основана на переборе неких исторических фактов, один из которых допускается как правдоподобный. И потому то начало, которое он принимает как начало философии, то, с чем связывают философскую мысль как всеобщую — это начало не спекулятивное, а избранное методом перебора значений.

Более того, его книга, в которой он говорит о начале философии, называется «Язык, знак, культура» (названия других книг также связаны с идеей культуры). Это сразу вовлекает идею философии в сферу культуры, сама мысль о которой возникла позже того удивления, которое испытал человек перед неожиданностью вдруг замеченного мира, о чем писал Аристотель в «Метафизике». Такого рода схватывание, конципирование мира человеком, его превращение в только что на глазах родившуюся вещь и выраженную словом, как его ни называй — λογος, conceptum, Begriff сразу вводит отношение со-бытия человека и универсума. И за это первое не взглянуть. Оно всегда остается за границей любых суждений о нем.

Несмотря на то, что суждение о философии, как нам кажется, М.К.Петров вынес из позднейшего времени, начинает он действительно с начала. Философия, пишет он, родилась отнюдь не в рамках нетрадиционного общества, а в обществе с универсально-понятийным кодированием, то есть в Греции. Считая, что основной способ передачи знаний происходит в рамках профессионально-именного кодирования, М.К.Петров находит причины, свидетельствующие о начале европейской культуры как традиционной и о ее долговременном разрушении. Находит и «рукотворный», то есть человеческий, а не естественный и не божественный, характер смены социокода — крито-микенский кризис, полностью разваливший старые пути канализации знания, а затем появление пиратского

корабля как корабля-носителя универсальности, пентеконтеры, образом которой был корабль Одиссея с единством слова и дела. Заметим, правда, что вряд ли найдется другой корабль, то есть корабль, где слово расходится с делом. Никакое кораблевождение и нигде не было бы возможно.

М.К.Петров приводит в качестве аргумента консолидированности команды, что «население» такого корабля - не столько пираты-профессионалы, сколько «переселенцы, избыточное население, которое (в отличие от классических пиратов. – С.Н.) ищет входа в социальность, чтобы основать свой дом и перестать быть избыточным»¹. «Оседание на *захваченных* землях, - пишет М.К.Петров, приступая к описанию «корабля Одиссея, - особенно характерно для эпохи “начала”»².

Хотелось бы отметить именно это слово «захваченная (земля)», которое употреблялось М.К.Петровым как очевидный социальный знак, возникший вследствие определенной рефлексии по поводу того, ради чего происходит захват и к чему ведет такой захват, характерный, как он пишет, для эпохи такого «начала», когда никакой философии не было, но именно этот захват человека мира и миром хитростью и ловкостью (достаточно вспомнить, как Одиссей на своем корабле велел привязать себя к мачте, чтобы насладиться пением сирен и остаться *здесь*, в мире) был впоследствии подхвачен именно философией как то первое, с чем она имеет дело.

Человеческий «избыточный» поток, как стихия, влился в эгейские воды со старыми кодовыми структурами, как считает М.К.Петров, «а вышел из него бесконечным потоком личных носителей социальности, потоком “людей-государств”, способных на любом подвернувшемся клочке земли “сотворить” государство — автономную политическую и экономическую единицу, а затем охранять это хозяйство и пополнять его грабежом, если есть кого грабить»³. Палуба пиратского одиссеева корабля становится местом рождения новой культуры с универсально-понятийным кодом. Обратим внимание: местом рождения не философии, а именно культуры, понятой как некое образование, существующее с определенным набором институтов, определенным образом обученных людей, живущих в том, что М.К.Петров называет «трансляционно-трансмутационным интерьером номотетики».

Обратим внимание – *сначала* захват (захват мира из-за захваченности и охваченности миром) обрел форму грабежа, и лишь *затем* появляется **безличный знаковый регулятор всех человеческих отношений закон-номос, соответственно – номотетика как принятая на основании закона жизнедеятельность**, поскольку родилась двучленная формула социализации индивида: это уже не земледelec традиционного общества, а пират + земледelec, или пират + воин (занимаясь профессией на малом острове, нужно быть готовым к его охране), или всеобщее + частное, поскольку «палуба» и организованный по палубному принципу дом-государство производит перевод во всеобщность профессию воина, а затем законодателя. Все воли и умения отчуждены при таком распределении функций в голову одного, а деятельность предоставлена группе исполнителей. Более того, универсально-понятийная система как форма мыследеятельности появилась, по М.К.Петрову, **до** появления философии как таковой. Пифагору, а затем Гераклиту, Пармениду, Зенону, Платону, Аристотелю и иже с ними и за ними ничего не оставалось делать как принять уже готовый код и в меру сил заниматься его обоснованием.

Именно закон-номос предстает как деятельность по историческому и теоретическому сжатию определенных навыков. У такой деятельности могут быть два основания: *образцовые деяния великих людей (законодателей)* прошлого и *логика*

1 Петров М.К. Язык, знак, культура. М., 2004. С.165.

2 Там же. С.166.

3 Петров М. К. Античная культура. М., 1997. С. 41.

(языковые универсалии) для теоретических представлений текста. Номос и логика, таким образом, непосредственные причины философии.

М. К. Петров предполагает, что первично с появлением номоса возникает феномен дисциплины, а философия как теоретическая номотетика лишь совозникает как «начало начал» и «частный атрибут дисциплинарности». В пользу дисциплинарного происхождения философии, по М.К.Петрову, свидетельствует 1) факт преемственной кумуляции, при которой философы обращаются к результатам предшественников и преемственность сама по себе и 2) тот эмпирический факт, что философия, похожая на мартиролог, не нашла прочного контакта с душами граждан полиса и скорее терпелась, чем приветствовалась.

Номотетика в поисках структур большой общности непременно должна обратиться к логосу – к категориальному потенциалу древнегреческого языка. Причем этот потенциал, чтобы быть общезначимым, должен был быть закреплён письменно. С появлением письменной речи у М.К.Петрова связано непосредственное явление философии. «И если мы определяем философию по связи с логосом, мы вместе с тем определяем и время ее появления по связи с изобретением письменности»⁴.

Само это заявление, однако, сомнительно. Сомнительно прежде всего потому, что вряд ли можно согласиться с определением философии как дисциплины, пусть и наивысшей, ибо это исключает бескорыстную готовность причем не пирата, не законодателя, не писца, а *любого человека* к пониманию и того, что с ним случается, и того, что только может произойти, к пониманию целесообразности бытия, к единству слова-дела. Сократ не был государственным деятелем, определял диалектику через ее присущность «героическому племени» риториков и мудрецов, к тому же *не писал*. Более того, полагал, что природа языка зависит от правильности угадывания его природы и применения, независимо от того, происходит ли это «здесь», то есть в «категориальном потенциале древнегреческого языка», или «у варваров»⁵ В этом случае идея следования может способствовать становлению человека философом, а может и не включать вообще никакой зависимости от предыдущего его профессионального навыка. Математик может перестать заниматься математикой и начать философствовать, а может и не переставать заниматься математикой и быть философом (Рассел), а Одиссей – не философ, хотя и хитроумен, как надлежит быть философу, и скорее всего на пентеконтере сложилось единоначалие слова-дела, как на любом другом корабле (у викингов, например), если это корабль, а не бумажная лодочка. Предоставленная ветру, течению и прочим радостям безмятежного путешествия. *Аргумент от корабельной палубы с ее единством слова-дела (от палубы пиратов Эгейского моря или какого-либо другого) бьет мимо цели происхождения философии.*

В свое время О. Розеншток-Хюсси, принадлежавший к «потерянному поколению» первой мировой войны, описывал тот же опыт катастрофы, что и М.К.Петров. Только последний описывал крито-микенский кризис, а первый – кризис, возникший между двумя мировыми войнами, первой и второй. К его описанию стоит прислушаться, ибо М.К.Петров очевидцев не нашел и не мог найти за давностью лет, а О.Розеншток-Хюсси сам является таковым. Он говорит о катастрофе, в которой человек учится выживать. Время анархии, революции, декаданса и войны он считает временем отсутствия речи, ибо в катастрофе теряют силу старые традиции. Здесь не столько происходит захват мира, скоро потеря обретенного опыта. И даже если находятся люди, передающие нечто из прошлой традиции, то или их слова лишены силы убеждения, или их слова лишены вообще какой-либо силы, поскольку отсутствует сам предмет разговора.

Одоление болезней рождает новые стили речи: рассуждение, законотворчество,

4 Там же.С.187.

5 См., например: Платон. Кратил 390а – е.

рассказывание, пение, посредством которых общество укрепляет пространственно-временные оси, которые задают направление и ориентацию членам общества. Законотворчество рождается как раз внутри первичной речевой стихии, а не рождает ее из себя. Дело не в корабле (у варягов не возникло универсально-понятийного мышления), а в правильности направления мысли. И дело не в том, что пираты Эгейского моря базировались, как считал М.К.Петров, на островах, якобы не будучи привязанными к материку, - Аристотель это опровергает: в «Политике» он написал, что «полис, если его местоположение должно соответствовать наилучшим пожеланиям, надлежит устроить так, чтобы он был одинаково хорошо и по отношению к морю, и по отношению к остальной территории государства... совершенно очевидно, что сообщение города и всей территории государства с морем дает большое преимущество и для обеспечения безопасности государства, и для обильного снабжения его всем необходимым. Ведь гораздо легче тем, кому приходится искать спасения, выдержать неприятельское нападение, когда можно получить помощь с обеих сторон одновременно – и с суши и с моря». Аристотель говорит не об излишних людях, а об «излишках продуктов», которые необходимо «переправлять за границу, ведь государство должно вести торговлю в своих собственных интересах, а не в интересах других»⁶.

Чтобы осуществлять эту правильность, нужна философия, не знающая, где истина, но стремящаяся к ней, не знающая путей, но методом проб и ошибок предполагающая и опробующая их знанием, о котором она ничего знает, что оно такое, но только с помощью знания готовая к опробованию и испытанию повседневным парадоксальным творением мира, благодаря которому только и может происходить синхронизация идей, мыслей, поступков, деяний людей разного времени⁷.

О.Розеншток-Хюсси, рассматривая логос не как лингвистику, а как речь, считает ее фундаментальным принципом освоения и социализации мира, ибо любая речь возникает как *ответ* на некий призыв. Благодаря налаганию имен и ответам на это налагание (что и есть номотетика) осуществляется постоянный контакт разных людей, и этот контакт может быть «возведен в ранг исторического события в... развитии человечества»⁸. Номотетика в другом и более близком мне ключе оказывается не началом философии, а порождением ее, как и письменность. Дело, впрочем, не в том, что родилось первым (письменная фиксация знаков была в Египте или Шумере или еще далее к востоку и не родила философию). Дело в осознании связи речи (пусть бы и – слова) и бытия как двух предельностей, больше которых нет и до которых нет сил дойти: до одной потому, что она мне дана, и я в силу этого ее не знаю, до другого потому, что я предполагаю, что оно мне дано, но исток этой данности мне не известен.

Сама по себе способность любого человека к задумчивости и к глубокой рефлексии над тем, что такое слово и бытие, – и это собственным примером великолепно показал М.К.Петров – является той нечеловеческой способностью человека, которое и выделяет его как человека среди живых существ, даже если однажды это сделает один человек среди сотен тысяч других. Однако и философ не каждое слово записывает, оставаясь при этом философом, ибо ее последний шаг – молчание (о том писал в конце «Логико-философского трактата» Витгенштейн), да и неопределенный знак, провоцируя определенность, остается неопределенным. Правда, сильное оправдание дисциплинарного происхождения философии заключается в желании строгости размышления вопреки постоянному забалтыванию проблемы – Михаилу ли Константиновичу этого не знать! В строгой дисциплине мысли только и можно сохранить себя и тем самым, если несколько перетолковать Л.Витгенштейна, отмерить меру мира. Знак – мера, лежащая в основании

6 Аристотель. Политика 1327а 1 – 5, 10 – 20 и далее.

7 Там же. С.31.

8 Там же. С.51.

мира. Оттого в нем много таинственного, рождающего мифы и суеверия.

М.К.Петров знал знаковые лазейки, чаще возникающие от людского неведения. Потому он обращается непосредственно к текстам, к Гераклиту, на которого ссылаются и М.Хайдеггер, а впоследствии В.В. Бибихин, как к началу, где слышится гул бытия. Чем важен для М.К.Петрова Гераклит? У Гераклита логос выглядит вечным, и это должно бы его, не жаждущего вечности и стоящем на «все течет», отпугнуть. Но выглядящий гарантией единого логос является у Гераклита, как углядел это М.К.Петров, всеобщераспределенным средством унификации и связи людей, имеющим то же значение, что закон-номос для полиса, который был величайшей социальной ценностью, «всеобщим организующим началом человеческой деятельности, которому люди подчиняются “как во сне”»⁹. М.К.Петров подчеркивал, что Гераклит вовсе не считал все эти характеристики логоса однозначно верными. Принимая и считая мудрым «правдиво говорить-делать, а именно с этим связан логос, он считал неправомерными попытки все сваливать на логос, то есть попытки говорить-делать «как во сне». М.К.Петров на основании дискуссии об «истинности имен», развернувшейся после Гераклита, в которой Гераклит упоминается как автор взгляда на истинность имен «по природе-рождению», полагает, что Гераклит впервые обнаружил логос как «флективную интегрирующую и фрагментирующую структуру, способную заменить традиционное олимпийское семейство (ибо оно – «взбесившийся знак». – С.Н.), взять на себя его функции»¹⁰.

Здесь не происходит структурирования мысли, знаково выраженной, отдельно от дела, поскольку природо-рожденный знак из своей еще неопределенности изначально нацелен на успех проекции. И эта попытка «заморозить» лингвистическую структуру и сделать ее интегратором всей человеческой деятельности свидетельствует сразу и лично-именное и профессионально-именное кодирование. Парменид с Зеноном, как считает М.К.Петров, критиковали Гераклита не за эту жесткую структуру. Они критиковали его за попытки удержать в единстве то, что нужно было рассечь. Рассечены должны были быть мир мнения (со всеми атавизмами традиционного кодирования с его опорой на начало, то есть на мир, где рождаются и умирают) и мир истины (принадлежащий вечности, то есть где нет рождения и смерти). Самостоятельное, ни от кого не зависимое существование мира истины позволило субстантивировать глагол «быть», переведя его в «бытие» и уведя тем самым от наличного, сегодняшнего деятельного мироустроения, ибо «говорить-делать» - не «логос-дело». В этом случае утратилась та изначальная двойца слово-говорения, то есть опредмечивания (мы бы сказали – овеществления, воплощения), где деяние по слову-знаку обеспечивалось самим существом этого слова-знака.

У Гераклита же, употреблявшего глаголы «говорить-делать», речь шла явно об овеществлении отношений «слово – дело». А потому М.К.Петров считает, что, хотя по степени точности и ясности формулировок основоположником проблемы знака, или, что то же, «проблемы вечного бытия, непричастного к рождению и смерти и постигаемого лишь в умозрении и рассуждении»¹¹ является Парменид, но Гераклиту «принадлежит честь первого шага»¹². Более того, он считает, что никакая логика, как бы истинна она ни была, не смогла бы осуществить выбор, переводящий многозначную возможность в однозначную действительность. Логика мало. Нужен *логик*, задачей которого было упорядочить мир, а не создать его, ибо мир существовал и до вмешательства бога. Логик и выполнял философскую дисциплинарную работу по упорядочиванию. М.К.Петров словно бы и выполняет эту работу логика, оставив начало философии в начале, то есть в античности, и не думая, что та вольная мысль, что скользит по его тексту, впускающая

9 Там же. См. также с.188.

10 Там же. С.188.

11 Там же. С.190.

12 Там же. С.189.

весь мир со всеми его социокодами, внимательно взвешивающая его в попытках понять и движущая его языком, в данном случае языком науки, и есть сама философия, не требующая никакой дисциплинарности. Вот где произошла схватка философии и науки, поскольку, скажем, в индийском профессионально-именном социокоде никакой философии как исполнения закона быть не могло, поскольку, напомним, движение в специализацию в таком обществе имеет предел интеграции профессий, но число профессий может увеличивать беспредельно. Но универсально-понятийное кодирование потому и универсально, что этот социокод забирает как захватчик-пират в свою осмысляющую казну-тезаурус, осуществляющий дело софии-мудрости все попадающее в его поле зрения. Этим пиратским захватом М.К.Петров, хотя интуитивно – через Одиссея – обнаружил раннее, как о том напомним В.В.Бибихин, начало философии, но захватил не то богатство: захватил не саму *мудрость*, обнаруженную Аристотелем в «Никомаховой этике» камнерезов и скульпторов, а всего лишь *дисциплину*, то есть некое технически точное, действительно вторичное исполнение заветов мудрости. Здесь возникает не совместный захват мира человеком и человека миром (своего рода человекомирность), а только субъект-объектные отношения, где объект отстранен от деятеля.

Сложность в том, что, вручив античности философский жезл, М.К.Петров убрал все остальное (принадлежащее другим эпохам) философствование, рассматривал его, иное философствование, лишь как тип одной-единственной и уже состоявшейся. Так он **не** говорит о средневековой *философии* как о самостоятельном – с XIII в. – роде деятельности. Он всегда говорит: *христианство* и философия, подчеркивая ее служебный характер – «служанка теологии». Правда, он говорит, что *бытие служанкой* – особенность философии как таковой. Для его позиции, принимающей дисциплинарный характер философии, это естественно. В античности она, как и любая форма социально необходимой деятельности, считает М.К.Петров, была служанкой номотетики, живущего поколения, групп этого поколения.

Мне трудно с этим согласиться. Даже там, где ее хотели видеть служанкой, она на краткий *миг* сомнения, владела миром, ибо миг – *все* настоящее, да и вера побеждала не потому, что давала ресурс пониманию, а потому, что возникала там, где было понимание. Не «верю, *чтобы* понимать» и не «понимаю, *чтобы* верить» (в союзе «чтобы» содержится мотив следования), а «верю, так как понимаю» и «понимаю, так как верю» - правильное прочтение старых Августиновых формул из проповедей («credo ut intelligam, intelligo ut credam»). Я согласна лишь с тем, что препятствует даже и у М.К.Петрова бытию философии служанкой: единственное, пишет он, чего не может философия, - это «петь осанну действительности»¹³ (естественно, что такую книгу, как «Язык, знак, культура» в советское время, требовавшее от философии именно пения осанны, издать не могли, от чего М.К.Петров, кстати, не очень печалился, прекрасно это понимая). Но, уделяя огромное место христианской теологии и науке, М.К.Петров, на мой взгляд, сам и указал источник своего представления о дисциплинарной природе философии.

Открытие в 60-е – 70-е годы XX в. в советской России средневековой *теологии*, сильно содействовавшей и развитию гонора и голоса *философии*, чего до него не замечали: известно, что и Гегель в семимильных сапогах пронесся над этим периодом, - заслуга М.К.Петрова. Он обратил внимание также и на связь теологии с естественнонаучной дисциплиной, на то, что именно она в качестве дисциплины дала начало науке. М.К.Петров, обозначив набор составляющих дисциплину (общность людей, накопление массива результатов, механизм социализации вкладов, механизм подготовки кадров, сеть цитирования и пр.), различил теологию, философию и науку на таких основаниях: теология – это философия + некое X, дополняющее философию до теологии, философия не имеет процедуры верификации, теология и наука в отличие от философии

13 Там же. С.225.

– полные теоретические дисциплины, поскольку обладают процедурами верификации и не предполагают экстрадисциплинарной деятельности, теология отличается от науки тем, что ее верифицирующая процедура обращена в прошлое, а та же процедура в науке обращена в будущее.

Но эта заслуга М.К.Петрова не должна заслонять странного, если не сказать чуждого, понимания им средневековой мысли. Он убрал Бога из интерьера теологии, омертвил и остановил Его в тексте Библии. Он оказался спрятан за Библией как ее автор и является не Богом Живым, а безличным исполнителем закона-номоса. Это подтягивание великой христианской идеи Троицы к античному закону-номосу, исполняющему знаковую функцию, лишает своеобразие и христианскую философию, которая становится лишь подтверждением античной. Если принять гипотезу М.К.Петрова, то теология как полная теоретическая дисциплина должна была бы утратить трансцендентного Бога, оставив только связь с земной номотетикой, что позволило бы ей приобрести процедуру верификации, к тому же – автономию и самостоятельность. Идея должного и должна была играть роль, способствующую не удалению от земного, но абстрагированию от него (не трансцендированию), позволяющую его не столько судить Высшим судом, сколько критиковать. Основанием для связи теологии и науки может быть, по гипотезе М.К.Петрова, следующее: если предмет теологии текстуален по природе, а текст соответственно природен, если автор текста и цель теологии (Бог) выведены за пределы текста-природы, то теология в попытках освоить свой предмет, непременно должна идти в природу, то есть опытную науку. Путь к науке у М.К.Петрова предстает как некая прямая: он возник в Греции как философская дисциплина, затем в средние века оторвался от эмпирии и получил опору в тексте Библии, став дисциплиной теологии, чтобы в ХУ1 – ХУП вв. вновь вернуться к эмпирии в виде опытной науки. Философия является первым членом дисциплинарной последовательности превращения в науку, теология – вторым. Вопрос в том, как одно преобразуется в другое. Здесь снова на повестку дня встает вопрос о знаке, ибо неясно, как при его инертности и безразличии возможна такая смена шагов на пути к науке.

Первым этапом становления теологии М.К.Петров считает пропагандистское умение и способность приспособиться к языку и пониманию аудитории, которые и Трехликого Бога нагружают функциональными нагрузками: утешителя, духа истины, святого духа, *делая из Него* бога-покровителя если не профессии, то познания, сжатие текста Библии для ее плодотворной трансляции, выделения е уровней общения с Богом, позволившее *выделить* Бога Отца, Бога Сына и Бога Святого Духа.

Такой Бог стал, по версии М.К.Петрова, вполне рукотворным, делом рук и затей человеческих, исполнителем не столько интеллектуальных, сколько политических амбиций. Бог Отец толковался (кем?) как первопричина ряда, недоступный для понимания (обычного) человека, он предстал всего лишь как знак духовной профессии. Бог Сын интерпретировался как первое звено одержимости-эманации, доступное для человека духовного, Бог Святой Дух – как третье звено, достижимое человеком душевным, а духовный и душевный были посредниками для соматика, рупорами Бога, с претензиями на духовное руководство и авторитетную монополию. На этапе становления теологии как инструмента трансляции ее «философским материалом» был Платон, на втором этапе, этапе трансмутации и строительства теологии как дисциплины важна фигура Аристотеля с его логикой и истиной-соответствием.

(Скажем в скобках, что фигура Платона в средние века едва маячила на горизонте мысли, знали только «Тимея», Аристотель же действительно был «важной фигурой» как для попытки понимания парадокса сотворения мира из ничего и невозможности ничего вывести из ничего, для чего потребовался анализ слова, относительно которого Аристотель не знал, к чему оно относится: к субстанции или просто к количеству).

Сама по себе такая уравниловка и отождествление кажутся подозрительными.

Несмотря на то, что М.К.Петров внимательно рассматривает средневековую мысль, невольно ловишь себя и его на том, что его рассматривание происходит под одним-единственным ракурсом: свести разные логические и тео-логические системы к одной универсально-понятийной, невзирая на то, что и универсум другой, и универсалии разные, и понятия сохранили лишь старую оболочку, наполнившись другим содержанием. Словом, хотя М.К.Петров и задает вопрос, как все это делалось, ответ на него дан заранее: как и прежде, в античности, с некоторыми нюансами. Идеи-образцы – это, конечно же, идеи Платона (хотя схоласты редко употребляли слово «идея», как редко вспоминали, повторим и Платона), трансляционные структуры лишь усложненные старые, а бог – это бог-трансмутатор.

Все происходившее в средние века «похоже на Аристотеля», «но вместе с тем похоже и на Платона»¹⁴, хотя и вовсе не похоже, ибо изначально книгой «Язык, знак, культура» руководила мысль о различии культур, о творчестве и о необходимости гипотезы как творческого акта. В любом случае, речь и здесь идет о том, чтобы рукотворно (руками церкви, например) создать, санкционировать практику трансляции и трансмутации социально-необходимых навыков, «обеспечивать эту практику в теоретико-знаковом отношении, поставляя корпоративным интерьерам святых на предмет использования в качестве богов-покровителей профессии»¹⁵. Мне, человеку неверующему, но несколько знакомому с верующим разумом средневековья (*ratio fidei*, как обозначил это Ансельм Кентерберийский) становится несколько не по себе от представления о церкви как об институте, не желающем допускать «окончательного замыкания на традицию, на семейный контакт поколений и межсемейный контакт профессий, поскольку такое замыкание грозило бы церкви гибелью – она оказалась бы не у дел»¹⁶. Такое представление действительно из области материалистического понимания истории, где все задействовано только ради чьей-то пользы, прибавочной стоимости и накопления¹⁷.

Все, что делало средневековье особенной эпохой, словно бы сморщилось в мире всеобщего подобию и трансляционно-трансмутационного интерьера номотетики. Упорная, мускулистая работа, направленная на понимание устройства мира человеком, стала рыхлой, ибо представило мощный духовный запал возникновения мира по Слову (распределенному и разделенному по знаку, который не слово, по имени, которое слово, но слово могло не быть именем, по значению, по вещи и образу, что не дуализировало, а стереоскопировало и трансцендировало мир, сделав его воздушным и громоздким одновременно, но постоянно «большим») в виде незначительных пожизненных хлопот, когда самые живые, благие и справедливейшие сущности (Бог) превратились всего лишь в уродливые фантазмы, в сон. Язык и знак, предметы анализа в книге «Язык, знак, культура» и основные проблемы философии и теологии в средние века, остались за бортом исследования. Средневековое слово как начало мира поддается лишь гипотетической реконструкции, оно апофатично, на него можно только указывать. Более того, сама мысль считается более простым образованием, чем слово. Потому Ансельм Кентерберийский, занятый поисками рационализации веры, говорит о ней, как об указателе на слово (подразумевая его), потому что оно всегда «больше» того, что о нем можно подумать. Оно апофатично, и этой апофатикой проникнуто вся средневековая деятельность, вся жизнь, которую желали нарастить, сделать больше, чем есть силы домыслить. В этом особенность средневековья – в постоянном превозмогании себя мыслью и словом.

Но у М.К.Петрова, несмотря на его постоянные оговорки, что люди не знали

14 Там же. С.264.

15 Там же. С.271.

16 Там же. С.272.

17 См.: там же.

последствий своих деяний, сама эта история была нужна, чтобы осветить путь науке. Создается впечатление, что, желая избежать взбесившихся сущностей в виде богов, истории, законов, М.К.Петров все же натывается на них, но уже в виде ставшей научной дисциплины, иссушившей себя, потерявшей и веру и доверие, в то время как трагедийность человеческой работы – в деятельном принятии этого мира во всех его трансцендентно-имманентных формах, с его разумной верой и верующим разумом, позволяющими строить его как реальный, а не фантомный мир.

Аристотель: начало как неопределенное

Поскольку не Платон, а именно Аристотель был фигурой номер один для Средневековья, Философом, то посмотрим, как обстоит дело с началом у него. Притом посмотрим на эту проблему не с позиций «Второй аналитики» или «Метафизики», а с того, с чего начиналось изучение Аристотеля в Средние века – с «Категорий».

При чтении биографии Аристотеля, которая не обходится без упоминания о любви к пословицам, сборник которых он составил, или пересказов недошедшего до нас диалога «О философии», бросается в глаза факт почти полного совпадения некоторых его высказываний с современными. После долговременных акцентов на различия мысли странно и неожиданно твердо зазвучали неспроста слова, что «одна и та же истина возникает в человечестве не однажды, но бесконечное число раз»¹⁸. Это значит, что, по слову В.В.Бибихина, «стихия безумного экстаза, пейзаж апокалиптики окружают философскую мысль; она оглядывается на него с робким смущением, с неподдельным уважением, но держится своей трезвости». Это значит, что, как говорил в «Метафизике» Аристотель (УП 1 1028b 2 – 4), «снова и снова, издревле и ныне, и вечно ищут, и вечно встают в тупик, спрашивая, что есть сущее, т. е. что есть бытие»¹⁹. С Аристотеля начиная, философия покончила с еще звучащими у Сократа мыслями о том, что она призвана к безмолвию или к прорицательскому жару и, как пишет Бибихин, решила «сказать невозможное: сказать, что такое то, из-за чего все, что есть, есть то, что оно есть»²⁰.

Одна и та же истина возникает еще и потому, что слишком тяжок язык для ее выражения. Язык, конечно, откровение духа и, возможно, он раньше мысли. Мысль нечто знающее, а естественный родной язык просто дается, мы не знаем его, когда рождаемся и начали говорить, а просто говорим, действуем любящим образом, если вспомнить происхождение греческого глагола «говорить» (εἶπεν) от Эроса. В.В.Бибихин сказал, что «человеческой речи в отличие от голосов животных могло не быть»²¹. Вопрос в том, мог бы тогда человек называться человеком. Он, конечно, мог быть, по слову Сократа, очеловцом, но мы бы этого никогда не узнали. И самого молчания как антитезы и фона речи не было бы, ибо мы тоже этого бы не узнали.

Аристотель как раз заметил эту жуткую, неистребимую связь между вещью, тем, что есть, и тяжестью человеческого слова, в которое это, то, что есть, не умещается настолько, что для простого предъявления первой усии-сущности вещи, или просто вещи, требуется вторая и тоже усия. Он пишет об этом в «Категориях» и «Метафизике». Одно и то же слово «усия», употребляемое для указания на нечто и для пояснения его, требуется не оттого, что у него, Аристотеля, плохой тезаурус, как сказал бы М.К.Петров, а оттого, что и речь об одном и том же. Указание на первую усию, на саму вещь, и на вторую как на высказывание о ней свидетельствуют одно и то же и не одно и то же, ибо вещь ускользает из высказывания о ней, иначе, будучи полностью охваченной определением,

18 Лосев А.Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., М., 1975. С.23.

19 Бибихин В.В. Язык философов//Бибихин В.В. Слово и событие. М., 2001. С.9. Перевод цитаты из «Метафизики» В.В.Бибихина.

20 Там же.

21 Бибихин В.В. Язык философии. М., 1993. С.24.

высказывание бы было, с одной стороны, ни о чем, а с другой, ничего не осталось бы, как самой вещи приписать вещание. Высказывание в полном соответствии с предположением А. Кожева раздвоилось: оно говорило бы **о чем-то**, будучи **им же**. Можно оцепенеть вполне в духе Сократа. Аристотель находит выход, называя первую усию ипостасью, подлежащим, а вторую высказыванием-сказуемым, но суть дела от увеличения слов не меняется. Да и сам он это подтверждает, ибо начинает «Категории» вовсе не с перечня десятка категорий, а с установления **условных** соответствий имени и вещи, поскольку вовсе не уверен в правильности таких соответствий. «Всякая сущность, - пишет он, **повидимому**, означает некую данную вещь» (Категории 5 3b 10), или: «к сущности, **повидимому**, не применимы «больше» и «меньше»» (там же 30 – 35). Обычно эти первые главки «Категорий» выпадают из анализа, тогда как именно они и задали средневековую парадигму интереса к нему. Какие связи имени и вещи он находит?

Их три: омонимическая, синонимическая и паронимическая, или – что то же - одноименная (соименная), соименная (соединенная, единая, тождественная) и отыменная (прозванная, при том же имени находящаяся). Трудность, с которой Аристотель устанавливал эти связи несомненна, ибо это очень близкие по смыслу слова. И хотя 1) одноименными, или омонимическими, он называет вещи, обладающие общим именем, но имеющие разные **сущности**²², как, например, человек и картина человека (при этом и картина и человек – оба называются «созданиями»), 2) соименными, то есть тождественными, - вещи, у которых и имя, и сущность одна и та же, например, человек и бык, а 3) отыменными - вещи, прозванные именем какой-либо схожей по имени вещи, но с другим падежным окончанием (имеются в виду не родительный или дательный падежи определенной вещи, а все тот же именительный падеж, но новой вещи, имя которой образовалось путем «откалывания» окончания от базисного слова или прибавления его к базисному слову). Например, если от слова «грамматика» отбросить окончание «а», то образуется «грамматик», имя, несущее другую смысловую нагрузку, или если к слову «дуб» прибавить окончание «овый», то тоже получится имя, несущее другую смысловую нагрузку («дубовый»), к тому же оно становится «другим» именем – прилагательным. Но вот в слове *γραμματικός*, грамматист, учитель грамматики, можно, чтобы поменять значение слова и преобразовать его просто в грамотного, окончание заместить окончанием прилагательного мужского рода, и это окончание будет точно таким же, и тогда, хотя одно слово будет прилагательным, а другое существительным (от грамматиста – грамотный), *казаться* оно будет тем же самым словом, превратясь в омоним, то есть в слово, которое одинаковым образом обозначает разные вещи.

С паронимами, таким образом, как и с омонимами и синонимами, разобраться крайне трудно, если обратить серьезное внимание на невероятную нагруженность смыслом одной-единственной буквы как основополагающего элемента слова, могущего изменить не только смысл слова, но самое вещь. Но и более того, все эти слова, главным образом те, которые говорятся без всякой связи, отдельные, единичные слова (конь, еж, ходит, теплый) – это то, что говорится о чем-то первичном, едва угаданном, указанном, но в нем не находится. Не только общее не находится в подлежащем, то есть синоним, но и имя единичной вещи – не само нечто, поименованное этим именем. Слово «ключ» не находится в ключе, что ни понимай под этим словом: ключ от замка или исток ручья. Эти «нечто», по привычке называемые вещами, не полностью подпадают под имя, ибо иначе не было бы вещей, то есть единства нечто и имени, а было бы только имя, ни о какой сущности не пришлось бы говорить. Человек не находится по той же причине ни в Сократе, ни в Платоне, в первом случае у них только одна буква «к» общая, а во втором две – «л» и «он». Можно, конечно, сказать, что человек это человек, и тогда перед нами

22 Обратим внимание: омонимы – это не общее имя для разных вещей, а для разных сущностей вещей.

будет явный синоним, разумеется, не в нашем смысле. Мы под синонимом понимаем нечто близкородственное, подобное, здесь же под этим понимается само единство, тождество. Правда, до поры до времени, до той поры, пока мы не спросим, что такое человек, и, указав на Сократа или Платона, вновь окажемся в ситуации связи, но уже не синонимической, а омонимической.

Если найдем общую основу для картины и человека, а основой является то, что и картина и человек – создание, то омоним столь же мгновенно превращается в синоним. Аристотель и показывает апорийность выражения вещи через имя, когда язык с трудом ворочается в одноименностях, как их ни называй. При этом, заметим, речь не идет о **письменной** речи, а о речи как таковой, прежде всего устной.

Аристотель предпринимает тяжелейшие попытки различить одно от другого через родо-видовые принадлежности, когда омонимом становятся общие имена, сказывающиеся и о единичной вещи-подлежащем и о сказуемом этой вещи, а синонимом оказываются только общие имена или только единичные имена («Сократ это Сократ»). Называя общие имена родовыми, он обнаруживает еще большую трудность, ибо не ясно, отчего родом становятся вторые сущности-усии - высказывания о вещи, о которой не только ничего не известно, но которые называются сущностями по преимуществу, потому что для всего остального они являются подлежащими, и все остальное сказывается о них или находится в них. Речь идет в каком-то смысле наугад, как говорил Сократ – предположительно. Ибо только что было сказано, что сказуемые-роды не находятся в подлежащем (Категории, 2a 10 – 15; Метафизика, 1040 b 25 - 30) и вот они уже находятся в нем (Метафизика, 1040b 25 – 30).

Эта условность, даже фиктивность речи относительно вещи обнаружила, однако, в самом желании высказать вещь невероятную силу. Кажется бы, поставленная на службу вещи, она показала не столько зависимость от нее, сколько свою природную энергию. Мы имеем в виду именно речь, а не мысль. Говоря о речи, Аристотель употребляет модальные формы глаголов «могут», «бывает», «повидимому, означает» и пр. К примеру, он пишет: «различия *могут быть* одни и те же», а могут и не быть, но если мы примем, что они одни и те же, тогда рассуждения должно вестись по правилам силлогистики: если различия у подчиненных родов «могут быть одни и те же», если мы принимаем такое условие, то, поскольку «высшие роды сказываются о подчиненных им, все те различия, которые имеются у сказуемого, будут иметь место и по отношению к подлежащему» (Категории 3 1b 20 – 25). Если не принимаем таких условий, то будем или молчать, или будет речевой кавардак. Собственно, вся логическая сила Аристотеля направлена на ликвидацию речевого хаоса, потому что он не знает, относить ее к сущности или нет, а потому ее дело быть прямой.

Можно, конечно, сказать, как это сделал А.Кожев (и это облегчает положение пишущего), что Аристотелева речь в конце концов оказывается псевдо-речью, звуковым поведением без какого-либо значения, которое не может появиться в силу принципиальной незавершенности его речи. «Аутентичный аристотелизм должен отрицать сам факт логоса (если только он противоречит самому себе) либо в пользу божественного нуса, невыразимого и молчащего, либо в пользу животных энтелехий, глухих и немых»²³. Однако это не снимает самой проблемы видения вещи. Как, например, понять молчание вещи, если это не говорящее молчание, а мне кем-то и зачем-то дана речь как некое природное достояние и от природы я стремлюсь нечто познать?

Другой современный мыслитель твердо полагает, будто отвечая именно Кожеву, что «с загадочной самоуверенностью шумно утверждало себя вместо философии то, что в чем не было мысли. Мысль не присоединилась к этому наводнению жизненной силы.

23 Kojève A. Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne. T.2. 3.349.

Пути мысли и биологической энергии разошлись, как никогда»²⁴. У Аристотеля очевидно не было ни человеческого расчета, ни суетливой спешки лектора, выкладывающего наработанные позитивные знания, иначе был бы «пологичней». Его нелогизм в понимании, скажем, одного только рода, который он всякий раз пытался заново и заново понять, услышать его молчание, свидетельствует как раз о неспешности и желании услышать то, что молчит, ибо первая сущность, вещь, о себе ничего не рассказывает – эти слова звучат почти трагично: ничего не рассказывает, а ты стремишься нечто разгадать. Эта первая, да и вторая сущность, которая находится в ней целиком и полностью, – не определяется, поскольку это – высший род, а определение происходит *только* на основании рода. Она – само *неопределенное*. Это неопределенное есть истинное начало, на которое и можно только указать, ничего не сказав, как «ткнуть пальцем в небо». В этом смысле Аристотель – ну никак не апологет конкретного единичного (в старые времена его называли материалистом), как не апологет и отдельно от единичных вещей существующих эйдосов, то есть не близок и Платону. У него **уникальное место в философии. Он стоит в точке неопределенности**, о чем только и можно сказать «в точке», ибо в точке теряют смысл все человеческие и физические законы. Эта неопределенность, повторим, есть истинное начало. И именно то, что речь есть не знание, как не знание и то единственное неопределенное и молчаливое, несет в себе залог того, что между ними можно найти не просто какие-то корреляты, а именно словом можно схватить самоё вещь.

Родовая омонимия

Правильно замеченная странность, что родом-сущностью у Аристотеля оказывается предельное высказывание о некоей первичной сущности, которая на деле и есть истинная сущность, которая молчит, свидетельствует не об «ошибке» Стагирита, а о показе, внимательном показе им того, как способен язык в силу присущей ему свободы и открытости уйти от попыток ввести его в определенное русло, в прямизну мысли, уйти от впадения и в мысль, и в единственность вещи. Языковой высказанный род – не тот род, который порождает создающая первая вещь, в которую тычешь пальцем – вот она – и которую никакой мыслью вместе с тем не ухватишь. Незачем обвинять логику Аристотеля в нелогичности и строить на ее «промахах» различные системы, как это делали в средние века (мы с А.П.Огурцовым писали об этом в «Путиях к универсалиям»). В обнаружении разрывов между началом и концом речи – неопределенное, оно за ними и вместе с тем в них. Аристотель, пытаясь нечто классифицировать (и мы попадаем на удочку Аристотелевых классификаций), выявляет невозможность или неполноту языковых классификаций. Вот не знает он, по какой категории проводить ему речь и мнение! А ведь речь ведет речь о сущности. И все же, попадаясь на удочку классификаций, мы тем самым доверяем речи как чему-то истинному, без чего не можем обойтись. Умение лживой речи придать себе вид истинной свидетельствует об истинности речи самой по себе. Стрелы, направленные в софистов, не достигают цели, поскольку жизнь не только физична, но и метафизична, а, значит, опирается на нечто вечное и неизменное, что есть вещная идея или идеальная вещь, которая вместе с тем чувственно воспринимаемая вещь, то есть не поддающаяся никаким наукам.

Аристотель в этом, несмотря на стилистические различия, вполне солидарен с Платоновым Сократом, считающим себя ведомым «голосом», а не рациональными суждениями. На границе, в последней крайности работает «критерий практики», «то, чего требует минута» (Никомахова этика, П 9, 2). Вещь, на которую можно указать, эта вещь из кухни, в которой, вспомним Гераклита, полно богов. Аристотель, до конца жизни Платона учившийся в его Академии, неужели не знал, что такая единичная вещь – идея. А идея это род? Идея сама по себе нигде не открывается, она только может быть опознана в

24 Биbihин В.В. Язык философии. С.37.

единичной вещи. И Аристотель начинает именно с начала, говоря, что «сущностью, о которой бывает речь главным образом, прежде всего и чаще всего является та, которая не сказывается ни о каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Категории 2а 10 – 15). Слова «отдельный человек» и «отдельная лошадь» могут смутить, ибо здесь уже назван и человек и лошадь, тогда как Аристотель имеет в виду нечто, к которому имя как полноту всего еще только предстоит приложить. Потому он и говорит, что «имя иногда сказывается о подлежащем» (Категории 3а 15). И этот отдельный человек или лошадь – род в другом смысле, чем высказывающая о нем речь. Этот род как начало, делающее индивида индивидом, а тот – как начало не определенное, из которого еще должны «выпасть» общие, полисные свойства или грамматическое начало. Род – та связь, что держит в узде немислимое и неразговорчивое и навязчивое философское желание сказать это немислимое и неразговорчивое. Аристотель фиксирует этот парадокс сказывания о несказанном.

В «Категориях» мы имеем дело повсюду с омонимией и с иронией, производной от слова «говорить». Она-то и делает до сих пор Аристотеля живым, живее всех живых философов. Как философ, он понял странность слов, одни из которых говорят в связи, а другие без связи. Идея это род в качестве начала, делающее индивид индивидом, а род это идея потому, что «никакой путь от суммирования индивидов к роду не ведет», пишет Бибахин²⁵. И хотя мы все время должны балансировать на грани этих двух родов, держит в узде эти два вида рода само неопределенное (впоследствии Лоренцо Валла напечтает о «словах неопределенного рода», существующих в греческом языке, которыми являются любое прилагательное, причастие, относительное местоимение, взятые сами по себе безотносительно к существительному, в своей критике Аристотеля в «Перекапывании всей диалектики»). Аристотель и показал, что те категории, с которыми встречается человек в своем повседневном существовании (смешной Бибахин – он показал эту встречу как встречу охотника с зайцем: что поймал? – зайца; сколько весит? – 5 кило; какой заяц, серый или белый? – серый и т.д), помогают ему не столько собраться или родиться, а разорваться на части, дифференцироваться, если он не поймет, что на деле, пытаясь схватить за бороду сущность, вещь, идею, он всякий раз схватывает своё. В «Топике», выясняя роль определения при решении проблем, Аристотель пишет: «всякое положение и всякая проблема указывает или на собственное, или на род, или на привходящее... так как одно собственное означает суть бытия (вещи), а другое не обозначает, то разделим собственное на обе только что указанные части, и пусть то собственное, которое обозначает суть бытия (вещи), называется определением, а прочее. Согласно общему наименованию, данному им, пусть именуется “собственное”» (Топика 101b 15 – 25). При этом собственное в широком смысле – «хотя и не выражает сути бытия вещи, но присуще только ей и взаимозаменяемо с ней» (там же 102а 15 – 25). Достижение этого собственного и есть цель целей философии, той вещи в себе в прямом смысле слова, что дает открытую возможность говорить и видеть первоначальную как идею в себе. И, конечно, о дисциплинарности здесь речи нет и не может быть.

25 Там же. С.258.