



ВИТАЛИЙ
ДАРЕНСКИЙ

ПАРАДИГМА
ПРЕОБРАЖЕНИЯ
ЧЕЛОВЕКА
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
XX ВЕКА

Виталий Юрьевич Даренский
Парадигма преобразования
человека в русской
философии XX века

Издательский текст

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=36065757

Парадигма преобразования человека в русской философии XX века:

Алетейя; СПб.; 2018

ISBN 978-5-907030-14-5

Аннотация

В монографии концептуализирован ресурс русской философской традиции, определяющий ее ценность как интеллектуального и мировоззренческого инструмента противостояния культурной деградации социума («антропологической катастрофе»). Показано, что дух и стиль русской философской традиции свидетельствует, что ее «интеллектуальные конструкции» никогда не были самодовлеющими «системами», как на Западе, но в первую очередь создавались как инструмент трансформации мышления и преобразования самого человека. Исследован «духовно-практический» императив русской философии, который следует понимать вне его советско-марксистского контекста, как тип философствования, изначально направленный на преобразование

целостного человека и социума. Этот императив определяет главную специфику русской философии, от которой производны и другие ее черты. Он определяет «парадигму преобразования» как генетическое, смысловое и стилистическое «ядро» русской философской традиции. Анализ отдельных репрезентативных направлений и персоналий этой традиции демонстрирует ее парадигмальное единство в рамках императива преобразования, являющегося устойчивой доминантой русской философии. Книга рассчитана на специалистов по русской философии, а также может использоваться в качестве общего введения в изучение русской философии.

Содержание

Введение	7
Глава 1	22
1.1. Самопроблематизация разума в философии	22
1.2. Парадигма преобразования ума как архэ философии	56
Конец ознакомительного фрагмента.	70

**Виталий
Юрьевич Даренский
Парадигма преобразования
человека в русской
философии XX века**

© В. Ю. Даренский, 2018

© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2018

* * *

*Μή συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ, ἀλλὰ μεταμορφοῦσθε τῇ ἀνακαινώσει τοῦ νοῦς ὑμῶν...
(Πρὸς Ῥωμαίους. 12, 2)¹.*

*«Не сообразуйтесь с веком сим, но преобразайтесь обновлением ума вашего»
(Рим. 12, 2).*

Развертывающаяся перед нами великая борьба народов есть борьба двух идеалов: прогресс хочет уничтожить преобразование, забывая слово Христа

¹ Novum Testamentum. Graece et Latine. Stuttgart: Nestle-Aland, 1997. – P. 432.

о том, что врата ада не одолеют истины.

Священномученик архиепископ Илларион (Троицкий)².

Для истинной философии всегда есть радостная надежда сделать то великое дело, которое сделали евангельские волхвы. Не философом творится истина... Но может философ, если он верен пути своему, увидеть звезду на Востоке – прийти поклониться Истине, родившейся, рождающейся и имеющей родиться в мире, и прийти не с пустыми руками, а с дарами: с золотом своей верности, с смирной своих созерцаний и с благоухающим ладаном своих вселенских надежд и чаяний.

В. Ф. Эрн. «Борьба за Логос». 1911.³

² Священномученик архиепископ Илларион (Троицкий). Без Церкви нет спасения. – М. – СПб.: Изд. «Знамение», 1998. – С. 282.

³ Эрн В. Ф. Борьба за Логос // Эрн В. Ф. Сочинения. – М: «Правда», 1991. – С. 294.

Введение

Сущность философского познания парадоксальна: она может сказать нечто о всеобщем только потому, что её высказывания всегда индивидуальны и в своей индивидуальности почти несовместимы друг с другом. Всеобщее раскрывается только через противоречия, антиномии и вообще через трагические «контрасты жития» (В. В. Розанов), которые в принципе невозможно привести в единую и непротиворечивую систему. Всякое создание подобных «систем» – это бегство от философии, которое может казаться её завершением. Гегель, считая свою «систему» завершением всей философии как таковой, был прав в том смысле, что после всякой «системы» философию нужно начинать заново. После Фомы Аквинского неизбежно приходит Декарт, а после Гегеля – Шопенгауэр и Ницше, – но первые сами задали необходимость последних.

Существование любой философской «системы» – в ее имманентном самоотрицании, которое неизбежно будет осуществлено теми, кто придет после. И создание «системы», и ее «остранение» (В. Б. Шкловский) – это «две стороны одной медали», это двуединый путь – к постижению того предельного «предмета мысли», которым создается философия как особый вид человеческой деятельности, как особое состояние сознания и особое нравственное усилие человека над са-

мим собой. Философия – это мирская аскеза ума, борющегося со своей ограниченностью и устремленного к Непостижимому. Именно в таком ракурсе в первую очередь и предстает *философия с точки зрения антропологии* – то есть как «антропогенный», человекосозидающий феномен, возникающий в культуре как специфический ответ на неспецифическую, т. е. всеобщую человеческую потребность в *самосозидании*.

Множественность философских доктрин изначально предопределена самим предметом философской рефлексии, который не имеет однозначного соответствия в конструкциях человеческого ума и познается лишь косвенно и опосредовано. Акт философского познания совершается только в том случае, если мысль совершает своего рода «предельный переход» между постижимым и непостижимым, относительным и абсолютным, и фиксирует траекторию пройденного ею, каждый раз неповторимого, пути не только в рациональных категориях, но и в первичных смысловых символах языка, которые не рационализируемы по определению (собственно, они и является истоком любого философского содержания). Поэтому «философии» разнообразны, имеют авторский характер (подобно поэзии), и несводимы одна к другой, хотя всегда говорят «об одном и том же», но словно «на разных языках». Такова антиномическая природа самой философии и иной быть не может.

Недостатки философской доктрины, неизбежно обнару-

живающей свою ограниченность, парадоксальным образом оказывается и ее же неизменным достижением – *прохождением еще никем ранее не исхоженной «тропы» мысли*⁴. Вместе с тем, философия в этом отношении лишь в наиболее яркой и концентрированной форме выражает общий закон культуры, который состоит в том, что культурное действие всегда конституируется как выход человека за границы себя, своей естественной данности. *Философия – это преобразование ума на пути открытости Непостижимому как предельному и абсолютному «предмету мысли»*. Другие определения философии уже производим от этого, даже если очень на него не похожи. Именно поэтому философия изначально была в первую очередь не интеллектуальным занятием, а *духовным упражнением*, «волевой личностной практикой» (П. Адо).

Философия, каким бы специальным профессиональным языком она ни говорила, является подлинной философией лишь постольку, поскольку она способна обратить наше сознание и самоощущение к некому *вневременному, потенциально бесконечному в своем совершенствовании образу человека*. Обратить так, чтобы и в дальнейшем всю жизнь мы продолжали, сознательно и бессознательно стремиться

⁴ Ср.: «сущность» философии – не ее «предмет», а философское мышление. Поэтому никакое философское учение, ни любая их совокупность не «совпадает» с этой «сущностью» – как не совпадает продукт с с произведшей его деятельностью // Зотов А. Ф. Феномен философии: о чем говорит плюрализм философских учений? // Вопросы философии. 1991. № 12. С. 15.

к нему, стараться воплотить эти ускользающие контуры образа в живой плоти своих поступков. Тем самым, философия является не столько определенной суммой знаний, сколько тем, что В. фон Гумбольдт определял как «образование» (Bildung). С антропологической точки зрения философия как особый вид деятельности человека относится именно к сфере Bildung, в ее наиболее тонком – смысложизненном – ракурсе.

Тем самым философия в своем историческом развитии разворачивает своего рода «топологию сознания» или *трансцендентальную топологию* – в буквальном смысле, совокупность тех «умных мест» («ноотопосов»), в которых она побывала и сумела эти места описать. Новые «места» не отменяют старых, не делают их «устаревшими», но лишь заставляют посмотреть на них в новом ракурсе. Между «топосами» мысли идет бесконечная игра взаимных узнаваний и отгалкиваний. И индивидуальный ум выстраивает свою траекторию движения в этом пространстве, которая всегда в какой-то степени непредсказуема и неожиданна для него самого. Конечный критерий оценки значимости каждого из этих «ноотопосов», с одной стороны, индивидуален, а с другой – требует некоторой точки «вненаходимости». Последняя может быть религиозной, «научной» или сугубо «практической». Однако две последние намеренно здесь взяты в кавычки, поскольку на самом деле критериями для оценки философских доктрин быть не могут – их смысловой «го-

ризонт» и объем изначально несопоставим с философским, охватывая лишь определенные достаточно узкие сферы опыта и фиксируя весьма специфические «срезы» реальности, менее всего интересные для философии и не имеющие никаких оснований претендовать на универсальность (но имеющие большую склонность к этому). Всякая «вненаходимость» по отношению к любой философской доктрине, в конечном счете, является вненаходимостью религиозной (в том числе, и а-религиозная и а-теистическая позиция также являются таковыми, только с «обратным знаком»), поскольку только религиозное отношение несет в себе тот абсолютный смысловой горизонт, в котром может оцениваться философия.

Императив преобразования является тем философским императивом, который в максимальной степени вносит этот абсолютный смысловой горизонт «внутри» самой философии – делая ее имманентно религиозной, а не «религиозной» только в смысле определенного «мировоззрения» мыслителя. «Религиозность» философии следует понимать не доктринально, а имманентно – как особый ражим и стиль мысли, устремленной к само-преображению самого мыслящего. Такая имманентная религиозность философии вскрывает самую глубокую сущностную структуру самой субъектности – ее определяемость через «свое-другое» – т. е. через тот *уже* преобразенный образ, к которому устремлено мыслящее «Я». *Преобразование есть «энтелехия» Я.*

Последним из значительных философов Запада об этом писал П. Рикёр в книге «Я-сам как другой» (*Soi-meme comme un autre*): «Инаковость, которая не является – или является не только... инаковостью и которая может составлять саму самость. *Soi-meme comme un autre* с самого начала имеет в виду, что самость самого себя подразумевает инаковость в столь глубинной степени, что одну невозможно помыслить без другой, что одна, скорее, переходит в другую, если говорить на языке Гегеля. С “как” нам бы хотелось связать сильное значение, не только сравнения – самого себя, подобного другому, – но еще и импликацию: самого себя в качестве... другого»⁵. И философия ценна лишь постольку, поскольку является «инструментом» преобразования «самости».

«Философия» в своем изначальном, древнегреческом смысле – это исчерпывание содержания мирообразных идей в предельной выраженности, «изваянности» словесной формы. Поскольку в ее основании лежит *агон* – соревнование – у кого это лучше получится, то возникает принцип инноваций – конструирования новых методов, категорий и стилей мысли. Сущностной, «энтелехийной» интенцией философствования – со времен его возникновения как автономной сферы культурной деятельности до «неклассических» направлений философии XX века – всегда был поиск истинной, *подлинной* реальности в отличие от неподлинной, а вместе с тем и принципов их различения. Собственно, имен-

⁵ Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с франц. – М, 2008. С. 18.

но это особое умение различать «истинную сущность» любой предметности мысли от ее неподлинности, одной лишь «внешней видимости», и получило название «философского разума». Философия есть такой способ мышления, который постоянно открывает человеку Иное в символическом смысле – т. е. неизбывную *инаковость самого бытия*, которое способно всегда открываться нам по-новому, *иначе*. Поэтому самой предельной глубиной само-проникновения исторически первого – античного – философского разума была диалектика Иного в «Пармениде». В этом контексте философия представляет собой *разновидность экспериментального знания*, – однако «эксперимент» здесь совсем иного типа, чем в науке. Если в науке предмет эксперимента конституирован как совокупность объектов, то в философии, наоборот, *предметом* экспериментирования становятся именно те измерения моего собственного бытия и бытия Универсума, которые принципиально не могут быть объективируемыми, но составляют базовые смысловые предпосылки понимания, а иногда и самого восприятия любой предметности.

Целью этой книги является исследование этой изначальной и базовой человекосозидающей функции философии, совпадающей с тем, что можно назвать ее «сущностью». Для такой работы, естественно, может быть выбран любой материал по усмотрению автора. Русская философия XX века выбрана здесь не только в силу исследовательских интересов автора, но и потому, что именно этот материал пред-

ставляется очень подходящим для данной задачи в силу специфики самой русского способа философствования, особенно ярко являющей «антропогенный» аспект философского познания. В свою очередь, среди почти необозримого поля текстов русской философской традиции для специального исследования выбраны такие, которые репрезентируют ее «крайние» направления – от ортодоксально-православных мыслителей до творческих представителей советского марксизма – с той целью, чтобы показать причастность столь контroversивных типов философии к одной и той же русской «парадигме преобразования человека». Исследованию текстов русской философии предшествуют анализ специфики философского мышления и его укорененности в дофилософских способах постижения Бытия, поскольку данная книга – это *антропологическое исследование специфики русской философии*, а через нее – и философии как таковой. В XX веке именно русская философия, по нашему убеждению, в наибольшей степени сохранила изначальную суть, пафос и смысл философии как способа мысли.

Феномен русской философии к настоящему времени радикально меняет свой исторический смысл. От понимания русской философии просто как «самобытной», свойственного для длительного исторического периода от середины XIX в. до конца XX века, в настоящее время происходит переход к ее пониманию как «нового начала» философии как таковой – после того, как на Западе было объявлено о «смер-

ти философии» как свершившемся факте.

Россия, помимо прочих своих исторических подвигов, совершила еще и подвиг философский – начав традицию пост-оксидентальной философии еще тогда, когда западная философия была на пике своего расцвета и глобальная экспансия Запада, разрушающая национальные культуры как таковые, едва только началась. Рождение русской философии совпало по времени с началом метафизической самокритики Запада в культуре Романтизма – последней культуре «большого стиля» – и поэтому у многих возникает иллюзия того, что «новое начало» в России было тоже каким-то «заимствованием». Дальнейший ход истории показал, что это не так, и что свой внутренний источник «нового начала» в России не только не иссяк, но еще более актуализировался. И чем большая дистанция нас отделяет от первой половины XIX века, тем яснее становится, например, тот факт, что главное значение того, что у нас принято называть «немецкой классической философией» состоит не в ней самой (давно уже мало кому интересной и на самом Западе и только у нас по-прежнему считающейся «классикой»), но именно в том, что она стала интеллектуальным Вызовом, породившим русский Ответ – наше «другое начало» (В Бибихин).

К настоящему времени существует огромный и крайне разнообразный по своей идейно-тематической направленности концептуально-теоретический массив исследований истории русской философии и концептуализаций ее сущност-

ной специфики. Опыт «вживания» в русскую философскую традицию, в ее дух и стиль свидетельствует, что ее «интеллектуальные конструкции» никогда не были самодовлеющими «системами», как на Западе, но в первую очередь, создавались как инструмент *трансформации мышления и преобразования самого человека*. Подобно тому, как художественный мир А. С. Пушкина имеет особую «выпрямляющую способность» (П. В. Палиевский), *исцеляющую личность*, то же самое следует сказать и о русской философии, как «духовно-практическом» феномене. Последний следует понимать вне его советско-марксистского контекста, а в смысле типа философствования, изначально направленного на преобразование не только ума, но и всего человека, всей его жизни. Поэтому русская философия в своей специфике – ни в каком случае не аналог европейской «философии жизни», которая онтологизировала стихийное, до-разумное начало в человеке, но как раз наоборот, – это философия одухотворения жизни и победы над стихиями.

Рассмотрение русской философии как особой традиции свидетельствует о ее особой «заряженности» смысложизненными поисками, создающими ее яркий исповедально-личностный стиль, пронизывающий любую, сколь угодно абстрактную проблематику. В западной традиции можно назвать весьма немногих – например, Бл. Августина, Б. Паскаля, С. Кьеркегора, Э. Чорана и Г. Марселя – в качестве аналогов того, что иногда называют *Russian style* в философии.

Стилистически, то есть на уровне спонтанного впечатления от текстов ее «знаковых» авторов, русская философия всегда сразу узнаваема – так же, впрочем, как и русская классическая литература. Но если по отношению к русской литературе об этом эффекте узнавания писали многие, то тот факт, что оригинальная русская философия имеет точно такой же эффект, до сих пор недостаточно акцентирован. Выполняя свои чисто познавательные и мировоззренческие задачи, русская философия, помимо этого, имеет еще и особое *человекосозидающее воздействие*. Эта сущностная специфика русского философствования является выражением его базовой интенции на преобразование ума и всего строя человеческого бытия. Если для западного мыслителя базовым является императив «самореализации», то есть максимального раскрытия своих индивидуальных особенностей понимания, для восточного – наоборот, императив преодоления своей индивидуальной ограниченности; то для русского философа его индивидуальность является лишь «стартовой площадкой» для преобразования ума и души в горизонте вечного Идеала. По-видимому, именно таким образом следует определить особый «прафеномен» (Urphänomen, по Гёте) специфической традиции русской философии.

Одним из главных недостатков современной историко-философской мысли в исследовании специфики философии как типа познания и специфики русской философии в частности остается явная или неявная приверженность мето-

дологическим и теоретическим схематизмам, сопряженным с культурно-цивилизационной парадигмой секуляризма и с идеологемой оксидентализма («западоцентризма»). Концептуализация специфики русской культуры как культуры «ученической» – изначально амбивалентна. Она может быть понята и как признак «варварства», «азиатчины», вечно «играющей в догонялки» с «цивилизованной» Европой, но всегда в конце концов обнаруживающей свою «отсталость» и несостоятельность; и как признак культуры «молодой», перспективной и, более того, даже *призванной* прийти на смену «старой», а то и «загнивающей» культуре Запада. Такая начальная амбивалентность задала парадигму рефлексий о самом феномене русской культуры и философии, которая сформировала и антитезу «славянофильство» – «западничество». Русская мысль как «глаза Европы» и как создатель такого мыслительного образа мирового культурно-исторического бытия, в центре которого находится Россия именно как хранитель аутентичной христианской традиции – фундаментальные ориентиры, без которых вообще невозможно адекватно рассматривать специфику русской философской традиции. Этот мировоззренческий поворот был спровоцирован самой же западной философской и культурной традицией, неизменно рассматривавшими Россию как «пустое место», требующее лишь постоянной культурной колонизации со стороны Запада. Русский философский логоцентризм глубоко практичен и всегда означает *практическое*

преображение самой жизни, а не только мысли о ней.

Особый ракурс видения специфики русской философской традиции состоит в помещении этой традиции в самый широкий цивилизационный контекст, в результате чего русская философия понимается не как узкопрофессиональная сфера деятельности, а как бытийный феномен – как самовыражение бытийного опыта не только русского народа в его душевных и ментальных особенностях, но опыта целой многовековой цивилизации, созданной Россией на огромном евразийском пространстве и равноправно соперничающей с Западом и Востоком. Такой видение русской философии ко многому обязывает – прежде всего к тому, чтобы определить специфику породившей ее цивилизации. Оно приводит к выводу о том, что сама специфичность русской философии состоит в том, что для русского философа осмысление любой проблемы всегда прямо или опосредованно связано и с рефлексией русского цивилизационного опыта – с пониманием того, что этот опыт задает иной ракурс видения любой философской проблематики (вплоть до самых фундаментальных вопросов онтологии и гносеологии), чем опыт Запада и других цивилизаций.

Философско-антропологический анализ философского познания как человекосозидающего способа мысли и познания ближайшим образом опирается на концепцию философии как «духовного упражнения» П. Адо. В статье 1979 г. «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquite» П.

Адо выделил три концептуальные модели организации философского знания в античности: «пирамидальную», предполагающую иерархию между частями философии, соответствующую онтологической иерархии ее предметности (модель Аристотеля); органическую, исходящую из единства всех частей философии (модель стоиков); «инициационную», построенную на аналогии философии с Элевсинскими мистериями – платонизм. Очерченное нами выше антропологическое понимание философии как сферы *преображения человека* – сферы *Bildung* – относится именно к последнему типу и полагает особый принцип, который можно определить как «инициационную» (*преобразующую*) *парадигму* в исследовании специфики философского познания, акцентирующую именно этот аспект. Изучение русской философии, безусловно, является очень богатым материалом для реализации «инициационной» парадигмы, в максимальной степени возвращающей нас к истокам и исконной сущности философии как таковой. П. Адо конкретизировал свою концепцию философии как «духовного упражнения» и интеллектуального аналога «инициации» в определении специфики философского мышления через понятие *конверсии* («обращения»). Понимание философии как особого режима работы сознания, при котором происходит трансформация мыслящего субъекта и, как следствие этого, преобразование (трансформация в «горизонте» Идеала) всей человеческой личности – такое понимание в отечественной тради-

ции было глубоко разработано в наследии М. К. Мамардашвили. Среди новейших западных авторов «поворот» к такому пониманию наблюдается, в частности, в книге американца Рэна Лахава «Выход из платоновской пещеры: философское консультирование, философская практика и самотрансформация» (2016).

Философско-антропологический анализ философии как особого способа мысли, вида интеллектуальной и духовной деятельности, а также специфического феномена культуры в настоящее время приобретает особую актуальность в контексте весьма популярного тезиса о «смерти философии» в постмодерне. Этот тезис вполне справедлив для посткультуры, но для культуры он является тем Вызовом, на который она должна дать Ответ. И именно русская философия как приоритетный для данной работы предмет и материал исследования наиболее ярко показывает примеры таких ответов.

Глава 1

Антропологические параметры философского познания: философия как преобразование разума

1.1. Самопроблематизация разума в философии

Подлинное философствование бессильно в сфере господствующей самоочевидности; и лишь постольку, поскольку сама эта самоочевидность меняется, философия может обращаться к людям.

М. Хайдеггер⁶.

Радикальной, и в этом смысле самой адекватной реакцией на любую «систему» философии является смех героя рассказа Горького «О вреде философии», читавшего Гегеля. Смысл этой реакции на тексты Гегеля именно как сугубо *философ-*

⁶ Цит. по: Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. – М, 2005. С. 306.

ской реакции очень хорошо объяснил Ж. Деррида в статье «О всеобщей экономии»: «Смех над философией (над гегельянством) – именно такую форму принимает пробуждение – взывает отныне к полной “дисциплине”, к тому “методу медитации”, который признает пути философа, понимает его игру, ловчит с его уловками, манипулирует его картами, предоставляет ему развертывать свою стратегию, присваивает себе его тексты. Затем... взрыв смеха... смеха над страхом вновь оказаться схваченным дискурсом Гегеля... Что произошло? Какая-то уловка жизни, т. е. разума, позволила жизни остаться в живых. На ее место украдкой было подложено другое понятие жизни – чтобы оставаться там, чтобы никогда не оказаться вышедшим за свои пределы»⁷. Тем самым, метафизический «смех» над любой «системой», претендующей на завершенность философского познания, является сугубо философским актом, воспроизводящим философию как таковую.

Любая значительная философская доктрина исторически существует в модусе своего неизбежного «поражения»⁸. Это парадокс Т. И. Ойзерман обозначил концептом «амбивалентность философии», который фиксирует факт продуктивности имманентного самоотрицания любой философ-

⁷ Derrida J. De l'economie restreinte a l'economie generale: Un hegelianisme sans reserve // L'Ecriture et la difference. Paris: Le Seuil, 1967. P. 371–372.

⁸ Ср.: Визгин В. П. Поздний Гуссерль: квазирелигия разума как продуктивный тупик // История философии. Т. 20. 2015. С. 102–129.

ской доктрины⁹. Поясняя этот парадокс, С. В. Пролеев писал: «поражение вообще характерное состояние для философского разума. В связи с чем возникает вопрос: *не является ли философия по своему смыслу местом, в котором разум призван потерпеть поражение?* И, терпя это поражение, обнаруживать всякий раз свои границы, свои содержательные основания и пределы фундируемой ими работы мышления. С этой точки зрения, продуктивным следует считать то философское понимание, которое сумело *дойти до поражения, оказаться на высоте поражения разума*. И обратно: философская позиция, оставшаяся в пределах прежней рациональности, должна быть сочтена неудачной, метафизически бесплодной, не доводящей философские решения до границ достоверного для разума – т. е. до того единственного, что вообще придает смысл философской работе»¹⁰. И всякое «поражение» философской доктрины, неизбежно обнаруживающей свою ограниченность, парадоксальным образом оказывается и ее же неизменной *победой* – *прохождением еще никем ранее не исхожденной «тропы» мысли*. А об «ошибках» так таковых философу, по большому счету, вообще не стоит особо беспокоиться, ибо «чтобы ошибаться,

⁹ См.: Ойзерман, И. И. Избранные труды: В 5 т. Т. 5. Метафилософия: (Теория историко-философского процесса). Амбивалентность философии. М., 2014.

¹⁰ Пролеев С. Метафизическое поражение феноменологии // Феноменология и гуманитарное знание: Мат. междунар. науч. конф. Киев, 1998. С. 86.

человек уже должен судить в согласии с человечеством»¹¹. Его ошибки с большим удовольствием обнаружат другие – те, кто придет после, – ему же важнее всего успеть сказать *свое*, не размениваясь по мелочам.

Впрочем, философия в этом отношении просто в наиболее яркой и концентрированной форме выражает общий закон культуры, который состоит в том, что «культурное действие всегда конституируется как выход человека за границы себя – своей имеющейся данности, изначальной определенности... Весь опыт культуры – это опыт превосхождения человеком самого себя... Усилие человека, направленное на себя самого, к нахождению человеческой сущности является универсальным определением культурного бытия вообще. Оно с полным правом может быть названо основным культуротворческим действием. Соответственно, все, что происходит в модусе этого действия, этим самым автоматически попадает в границы культурной реальности»¹².

Именно поэтому философия изначально была в первую очередь не интеллектуальным занятием, а *духовным упражнением* в том специальном смысле, который придал этому понятию П. Адо: «я определил бы духовное упражнение как волевою личностную практику, предназначенную для осуществления преобразования индивидуума, самотрансфор-

¹¹ Витгенштейн Л. О достоверности // Вопросы философии. 1984. № 8. С. 146.

¹² Пролеев С. Екзистенційна критика культури // Філософсько-антропологічні читання '98. К, 1999. С 114.

мацию»¹³. Специфика философского мышления состоит в том, что оно зачем-то осуществляет *смысловую проблематизацию* «жизненного мира» человека, т. е. базовых опытных данностей его бытия (и едва ли не в первую очередь – опыт самой «субъектности» мышления, собирающего «жизненный мир» в осмысляемое целое). Очевидно, что ни наука, ни «мудрость» ничем подобным не занимаются. Сказанное непосредственно касается и понимания самой личности человека, захваченного таким странным (для других) занятием, как «философствование» (особенно в «профессиональном» режиме). Философ отличается прежде всего особой *предметностью* и *интенцией* своей мысле-деятельности – которая, в свою очередь, не сводится только лишь к интеллектуальной сфере, но также включает в себя и определенные жизненные поступки, и особый стиль жизни. Поэтому «проверить истинность философских знаний можно, живя сообразно этой философии, выстраивая по ней свой жизненный путь, совершая поступки и отвечая за свой свободный выбор, осуществляя духовную практику и обретая собственный духовный опыт»¹⁴. То есть реализует философию как *экзистенциальный эксперимент*.

Тем самым, философия является не столько определен-

¹³ Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном. М; СПб., 2005. С. 140.

¹⁴ Фалько В. И. О критериях истинности философского знания // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы III Российского философского конгресса. В 3 т. Т. I. Ростов-на-Дону, 2002. С. 165.

ным «знанием», сколько тем, что В. фон Гумбольдт определял как «образование»: «С точки зрения внутреннего достоинства духа цивилизацию и культуру нельзя считать вершиной всего, до чего может подняться человеческая духовность... когда, не пользуясь заимствованиями из латыни, мы говорим об *образовании* [Bildung], то подразумеваем нечто более высокое и вместе с тем более интимное, а именно, строй мысли, который... гармонически преобразует восприятие и характер отдельной личности или целого народа»¹⁵. Таков главный *антропологический смысл* философии как деятельности ума.

П. Адо конкретизировал свою концепцию философии как «духовного упражнения» и интеллектуального аналога «инициации» в определении специфики философского мышления через понятие *конверсии* («обращения»). По его определению, «философия всегда сама оставалась главным образом актом конверсии. Можно проследить формы, в которые облекается этот акт на протяжении всей истории философии... Во всех этих формах философское обращение есть вырывание и разрыв по отношению к повседневному, к знакомому, к ложно-естественной установке здравого смысла; оно есть возврат к первоначальному и к первоисточнику, к подлинному, к внутренности, к сущностному; оно есть аб-

¹⁵ Гумбольдт В. фон. Действие незаурядной духовной силы. Цивилизация, культура и образование // Гумбольдт В. фон. Избранные труды по языкознанию. М., 2000. С. 58–59.

солютное новое начало, новая исходная точка, преобразующая прошлое и будущее... В каком бы аспекте она ни представляла, философская конверсия есть доступ к внутренней свободе, к новому восприятию мира, к подлинному существованию»¹⁶.

Обычно процесс «конверсии» самого субъекта скрывается за внешними по отношению к нему формами категориальных преобразований мысли. Например, Гегель в предисловии к первому изданию «Науки логики» пишет: «Рассудок определяет и крепко держится определений; разум отрицателен и диалектичен, поскольку он растворяет определения рассудка в ничто; он положителен, поскольку он порождает всеобщее, а в нем понимает особенное. Как рассудок обычно принимается за нечто отдельное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто отдельное от положительного разума. Однако в его истине есть разум дух, который, будучи выше обоих, есть рассудочный разум, или разумный рассудок. Он есть отрицательное – такое, какое составляет качество как диалектического разума, так и рассудка, – отрицая простое, он полагает определенное различие рассудка, растворяя же это различие, он диалектичен. Но он не задерживается в ничто этого результата, а в нем как раз положителен, и так он тем самым восстанавливает первое простое, но как всеобщее, которое в се-

¹⁶ Адо П. Духовные упражнения и античная философия. М; СПб., 2005. С. 210–211.

бе конкретно; под последнее не подводится какое-то данное особенное, а в таком ходе определения и в его растворении особенное уже определило себя. Это дающее себе в его простоте его определенность, а в определенности – его равенство с собой самим духовное движение, которое есть, стало быть, имманентное развитие понятия, есть абсолютный метод познания, а заодно имманентная душа самого содержания»¹⁷. Данное описание категориальных преобразований можно «обернуть» и увидеть за ним преобразования самого субъекта, четко опосредованное моментом его само-негации, который во внешних категориях выступает под видом «разума» как нового «инструмента» мысли. В действительности же здесь описан процесс преображения самого разума как его освобождение от своих низших, начальных форм действия, и созидание себя вне этих форм.

Сущностной, «энтелехийной» интенцией философствования – со времен его возникновения как автономной сферы культурной деятельности до «неклассических» направлений философии XX века – всегда был поиск истинной, *подлинной* реальности в отличие от неподлинной, а вместе с тем и принципов их различения. Собственно, именно это особое умение различать «истинную сущность» любой предметности мысли от ее неподлинности, одной лишь «внеш-

¹⁷ Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Bd I. Lehre vom Sein // Gesammelte Werke. Bd 21 / Hrsg. von F. Hogeman und W. Jaeschke. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. S. 8.

ней видимости», и получило название «философского разума». Не трудно заметить, что это умение требуется и в других сферах мысли, начиная уже с простого «здорового смысла». Однако отличие философии от всех остальных сфер состоит в том, что она применяет это умение не к отдельным фактам внешней реальности, но в первую очередь к основаниям самой мысли и сознания как такового – т. е. к сферам, которые в своем «чистом виде» не интересуют ни «здравый смысл», ни науку. Как отмечает А. Л. Доброхотов, поскольку философия изначально «отказывается от очевидности факта (обязательной для науки и искусства)» и опирается «на очевидность сознания», то для философского разума «главным условием перехода в свою собственную автономную область (создания «философской установки») является отказ от внефилософских очевидностей»¹⁸; но именно поэтому философия и способна затем «разоблачать претензии любого мнимого знания»¹⁹. Поэтому, по удачной формулировке А. В. Ахутина, «философа занимает мысль в ее жизнеспособности, в ее *изначальной* (первородной) основательности, само-стоятельности, само-бытности, само-обоснованности, можно сказать даже – само-рожденности»²⁰. То есть мысль как самообоснованная реальность, не зависящая

¹⁸ Доброхотов А. Л. Философия и христианство // Доброхотов А. Л. Избранное. М, 2008. С. 84.

¹⁹ Там же. С. 75.

²⁰ Ахутин А. В. Дело философии // Ахутин А. В. Тяжба о бытии. М, 1996. С. 43.

от «прихотей» нашего восприятия «объективного» мира – и, как это ни парадоксально, именно поэтому только такая мысль и становится максимально чуткой к внеположной ей реальности, предельно «объективной».

В свою очередь, саму «истинную реальность» в разные эпохи и в разных традициях могли мыслить радикально по-разному, но функция философского мышления при этом всегда оставалась неизменной. Даже при переходе от традиционного «метафизического», т. е. аутентично-философского понимания истинной реальности, к ее позднему квази-философскому (по сути, просто натуралистическому и прагматическому) пониманию, не состоялось изменения этой функции. Например, даже в марксизме, который представляет собой радикальную попытку неметафизического философствования, общий дуализм подлинного и неподлинного бытия не только не «снимается», но даже еще большее обостряется (правда, прежде всего в его социальных модулях).

В этом контексте стоит заметить, что столь привычное словосочетание «возникновение философии» имеет два смысла: исторический и собственно философский. Первый из них тривиален и обозначает процесс появления специфического способа познания и рефлексии в определенный исторический период в определенных регионах мира. Второй нетривиален и касается всегда актуального существования философии в любую эпоху. Он определяется вопросом:

почему и зачем в сознании людей снова и снова возникает некий особый по своей направленности и по своей «технике» способ размышлений, суть которого состоит в «таком занятии, таком мышлении о предметах... когда они рассматриваются под углом зрения конечной цели истории и мироздания» (М. К. Мамардашвили)²¹? Тем самым, сам вопрос о «возникновении» философии является в первую очередь отнюдь не историческим, но именно *конститутивным для самой сущности философии как таковой*. От ответа на этот вопрос зависит и понимание «природы» самой философии как особого способа мышления. Возможные и уже существующие ответы стоит разделить на редуктивные и нередуктивные. Первые определяют философию через нечто иное ей самой (например, как «науку» с особым, специфическим предметом и методами), и соответственно, ее возникновение определяется логикой эволюции иных для нее сфер культуры. Вторые определяют философию *per sui ipse* – через ее собственное существо, не сводимое ни к каким подобиям иных сфер мышления (науки, мудрости, искусства). Родовым понятием здесь является то, что можно назвать «мировоззренческим мышлением», а философия, наряду с наукой, мудростью и т. д., относится к его видовым спецификациям, между которыми пролегают четкие содержательные границы.

²¹ Мамардашвили М. К. Философия – это сознание вслух // Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2-ое изд. М., 1992. С 59.

Видовая специфика философского мышления состоит в том, что оно зачем-то осуществляет *смысловую проблематизацию* «жизненного мира» человека, т. е. базовых опытных данностей его бытия (и едва ли не в первую очередь – опыт самой «субъектности» мышления, собирающего «жизненный мир» в осмысляемое целое). Очевидно, что ни наука, ни «мудрость» ничем подобным не занимаются. Вопрос состоит в том, откуда у человека такая потребность, и почему она проявляется не у всех и не всегда, но в достаточно редких случаях? Ответ на эти вопросы вместе с тем и каким-то образом очерчивает некую инвариантную «природу» человека в качестве особого существа – существа философирующего. Вышеприведенные соображения позволяют предположить, уже *само существование* философии как особого вида мышления свидетельствует о том, что: 1) человек есть существо трансцендирующее (независимо от того, как и насколько он сам это сознает), поскольку способен и даже испытывает потребность выходить за рамки своего субъектного «жизненного» мира без какой-либо *внешней* на то причины; 2) с другой стороны, человек есть существо порабощенное – причем также не в силу каких-либо внешних причин (социальных и т. п.), но именно в качестве конституитивного свойства человека, намертво «прикипающего» к наличным условиям своего земного бытия и испытующего страх и абсолютную растерянность при первой же опасности их лишиться. Философия, очевидно, не может *сама* освободить

человека, но она может *сама* указать на факт его онтологической порабощенности и воспитать в нем жажду освобождения, заставляя трансцендировать свое наличное бытие и сознание снова и снова.

В этом смысле философия представляет собой особую *разновидность экспериментального знания*, – однако, разумеется, «эксперимент» здесь совсем иного типа, чем в науке. Если в науке предмет эксперимента конституирован как совокупность объектов (даже интроспективный метод в психологии делает меня «объектом» собственного эксперимента), то в философии, наоборот, *предметом* экспериментирования становятся именно те измерения моего собственного бытия и бытия Универсума, которые принципиально не могут быть объективируемыми, но составляют базовые смысловые предпосылки понимания, а иногда и самого восприятия любых объектов. Соответственно, результат такого эксперимента определяется тем, расширяет ли та или иная философская концепция сферу моего универсального миро- и самопонимания, и саму «смыслосферу» моего самоопределения, – или же наоборот, суживает ее. Философская концепция, целостное учение или целая традиция становятся, таким образом, предметом своеобразного экзистенциального эксперимента, в котором задействована глубочайшая сущностная основа человеческого бытия и мышления, а не только отдельные перцептивные и когнитивные способности, как это имеет место в «частных» науках. В отличие от

научной теории, в которой запрещены противоречия, настоящая философская теория, наоборот, всегда несет в себе элемент самоотрицания (который, впрочем, часто не осознается и самым ее автором), – и именно он всегда становится мощным фактором ее смысловой открытости, не позволяя сделать ошибочную подмену подлинной универсальности сущего иллюзорной «универсальностью» лишь отдельного человеческого ума, хотя бы и в самом деле гениального.

Сказанное непосредственно касается и понимания специфики личности человека, захваченного таким странным занятием, как «философствование» (особенно в «профессиональном» режиме). Философ отличается прежде всего особой *предметностью* и *интенцией* своей деятельности (которая, в свою очередь, не сводится только лишь к интеллектуальной сфере, но также включает в себя и определенные жизненные поступки и даже особый стиль жизни). Философствование о предельных реальностях «подлинного бытия» имеет и принципиальные *предметные отличия* от исследования особых сфер эмпирического сущего, которым занимаются специалисты различных наук.

Во-первых, здесь не просто каждый факт «нагружен теорией», как это имеет место в любой из наук, но, более того, факты как таковые формирует собственно, сама теория – они становятся ее непосредственными элементами. Это, с одной стороны, очень сильно повышает фактор субъективности самой теории, а с другой – именно благодаря этому! –

позволяет включать в предмет познания такие реальности, которые не являются и в принципе не могут быть предметом эмпирического восприятия. Такие «предельные» предметности познания, как ум, любовь, свобода, бессмертие, Бог и даже материя (как единая всеобщность, а не простая совокупность вещей и процессов), не являются эмпирическими предметами мира объектов и конкретно открываются как предметность познания только в особом пространстве внутрисубъектного и межсубъектного опыта. Во-вторых, с другой стороны, сам интенциональный «выход» на предельные предметности познания всегда сопровождается неизбежным риском субъективизма, риском неосознанной «подмены» сверх-эмпирических реальностей собственными образованиями нашего сознания. В нефилософском мышлении неизбежно происходит органическое «сращивание» субъективных образований с предметностью высших смысловых реалий, вследствие которого восприятие последних приобретает искаженный, а иногда и откровенно фантастический характер. Конечно, и эмпирические науки в принципе не могут быть лишены факта «включенности» субъектности исследователя не только в форму, но и в содержание познаваемого (в том числе и ценностных измерений его активности – на уровне «постнеклассической» рациональности), но тем не менее апеллирование к эмпирической данности объектов относится к конститутивным признакам научного познания как такового. Вместе с тем предметно-

стью философского мышления являются такие «факты», которые никогда не имеют однозначной и безальтернативной корреляции с фактами эмпирического мира объектов, и потому любое философское учение так или иначе всегда дает возможность объяснять и осмысливать любые эмпирические факты, а поэтому и вполне удовлетворять собою определенный тип людей. Тем самым, философский субъективизм в принципе нельзя преодолеть никакими апеллированиями к эмпирической конкретике окружающего мира. Здесь должны существовать принципиально иные критерии значимости и эвристической силы отдельных концепций.

Поэтому, вообще говоря, смысловая мощь, экзистенциальная плодотворность и историческая жизнеспособность и любого отдельного философского учения, и целой философской традиции, независимо от их мировоззренческой ориентаций, всегда в первую очередь определяются тем, насколько им удастся опосредовать предельный порыв разума к индивидуальным смыслам бытия постижением всеобщих смыслов Универсума; и наоборот – постижение всеобщих смыслов опосредовать экзистенцией смысла индивидуально бытия. Указанная специфика предметности философского мышления определяет и особый культурно-экзистенциальный статус работы философа, который также принципиально отличает его от представителя «частных» наук, который «автоматически» входит в ту исследовательскую парадигму своей науки, которая сложилась в соответствии с усло-

виями времени и места, и в принципе не несет моральной ответственности за ее недостатки и ограниченность. Их преодоление – это дело гениев, и не касается остальных, чтобы не отвлекать их от конкретных проблем. Наоборот, в философии каждый несет непосредственную моральную и экзистенциальную ответственность за все недостатки той традиции, которую он избрал для себя как духовный и профессиональный ориентир. Конечно, эта традиция создана не им, и на нем не закончится, но все одно никакого «алиби» перед истиной бытия у философа быть не может. И это определено самой спецификой предмета и способа философского мышления.

Действительно, если эта предметность – не просто абстрактная всеобщность «истинного бытия», но необходимым образом включает в себя и мою уникальную человеческую сущность, и мою ответственность перед уникальностью каждого Другого. Это означает именно то, что я только на свой страх и риск могу браться за такое дело – поскольку ни специальное образование, ни соответствующий предмет преподавания и т. и. не дает мне морального и экзистенциального права мыслить за других. И если это мне удастся и приносит кому-то пользу – то только как результат глубины сочувствия, ответственности и собственного упорства, а не какой-то а priori предоставленной мне интеллектуальной функции. С другой стороны, такая предметность и экзистенциальная направленность мышления «ставит на кон»

смысл и результат моей собственной жизни, поскольку как философ я не могу ссылаться на других в обосновании этого смысла и любого смысла вообще, поскольку сам выбрал себе принцип личной ответственности за все, что для меня становится смыслом. И никакие ссылки на «гениев», признанные авторитеты и самые авторитетные тексты не дадут философу «алиби» в ответственности за поступок его мысли, которая и вдобавок всегда так или иначе имеет последствия и для бытийного самоопределения других людей.

Тем самым, в работе подлинного философа всегда имеет место особая самопроблематизация мыслящего субъекта. Но что это означает в наше время, если для современной философии, как известно, стали привычными рассуждения о «смерти субъекта»? Эта философская метафора, вне зависимости от своих частных интерпретаций, обозначает тот факт, что «классические» представления о мышлении и сознании в качестве: а) внутренне «прозрачных» для самих себя; б) рефлексивно подконтрольных самим себе, – почему-то утратили свою опытную убедительность для современного человека. Представление о человеке-как-мыслящем, зафиксированное в термине *subjectum*, предполагает наличие «за» или «под» любыми содержаниями и формами мысли и сознания в целом (*subjectum* – это «то, что под») некой самодостовой основы, которая остается инвариантной базой рефлексии этих содержаний и форм. «Субъект» в этом своем глубинном понимании, собственно говоря, «умирает» все-

гда, когда мы ищем для мышления и сознания не внутренней самодостоверности, а неких внешних для них самих способов удостоверения. Ищем «внутри» (в интуиции, бессознательном и т. п.) или же «вовне» (в социокультурных детерминациях, рациональных доказательствах, эксперименте и т. д.) – это в данном случае уже не суть важно. Таким образом, с экзистенциальной точки зрения, «смерть субъекта» – это просто факт доминирования в наличной культуре таких способов мышления и форм сознания, которые упорно «не хотят» пребывать в «самостоянии», т. е. самоудостовериваться посредством своего собственного усилия, но хотят быть удостоверенными чем-то или кем-то «извне», обеспечивая себе некое экзистенциальное «алиби».

В этом смысле пресловутая «смерть субъекта», о которой пишут «постструктуралисты», на самом деле явление намного более широкого плана. Не в меньшей степени, например, субъект в его классическом понимании изначально «мертв» и в той специфической традиции натуралистических спекуляций, которая берет свое начало от текстов Л. Витгенштейна и в англоязычных странах почему-то тоже считается «философией». На более серьезном, собственно философском уровне, «смерть субъекта» осмысливается феноменологами. Так, например, Ж. -Л. Марион вопрошает: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, что или,

возможно, кто приходит на смену субъекту?»²². Во всех этих случаях, как справедливо отмечает А. В. Дьяков, «философия... не пришла к концу, она лишь утратила свой стержень – автономного субъекта... На месте центрального “корня” классической философии – рационалистического субъекта – теперь оказывается “ризом”, хаотическое ветвление во всех возможных направлениях»²³.

Тем самым, здесь на «место» классического субъекта приходит не просто нечто «децентрированное» – некий аморфный сгусток продуцируемых «желаний», облако репродуцируемых «симулякров», заменяющих смыслы, и скольжение по краям «текстов», заменяющее подлинную рефлексия, – но нечто внутренне плотное, непроницаемое для самого себя, а потому, как это ни парадоксально на первый взгляд, *стремящееся даже к еще большей автономности (но – лишь автономности внутреннего хаоса), чем внутренне прозрачный, рефлексивный классический субъект*. Такой «субъект» становится свободным от самого себя, ибо он уже «не может быть определён ни через его отношения с внешнеположенной ему реальностью, ни через самого себя. Он постоянно ускользает и от того, и от другого. В любой точке, где он мог бы подвергнуться дефиниции, он отсутствует. И это отсутствие явля-

²² Marion J.-L. The Final Appeal of the Subject // Deconstructive Subjectivities, ed. S. Critchley & P. Dews, SUNY Press, 1996. P 85.

²³ Дьяков Л. В. Проблема субъекта в постструктуралистской перспективе: (Онтологический аспект). М., 2005. С. 521.

ется единственным намёком на его существование. Субъект непрестанно кочует с одной позиции на другую. Если он в чём-то и укоренён, так именно в этом перманентном перемещении, если предположить, что можно укорениться в неукоренённости. Таким образом, постструктуралистский субъект выступает «кочевником». Ж. Делёз наглядно выразил эту позицию в концепте номадизма. Там, где рационалисты старались найти мыслящее «Я», субъект отсутствует. Там, где «Я» мыслю, «Я» не существую. Ведь мышление есть атрибут «Я», а не само «Я». Следовательно, там, где есть мышление, никакого «Я» нет. А там, где гипотетически пребывает «Я», нет никакого мышления... мы можем, опираясь на такую шаткую конструкцию как «здравый смысл», приписывать «Я» мышление в качестве атрибута, но это не приведёт нас к самому «Я». Однако, если мы откажемся понимать «Я» как то, что мыслит, мы вообще утратим возможность говорить о субъективности в каком бы то ни было виде. То, что не мыслит, т. е. никаким образом не производит смыслов, остаётся «вещью-в-себе», о которой мы не можем сказать ничего сколько-нибудь достоверного. Да и само существование этой «вещи-в-себе» становится предметом нефилософской веры»²⁴.

Столь радикальная деконструкция концепции «субъекта», на которой был построен сам способ философского «схватывания» реальности в классической западной фило-

²⁴ Там же. С. 494–495.

софии Нового времени, нам представляется чрезвычайно ценным опытом мысли именно потому, что этот опыт на самом деле отнюдь не просто «деструктивен» ради самой деструкции как таковой, но достигает самых фундаментальных оснований философского мышления вообще. Действительно, а почему, собственно, мы решили, что то, что в нас мыслит, это некий «субъект», к тому же почему-то наивно отождествляемый нам с тем, что мы называем местоимением «Я»? Эти отождествления суть лишь следствие исторической привычки, которая очень быстро разрушается в результате углубленной рефлексии.

В этом контексте очень важна работа, произведенная М. Хайдеггером на пути прояснения истока мышления как такового – мышления не в смысле «думания о чем-то», но в его исходном существе *как бытийного факта*, – по сути, оказывается мощнейшей апологией *subjectum*'а в его изначальном понимании, очерченном выше. Однако, с другой стороны, как раз наоборот, эта работа по самой своей предметности является как раз «деконструкцией» того, что на обычном языке философии Нового времени называлось «субъектом» («Я заранее определяется как субъект... Но... субъективность никогда не была единственной возможностью»²⁵). Однако в этом вовсе нет никакого противоречия, даже чисто формального. Дело в том, что здесь деконструкции подверг-

²⁵ Хайдеггер М. Время картины мира // Хайдеггер М. Время и бытие. М, 1993. С. 61.

лось все то, что заслонило, заместило и подменило посредством столь расхожего ныне и «затертого» термина «субъект» подлинный смысл того *subjectum*'а, который здесь мыслился изначально.

Уже в «Бытии и времени» М. Хайдеггер разворачивает нетривиальную онтологию субъектности, определяя ее через перводанность *Dasein*, – и как следствие – через временность, поскольку «смысл *Daseins* – временность» (*Der Sinn des Daseins ist die Zeitlichkeit*)²⁶. Тем самым, именно «временность» (*Zeitlichkeit*) оказывается онтологическим основанием самой субъектности. Но как это соответствует изначальному смыслу *subjectum*'а? По-видимому, время здесь оказывается тем *внутренним пространством* мышления и сознания, которое и обеспечивает возможность *универсального соотношения* любых их текучих и ситуативных форм и содержаний, всегда оставаясь «под» (*sub-*) ними, как неустраняемая перводанность. Поэтому, «если онтологический „субъект“ понимается как существующий *Dasein*, чье бытие имеет своим основанием временность, можно говорить, что мир – это „субъективное“. Но тогда этот „субъективный“ мир, в качестве временно-трансцендентного, „объективнее“ любого возможного объекта»²⁷. Мир субъектности оказывается «объективнее любого возможного объекта» лишь постольку, поскольку имеет время как внутреннюю

²⁶ Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen, G. Neske. 1986. S. 331.

²⁷ *Idem*. S. 366.

«самоданность», без которой «мир объектов» нами не воспринимался бы как нечто целостное и достоверное (поскольку это невозможно без указанного «универсального соотношения»). Сказанное ни в коей мере нельзя понимать в качестве так называемого «субъективизма», поскольку здесь как раз и очерчиваются *границы* самой субъектности, а также парадоксальность ее явленности.

Так, путем деконструкции понимания «субъекта» в традиционной метафизике в качестве некой «вневременной» подосновы любых содержаний сознания, М. Хайдеггер проясняет, как «работает» *subjectum* в реальном мышлении – как некая «машина времени», воспроизводящая «мир» в качестве нетождественно-целостного. Далее, в «поздний» период, в рамках вопроса «Что значит мыслить?» он деконструирует «субъект» – именно как *то, что в человеке мыслит* (согласно традиционному употреблению этого термина), – более фундаментальным образом. Мышление «обнаруживает себя лишь в том, что оно является в самоскрытии», иначе нам не приходилось бы разыскивать его исток и способ явленности; но оно и «показывает себя, в свойственной ему нескрытости»²⁸, иначе это занятие было бы бессмысленным. Смысл указанного вопроса состоит в том, что «мы мыслим еще не по-настоящему, пока остается непомысленным то, на чем основывается бытие сущего, когда оно яв-

²⁸ Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 138.

ляется как присутствие»²⁹. Это то, что называется «вопросом о бытии в его отличии от сущего»; это «вопрос о том, что означает быть, а уже потом быть каким-то сущим». Речь идет о бытии «в качестве собирающе-прячущегося позволения распусться», которое и «является тем первым, откуда впервые распускается, возникает все как то или иное им собранное, исходя в распутившееся-несокрытое»³⁰. Соответственно, это вопрос также и об истоке самого мышления, который тем самым оказывается полностью «изоморфным» вопросу о бытии. По сути, это вообще один и тот же вопрос, заданный по-разному, но обращенный к одному и тому же. Можно переформулировать цитированное: спрашивается о мышлении как о том самом первом, откуда впервые «распускается» все мыслимое, чтобы быть помысленным; о мышлении как таковом в его отличии от «мышления о чем-то». Это вопрос об истоке мышления, который сам по себе еще не является ни одним «предметом», но именно благодаря этому предшествует любому «мышлению о чем-то», делая его вообще возможным. Бытие как «собирающее-прячущееся» и оно же как «распутившееся-несокрытое», – это то Изначальное, которое всегда заслонено «присутствием присутствующего» и почти неуловимо в игре навязчивых «репрезентаций», – иногда «взрывается» в обычном языке, в этой сокровищнице человеческих судеб, которая сохраняет их от

²⁹ Там же. С. 145.

³⁰ Хайдеггер М. Положение об основании. Спб., 1999. С. 184.

за-бытия. Тогда «мысль нисходит к нищете своего предваряющего существа... собирает язык в простое оказывание. Язык есть язык бытия»³¹. Но а это исконное «простое оказывание» в «нищете предваряющего существа» мысли – является ли оно действием «субъекта» в обычном смысле слова? Очевидно, что нет. Здесь мысль сама нисходит в досубъектную стихию языка, чтобы стать причастной предваряющей полноте человеческих судеб – по сути, повторяя тот путь, который совершала в младенчестве, впервые овладевая языком как «сподручным» инструментом бытия-в-мире. Но теперь в «простом оказывании» она проходит обратный путь – от «сподручного» мира к несокрытости бытия.

Но язык являет утаивая и таит – явственно. Эта природа языка создает поэзию как особую, отделенную от любых иных целей, функцию его собственной природы как таковой. Эта «природа» языка так же «изоморфна» вопросу о бытии, как и вопрос об истоке мысли. Это не три разных, а единственный вопрос, заданный по-разному. Вопросать о «природе» мысли, т. е. о том, *кто* мыслит – это значит «выяснить, наконец, как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права»; по Хайдеггеру, «человек *есть* в той мере, в какой он эк-зистировует»³². «Эк-зистировует» – значит, по Хайдеггеру, с одной стороны, выходит за рамки любого

³¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М, 1993. С. 220.

³² Там же. С. 201.

наличного бытия, а с другой – именно так и только благодаря этому сам бытийствует в своей подлинности. В свою очередь, и мышление подлинно только в меру своей причастности этой подлинности бытийствования – как «орган» экзистирования. Но как это соотносимо со смыслом *subjectum*'а? Исконный смысл *subjectum*'а – плод особого «библейского» мышления. В конечном счете, *subjectum* – это базовый онтологический и гносеологический коррелят ненарушимого «образа Божия» в человеке. Каким бы бедным и даже больным не было мышление – «под» ним хранится таинственный *subjectum*, ненарушимая печать вечности в нас. И именно для того нужно было деконструировать «субъект» метафизики, чтобы больнее ощутить страшное зияние, остающееся на его месте.

Итак, «деконструкция» *subjectum*'а у М. Хайдеггера обнаруживает не нечто ему противоположное; напротив, *subjectum* как концепт сознательно оставляется во временное забвение, за-бытие именно для того, чтобы неким обходным маневром мысли лучше прояснить его собственный смысл. Но и *то, что значит мыслить*, в свою очередь, должно обрести свое особое имя. Рискнем предложить таковое. То, что происходит в мысли как экзистировании, как собирании прячущегося и распускании несокрытого, можно обозначить (по некоей аналогии с концептом *subjectum*) концептом *libertum* – неологизмом, производным от слова *libertas*, т. е. свобода. Если *subjectum* – это «то, что лежит в основа-

нии»; то *libertum* – это тот способ, которым сам разум относится к собственному основанию, раскрывая его в особом проекте смыслообразования. *Libertum* – это то, что в человеке мыслит, раскрывая «как бытие касается человека и как оно заявляет на него свои права». Когда мысль обращена к тому, на чем основывается бытие сущего, когда оно является ей как «присутствие», в ней оживает *libertum* – исток того усилия, в котором мышление становится осуществленной свободой самого бытия, поскольку оно «поручено» человеку. Феноменологически это фиксируется, в частности, и тем очевидным обстоятельством, что для «самой возможности очерчивания местоположения субъекта абсолютно необходимо существование разрыва, размечающего Я и не-Я. Моя самоидентичность есть другая сторона границы не-Я. Я находится именно там, где начинается не-Я. Возможность и необходимость онтологии субъекта связаны с универсальностью разрыва между мной и не-мной, в просвете которого и существует то, что называется моим сознанием; разрыва, который должен заполняться здесь и сейчас и в котором рождается эмпирическое Я. По одну сторону этого разрыва находится “черная дыра” истинного субъекта, по другую – плотный мир»³³.

Тем самым, *в первичном акте того, что мы назвали libertum сознание осуществляет свое первичное само-чинное*

³³ Тхостов А. Ш. Топология субъекта (опыт феноменологического исследования) // Вестник МГУ Сер. 14. Психология. 1994. № 3. С. 4.

само-полагание.

Рискнем утверждать весьма парадоксальный, на первый взгляд, тезис: философия в своем самом глубоком экзистенциальном основании является ничем иным, как выполнением евангельской заповеди «быть как дети». Чем занят философ, с точки зрения «обывателя», т. е. обычного человека, занятого «делами» и поэтому презирующего праздные рассуждения? Не просто этими самыми «праздными рассуждениями», но и, более того, рассуждениями на такие темы, на которые «взрослым» людям разговаривать не положено, поскольку «это», т. е. то, о чем рассуждает философ, всем и так должно быть ясно с самого начала. По большому счету, с точки зрения обывателя, философ рассуждает над «детскими» вопросами, это некий странный *взрослый ребенок*. И это впечатление – не только не «поверхностное», но и, осмелимся утверждать, по самой своей сути как раз очень правильное. Что имеется в виду? Во-первых, то, что подлинно философское мышление всегда столь же открыто миру и непосредственно по своему «тону», как и мышление детей. А вот взрослые на такое мышление уже и не способны (лишь за исключением экстремальных ситуаций). И, во-вторых, как показывают простые жизненные наблюдения, философствование – это действительно, изначально занятие именно детей!

И ведь, в самом деле, феномен *философствующего ребенка* – явление настолько нормальное, что взрослые, как пра-

вило, вообще не обращают на него внимания, воспринимая как проявление крайне обостренной любознательности, доходящей до таких вопросов, о которых взрослые чаще всего предпочитают никогда не думать. В таких случаях взрослый либо переводит разговор на другую тему, либо вообще обрывает его: «Не приставай со своими дурацкими вопросами!» И ведь словом «дурацкий» очень часто взрослый называет как раз то, что на более культурном языке мы называем «философским». Ну что еще, в самом деле, может ответить какая-нибудь усталая и задерганная мама на неожиданный вопрос прямо «в лоб»: «А зачем мы живем?» или «А что с нами будет, когда нас не будет?» или еще посерьезнее: «А кто такой Бог?». Причем ребенок или подросток спрашивает это так же просто и естественно, как о чем-то бытовом и общеизвестном, точно так же, как «Куда мы завтра пойдем?» – очевидно, ожидая, что и ответ должен быть таким же простым и естественным, полностью доверяя взрослому, который для него должен знать принципиально *все*. Однако со временем, уже в подростковом возрасте, у большинства людей эти вопросы исчезают – и, естественно, совсем не потому, что на них им кто-то ответил. Это часть общего процесса, который можно назвать *замыканием границ самого сознания*.

Уменьшение спонтанных вопросов, порождаемых первоначальной открытостью сознания, для которого важно и интересно все сразу – поскольку оно не знает собственных границ, и *самовозрастание является его естественным состо-*

янием – является следствием замыкания интересов на непосредственно данном «жизненном мире», по отношению к которому любые предельные, «вечные» вопросы принципиально избыточны, непонятны, а затем и просто смешны (последняя реакция в наше время, к сожалению, все чаще воспринимается как проявление «жизненной мудрости»). Утрачивая детскость, взамен чаще всего приобретается прагматично-самодовольный «взрослый» инфантилизм. Однако что значит тот факт, что остаются «аномальные» исключения, для которых упомянутые и им подобные детские («дурацкие») вопросы не только не утрачивают свой интерес, но наоборот: становятся самыми важными, ради которых стоит жить – те, кого называют философами (если не в профессиональном, то в житейском смысле)? Это значит, во-первых, что замыкание границ сознания не является чем-то фатальным и неизбежным, но лишь следствием обычной репрессивности социокультурных стереотипов, а во-вторых, и это самое главное: что *настоящий взрослый опыт на самом деле нисколько не отменяет «детских» вопросов, но лишь делает их более мучительными и радикальными.*

Путь философского ума – это всегда путь от того состояния, которое в свое время Г. С. Батищев назвал «своецентризмом», при котором человек остается закрытым для мира, превращая последний лишь в мертвый объект «освоения-присвоения», – к альтернативному ему пути и состоянию самопреобразования, преобразования человека. И на

этом пути подлинно философского ума «от человека требуется... состояние величайшей напряженности и беспощадной проблематизации самого себя, полной проникнутости со-причастностью и ответственностью... состояние предельного бодрствования и духовной жажды... бесхитростной *внемлемости*, внутренней тишины... ради того, чтобы дать в себе место *новому дарованию*. Ибо речь здесь идёт именно о продолжающемся генезисе человека, о его незавершённом становлении»³⁴. Сформулированный этим автором важнейший *императив* предельной «внемлемости», т. е. открытости дару неизменно *иной* для меня реальности, иному бытию и всегда инаковому, только чаемому и лишь предугадываемому мною смыслу имеет самое принципиальное значение для переориентации сознания и мироотношения человека с помощью философии. Так на путях философии сама «сущность» человека становится *свободно творимой* в модусе «бодрствования и духовной жажды», продолжая духовно-экзистенциальный «автогенезис» (самопреобразование).

Главный *практический мотив* обращения современно-го человека к философским размышлениям в абсолютном большинстве случаев состоит в острой необходимости «заполнения экзистенциального вакуума». О причинах возникновения последнего у человека современной цивилизации написано очень много и подробно, поэтому нет смысла по-

³⁴ Батищев Г. С. Не деянием одним жив человек // Деятельность: теории, методология, проблемы. – М, 1990. С. 320–322.

вторять общеизвестное. Для нашей темы следует лишь обозначить принципиальный вывод из этого факта: феномен «живучести» философии даже в самых, казалось бы, неблагоприятных для нее исторических условиях, упорное возрождение философии даже после эпох ее полного забвения объясняется в первую очередь тем, что она всегда была и остается *развитием естественных мотивов интереса к «вечным вопросам»* – и в первую очередь, феномена *смысложизненной рефлексии* как базовой формы этого мотива в процессе «спонтанного философствования», всегда и везде существующего даже на уровне массового сознания.

Осуществляя самопроблематизацию мыслящего разума, ставя подвопрос его привычные, «естественные» способы осмысления мира и самого себя, философия хранит и являет самый глубокий исток нашей свободы. Именно в этом – источник обывательского страха перед философией (страха, обычно маскируемого гримасой презрения); и источник ее неизбывной привлекательности для всякой «души живой» (Н. В. Гоголь). И поэтому никогда не может быть «конца философии», ведь в философии «сказать все» вообще невозможно. Ибо каждый раз, мысля об одном и том же, мы все равно мыслим *наново и заново* – и важность этого «заново» в том, что оно *созидает нас в качестве мыслящих*. И поэтому, по большому счету не так уж и важно, с какими именно текстами работает философ, какую частную традицию он в данный момент выбирает в качестве своего «органа

роста» – ведь философия всегда возникает «здесь и теперь»,
созидавая нас в пространстве своей свободы.

1.2. Парадигма преобразования ума как архэ философии

*Учение истинной философии – уничтожение
косности³⁵*
Ф. М. Достоевский

«Философия» в своем изначальном, древнегреческом смысле – это исчерпывание содержания мирообразных идей в предельной выраженности, «изваянности» словесной формы. Поскольку в ее основании лежит *агон* – соревнование – у кого это лучше получится, то возникает принцип инноваций – конструирования новых методов, категорий и стилей мысли. Восточный тип предельного постижения бытия основан на принципе «ускользания» от частных и ситуативных форм мысли ради неизбежной бесконечности смысла, являющего тайну бытия³⁶. Поэтому здесь действует противоположный принцип – проверка мысли-постижения исконностью-древностью. Инновации при этом также спонтанно

³⁵ Достоевский Ф. М. Записная книжка 1863–1864 гг. // Поли, собр. соч. в 30 т. М.-Л., 1972–1990. Т. 20., 1980. С. 175.

³⁶ Ср.: «Мудрец на Востоке тем и отличается от европейского философа, что не имеет собственной “системы мысли” и полностью прозрачен; сквозь него просвечивает жизнь народная и вселенская». См.: Малявин В. В. Мифология и традиция постмодернизма // Логос. Междунар. чтения по философии культуры. Кн. 1. Л., 1991. С. 55.

происходят, происходит и разделение школ – иногда даже еще более разнообразное, чем на Западе – но при этом сами инновации оцениваются принципиально негативно – как отступления от исконности-древности. В этом ее отличие от «философии».

В свою очередь, метафизика Нового времени вследствие своей претензии на окончательную универсальность «науки» парадоксальным образом сочетает в себе черты обоих названных своих предшественников: от философии в исконно-древнегреческом смысле в ней остаются агон и инновационность; но подобно восточному предельному постижению, она предполагает существование «единой-единственной истины» (М. М. Бахтин), для которой по большому счету безразличны способы ее выражения, хотя и предполагается, что можно найти наилучший, и все именно к этому и стремятся. Эту «восточную прививку» метафизика Нового времени получила от христианства, от чуждого грекам библейского типа мышления.

Наконец, современное философствование, за исключением его сугубо сциентистских направлений, вернулось к своему древнегреческому истоку – оно также имеет значимость только как «изваянность» в слове тех уровней человеческого опыта, которые научно не познаваемы вследствие объектного принципа мышления в науке, но рационально артикулируемы. Этот же тип опыта явлен в искусстве как переживаемость-запечатленность; а в религии как достоверность при-

частности. Речь идет об опыте самостановления личности в ее глубинных экзистенциальных основаниях, включающее в себя и определенный тип не-объектного и необъективируемого познания.

В статье 1979 г. «Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquite» П. Адо выделил три концептуальные модели организации философского знания в античности: «пирамидальную», предполагающая иерархию между частями философии, соответствующую онтологической иерархии ее предметности (модель Аристотеля); органическую, исходящую из единства всех частей философии (модель стоиков; и «инициационную», построенную на аналогии философии с Элевсинскими мистериями – платонизм³⁷. Соответственно, очерченное нами выше антропологическое понимание философии как сферы *преображения человека* – сферы Bildung – полагает особый принцип, который можно определить как «инициационную» парадигму в философско-антропологических и историко-философских исследованиях, акцентирующую именно этот аспект философского знания.

Среди новейших работ, работающих в направлении, близком к «инициационной» или «конверсивной» парадигме философии как «духовного упражнения», т. е. парадигме *преображения* в нашей терминологии, опирающейся на специфику смыслов русского языка, можно отметить книгу амери-

³⁷ Hadot P. Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquite. In: Museum Helveticum, vol. XXXVI (1979), p. 221.

канского философа Рэна Лахава «Выход из платоновской пещеры: философское консультирование, философская практика и само-трансформация» (2016). Автор определяет «самотрансформацию» личности как конечную цель философии, которая, тем самым, должна уметь заставить наше сознание покинуть свою «пещеру» и изменить наш привычный образ жизни. Р. Лахав называет философов, сознательно ставящими такую цель, «трансформирующими мыслителями» (transformational thinkers)³⁸. Для философии возможна «полная трансформация, которая преобразит каждый аспект нашего существования – наши эмоции, поведение, мысли и отношения, от самых мелких до самых значительных»³⁹. Поэтому в философии любой «догматизм похож на другую платоновскую пещеру. Современным людям трудно согласиться с тем, что одна доктрина может охватить всю реальность. Если мы хотим использовать философию для само-трансформации (self-transformation), нам нужен более широкий философский подход, более разносторонний и открытый, без окончательных ответов и без каких-либо жестких доктрин»⁴⁰. При таком восприятии философии, «когда мы используем философский текст для созерцания, мы не

³⁸ Lahav, R. Stepping out of Plato's Cave: Philosophical Counseling, Philosophical Practice and Self-Transformation, 2 ed., Hardwick, Vermont (USA): Loyev Books, 2016. P. 6.

³⁹ Idem.

⁴⁰ Idem. P. 14.

рассматриваем его содержание как теорию. Мы не пытаемся это содержание анализировать и дискутировать о нем – это все пережитки нашего самоуверенного (opinionated) разума, который занимает позицию стороннего наблюдателя и поэтому мешает созерцательному отношению. В созерцании содержания текста мы не думаем о (think about) тексте, но мы находимся в (with) самом тексте, исходим из внутренней пустоты, прислушиваясь к смыслу текста и резонируя с ним. Это не означает, что мы согласны с тем, что говорится в тексте: согласие или несогласие совсем не важно»⁴¹. Метод, описанный Р. Лахавом, безусловно, можно отнести к «конверсивному» пониманию сущности философии, тем более что он и сам неоднократно ссылается на работы П. Адо как на один из истоков своей концепции. Отличие же от «конверсии» в изначальном смысле у этого автора состоит в сильном уклоне практицизм и прагматизм, при котором фмлософ рассматривается как «практик» и его работа с людьми рассматривается как альтернатива психоанализу. Такой уровень работы с философскими текстами тоже полезен в определенных ситуациях, но в принципе он является их вынужденной вульгаризацией, отчаянной попыткой адаптировать философию под уровень человека потребительского общества.

«Инициация» как константа человеческой экзистенции в традиционных культурах институционализована в виде обря-

⁴¹ Idem. P. 184.

да, а современной культуре она происходит далеко не со всеми (а если не происходит, человек на всю жизнь остается инфантилом независимо от возраста). Здесь она происходит лишь спонтанно как результат предельных экзистенциальных переживаний в результате трагических жизненных испытаний, ставящих под вопрос смысл жизни как таковой: происходит «переоткрытие» опыта сакрального в условиях десакрализованного жизненного мира. Как писал М. Элиаде, «значительная часть действий и жестов современного человека продолжают повторять сценарии инициации. Очень часто “борьба за жизнь”, “тяжелые испытания” и “трудности”, возникающие на пути осуществления призвания или карьеры, в некоторых отношениях подобны испытаниям в обрядах инициации... Ибо каждая человеческая экзистенция формируется серией испытаний, повторяющимся опытом “смерти” и “воскресения”... Короче говоря, большинство “нерелигиозных” людей сохраняет некую псевдорелигию или вырожденную мифологию... профанный человек является наследником *homo religiosus* и не может просто “стереть” свою собственную историю»⁴². Среди перечисленных М. Элиаде инициационных испытаний человека, ведущих его ко «второму рождению», философия является самым утонченным и содержательным путем – и именно в этом ее главная экзистенциальная и культурная ценность. Соб-

⁴² Eliade M. The sacred and the profane. The nature of religion. N. Y., 1968. P. 208–209.

ственно, философия здесь выступает как особый «культурный катализатор» общего процесса становления личности, который в психологии определяется принципом: «сфера истинного бытия человека как личности – это сфера его выхода за пределы себя»⁴³.

Если отвлечься от наиболее архаического аналога философской работы ума, который П. Адо (впрочем, как и о. Павел Флоренский на 60 лет раньше) усматривает в Элевсинских мистериях, то какой более близкий к современности прецедент такого понимания, выраженный в достаточно определенной концептуальной форме, можно найти уже в рамках христианской философской традиции? Среди таких прецедентов нам представляется необходимым выделить почти забытого ныне, но очень важного для нашей темы философа VI века Давида Анахта.

Армянский философ Давид, получивший имена «Трижды великий» и «Непобедимый» (Анахт) учился и преподавал в Александрии. Представитель александрийской школы неоплатонизма и ученик Олимпиодора Младшего, по возвращении в Армению занимался просветительской деятельностью, создал школу армянских неоплатоников-грекофилов, умер в изгнании. Его главный трактат «Определения философии», написанный в начале VI века, пользовался большой популярностью в средневековой Армении – сохрани-

⁴³ Анциферова Л. И. К психологии личности как развивающейся системы // Психология формирования и развития личности. М, 1981. С. 5.

лось множество рукописей с текстом этого трактата, который служил также учебником по высшей философии и часто комментировался средневековыми философами. Древнеармянский текст впервые был издан в 1731 г. в Константинополе, затем в Мадрасе в 1797 г., в Венеции в 1833 г. (стереотипное изд. 1932 г.). Сводный критический текст, составленный на основе сличения древних рукописей, вместе с параллельным русским переводом был впервые издан в 1960 г. в Ереване. В патристическую, а затем в европейскую философскую традицию вошла предложенная им синтетическая схема определений философии через трактат св. Иоанна Дамаскин «Источник знания». В русскую философскую традицию эта схема вошла через переводы трактата св. Иоанна Дамаскина, начиная с «Изборника» 1073 г., а в полной форме впервые встречается в рукописи Троице-Сергиевой Лавры середины XV века⁴⁴.

А. Ф. Лосев писал, что «Давид не преследует обязательной новизны своих идей, так что ему ничего не стоит пользоваться суждениями Платона или Аристотеля, стоиков, Плотина или Порфирия. Но он ни в какой мере не является и простым воспроизводителем тех или иных античных философских рассуждений. Давида Анахта считают неоплатоником, и во многих отношениях это правильно. Но той виртуозной новизны мышления, которая для него специфич-

⁴⁴ Громов М. Н. Определения философии в древнерусской письменности // Философская и социологическая мысль (Киев). 1989. № 1. С. 89.

на, мы не можем найти среди античных неоплатоников или можем найти только в зачаточной форме. Давида считают также представителем александрийского направления античного неоплатонизма, и тут тоже много верного. Но свести его деятельность только на одно комментаторство Платона и Аристотеля... ни в коем случае нельзя»⁴⁵. Наиболее ценным А. Ф. Лосев у Давида Анахта считает «пафос универсализма», «виртуозность мысли, понимаемую как дистинктивно-дескриптивный универсализм»⁴⁶. Вместе с тем, возникает вопрос: а какова конечная цель этого пафоса и этого универсализма?

Наличие у Давида Анахта *инициационной* модели философии, берущей начало в платонизме и построенной на структурной аналогии философии и сакральных мистерий, с самого начала достаточно очевидно исходя из самих формулировок, которые предлагает философ. В них явным образом имеет место автодефиниция философии в религиозных терминах. Вместе с тем, специальная герменевтика этих определений может глубже прояснить их взаимосвязь в качестве содержательных моментов философии как особой деятельности ума, направленной на его трансформацию.

1). Философия есть не только наука о сущем, но именно о сущем как таковом, о природе сущего. Это определение

⁴⁵ Лосев Л. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого: Сб. ст. М, 1984. С. 27.

⁴⁶ Там же. С. 29.

философии сразу же настраивает ум на совершенно особый предмет мысли и особый режим работы мысли, которые отличаются от привычных. Эта предметность философии изначально не существует для ума, а должна быть им обнаружена и создана для себя. Это требует особого усилия, которое непривычно и неестественно. В обычном своем состоянии уму не приходится задумываться над природой сущего как такового, ему достаточно и познания отдельных явлений. Даже религиозная вера сама по себе не требует таких специальных размышлений, поскольку Бог не обязательно должен становиться «предметом» теоретической рефлексии.

2). Философия есть наука о божественных и человеческих вещах. А. Ф. Лосев интерпретировал это «в переводе на наш современный язык» так, что «философия оперирует с крайними или предельными категориями»⁴⁷. Это правда, но это лишь формальный признак такой направленности мысли. Дело здесь не в категориях как таковых, а в том, что философия способна мыслить мир человека так, как он соотносится с Божиим замыслом о мире и о человеке как своем творении. То есть способ мысли философии таков, в отличие от других наук, что ее категории одновременно схватывают и человеческую, и божественную реальность в их соотношенности.

В этом отношении очень показательным очень оригинальное своего рода «онтологическое» доказательство существо-

⁴⁷ Там же. С. 33.

вания философии как таковой. Давид Анахт пишет: «давайте докажем, что философия существует по следующим причинам. Если существует Бог, существует и философия; но ведь Бог существует. Только эпикурейцы говорят, что Бога нет. Следовательно, если есть Бог, то есть также [божественное] провидение, ибо Бог не только создает, но и заботится о созданном. Но если существует провидение, то существует и мудрость, ибо Он заботится не безрассудно, а с мудростью. И если существует мудрость, то существует и стремление к мудрости. Если существует стремление к мудрости, то существует и любовь к мудрости. А если есть любовь к мудрости, значит, есть и любомудрие, ибо любовь к мудрости есть не что иное, как философия»⁴⁸.

Действительно, доказывать существование философии как особого типа познания, выводя его путем серии силлогизмов непосредственно из бытия Божия – это очень смелый и оригинальный ход мысли, который, по-видимому, ранее в философской традиции в таком виде вообще не встречается. Но в данном контексте он как раз очень хорошо проясняет само определение философии как науки о божественных и человеческих вещах. Сама философия – вещь человеческая, но она вообще возможна только благодаря причастности божественному. А именно, как некий мимесис, «подражание» человеческого ума – Уму божественному, то есть как аскетическое «духовное упражнение».

⁴⁸ Давид Анахт. Определения философии//Сочинения. М, 1975. С. 38.

Для сравнения отметим, что к этому же типу относится и первое самостоятельное русское определение философии, которое дал в XVI в. св. Максим Грек в письме к боярину Федору Карпову: «Философская бо вещь священна велми есть и поистине божествена без малого чего, о Бозе бо и правде Его и во вся приходящим непостижимом Его промысле прилежнеише повествует, аще и не во всех получает, зане божественаго вдохновения яко же божественен пророцы не причастись»⁴⁹.

3). Философия, по Платоновой традиции, определяется как забота о смерти. А. Ф. Лосев трактует это как «умерщвление страстей для достижения добродетельной жизни», а «в логическом смысле это есть просто становление, но не пустое и не лишенное всякого назначения, а такое, в котором достигаемая цель так или иначе присутствует в каждом моменте»⁵⁰. Первый аспект – этический, а второй – экзистенциальный, т. е. способ переживания самого жизненного процесса «в горизонте» его конца. Тем не менее, эти два аспекта явно производим от более изначальной и существенной мысли. А именно, от понимания самой смерти как предметности мысли, принципиально отличающейся от любой другой. Смерть с категориальной точки зрения – это негация

⁴⁹ Цит. по: Громов М. К, Козлов Н. С. Русская философская мысль X–XVII веков. С. 36.

⁵⁰ Лосев А. Ф. Философско-исторический подвиг Давида Непобедимого // Философия Давида Непобедимого: Сб. ст. М, 1984. С. 34.

любого позитивного определения человеческого бытия, понимаемого имманентно, без отношения к божественному.

Именно в этой «точке» философия максимально близко соприкасается с направленностью и самим духом подлинной христианской жизни, всегда пронизанной «памятью смертной». Стоит отметить, что и сам термин «философия» исторически был «воцерковлен» не в смысле наименования сферы знания, но в первую очередь, именно как обозначение особого типа личного подвижничества, что выразилось в таких именах святых, как св. Иустин Философ и креститель славян св. Кирилл Философ. Св. Иустин – один из первых в истории христианских апологетов, который пришел к вере именно путем философских исканий, пройдя в поисках через множество тогдашних философских школ, пока не попал к учителю христианской веры.

4). Философия – это уподобление Богу как подражание человека своему Первообразу, в соответствии с которым он был сотворен. В этом смысле и с христианской точки зрения «понимание философии как подражания Богу ничего нечестивого и нелогического в себе не содержит»⁵¹. Более того, здесь философия рассматривается, по сути, вообще как синоним подлинно христианской жизни как таковой – поскольку сущностью и целью последней является обожение (φεισις, θείωσις).

По Платону, философия как подлинное познание «есть

⁵¹ Там же.

припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала Богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божествен Бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями... становится подлинно совершенным. И так как он стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному, большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, – ведь его исступленность скрыта от большинства... не набрав сил, он наподобие птенца глядит вверх, пренебрегая тем, что внизу, – это и есть причина в его неистового состояния. Из всех видов исступленности эта – наилучшая уже по самому своему происхождению»⁵².

Стоит сравнить эту платоновскую формулировку с рассуждением Давида Анахта, которым он и начинает свой трактат: «Кто однажды воспылал любовью к философскому слову и лишь кончиком пальца вкусил его сладость, тот, распрощившись со всеми суетными думами, устремится к этому слову с благоразумным вдохновением. Его любовь не преминет перекинуться на науку о сущем... Давайте же преисполним философские беседы божественным словом, ибо к этому нас привели избыток любви, благоразумное самозабвение и мудрое рвение»⁵³

⁵² Платон. Федр // Платон. Собр. соч. В 4-х т. – Т. II. – М, 1993. С. 158–159.

⁵³ Давид Анахт. Определения философии//Сочинения. М, 1975. С. 31.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.