

Российская Академия Наук  
Институт философии

*А.Н.ПАВЛЕНКО*

**БЫТИЕ**  
**У**  
**СВОЕГО ПОРОГА**  
(ПОСИЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ)

Москва  
1997

**ББК 15.1**  
**П 12**

**В авторской редакции**

**Рецензенты:**

доктора филос. наук: *И.А.Акчурина, Б.Г.Юдин*  
канд. филос. наук *В.В.Казютинский*

**П 12**      **Павленко А.Н. Бытие у своего порога (посильные размышления).** — М., 1997. — 211 с.

В работе рассматриваются и анализируются бытийные основания взаимоотношения человека с окружающим миром в условиях технической цивилизации. Выявляются сущностные черты бытия “техники”, “познания”, “свободы” и “языка” в условиях перехода от господства “естественного” к господству “искусственного”. Показано, что временная асимметрия организации бытия современного общества накладывает отпечаток на любые социальные процессы, приводя к последствиям, которые носят кризисный характер, причем эти изменения имеют необратимый характер. Основной вывод поэтому заключается в признании бытия современного человека как бытия “переходного состояния”.

ISBN 5–201–01921–8

© А.Н.Павленко, 1997  
© ИФРАН, 1997

*Светлой памяти  
Клавдии Васильевны Хохловой  
посвящается*

## ОГЛАВЛЕНИЕ

ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ .....	5
РАЗМЫШЛЕНИЕ ПЕРВОЕ — <i>КЕНТАВР</i> .....	7
РАЗМЫШЛЕНИЕ ВТОРОЕ — <i>ЗЕРКАЛО</i> .....	20
РАЗМЫШЛЕНИЕ ТРЕТИЕ — <i>ИКСИОН</i> .....	38
РАЗМЫШЛЕНИЕ ЧЕТВЕРТОЕ — <i>НЕФЕЛА</i> .....	54
РАЗМЫШЛЕНИЕ ПЯТОЕ — <i>ПРЕДВЫБОР</i> .....	66
РАЗМЫШЛЕНИЕ ШЕСТОЕ — <i>ЗАДОЛЖЕННОСТЬ</i> .....	86
РАЗМЫШЛЕНИЕ СЕДЬМОЕ — <i>МОЖЕНИЕ</i> .....	102
РАЗМЫШЛЕНИЕ ВОСЬМОЕ — <i>ДАР</i> .....	120
РАЗМЫШЛЕНИЕ ДЕВЯТОЕ — <i>ВНИМАНИЕ</i> .....	141
РАЗМЫШЛЕНИЕ ДЕСЯТОЕ — <i>ИСТОК</i> .....	164
РАЗМЫШЛЕНИЕ ОДИННАДЦАТОЕ — <i>РЕЧЕНИЕ</i> .....	187
РАЗМЫШЛЕНИЕ ДВЕНАДЦАТОЕ — <i>УМИРОТВОРЕНИЕ</i> .....	202

πάν γάρ τὸ μὲν παρὰ  
φύσιν ἀλγεϊνόν  
Платон (Tim. 81 с)

## *Вместо предисловия*

Двенадцать размышлений, предлагаемых вниманию читателя, не представляют из себя того “исследования”, которое нынче принято заявлять для солидной публикации. Напротив, эти “Размышления” не только не ориентированы на научно-философский поиск — в них и не ставится задача обнаружить что-нибудь “новое”, — но и вообще не обращены к “следованию”. В этом смысле все “Размышления” буквально не сходят с “одного и того же места”. Можно было бы сказать, что это просто “двенадцать размышлений” об одном и том же — бытии у своего порога. Поэтому читателю с прочно устоявшимися представлениями о *только* научном призвании философии можно посоветовать не тратить время попусту без всякой для себя научной пользы и отложить эту работу.

“Размышления” эти обращены скорее к тем, кто не потерял способности *удивляться и видеть* там, где “трезвый” философский ум обнаруживает только “очевидные истины” — истину неочевидную. Последняя-то как раз и позволяет внимательнее отнестись к вопрошанию бытия современного сущего.

И еще одно предварительное замечание хотелось бы сделать. Предлагаемые “двенадцать размышлений” были вчерне написаны с лета 1990 г. по декабрь 1991 г. Если не указать на время их написания, то многое останется непонятым. Прошло с тех пор чуть более пяти лет, что по нынешним историческим меркам срок достаточно большой. Конечно, за это время ни один раз возникал соблазн доработать “размышления”, изменив их “к лучшему”, тем бо-

лее, что этому способствовали многочисленные обсуждения. Однако внутренний голос подсказывал, что сама эта работа была некоторой, пусть весьма и весьма скромной, вехой собственного продвижения к более серьезному обнаружению неочевидных скреп современного мира. Так стоит ли перделывать то, что уже завершено и не лучше ли написать другую работу, лишённую существующих недостатков? Последнее скорее всего наиболее оправдано. Поэтому предлагаемую на суд читателя работу следует рассматривать скорее как набросок к более обстоятельному разбору обсуждаемых в ней вопросов. Тем самым мы рассчитываем на снисхождение читателя: отнестись к работе именно как только к “посильным размышлениям”.

Кроме того, время только укрепило наше убеждение в том, что принципиальные моменты, изложенные в “Размышлениях” по поводу “бытия”, не то что устарели, но, наоборот, стали различимы гораздо лучше, стали более прозрачными для их понимания. Поэтому работа публикуется в таком виде, в каком она впервые увидела свет, выйдя в десяти книжках журнала “Человек” с 1993 по 1995 г.г., то есть публикуется без каких-либо концептуальных изменений.

Завершая предварительные замечания, мы хотели бы высказать благодарность редакции журнала “Человек”, его главному редактору Б.Г.Юдину, любезно предоставившим возможность впервые опубликовать работу на его страницах целиком. Неизменно теплым отношением и вниманием к нашей работе мы обязаны также редактору журнала Воробьеву С.Л. Мы благодарим сотрудников сектора “Исторические типы научного знания”, возглавляемого доктором философских наук Гайденом П.П., за поддержку и полезное обсуждение работы. Значительной поддержкой при подготовке работы к настоящему изданию мы обязаны также Мамчур Е.А., Акчуруину И.А. и Казютинскому В.В. Мы благодарим также всех тех, кто так или иначе проявил интерес к работе после ее появления в журнале и не остался равнодушным к обсуждаемым в ней вопросам.

## Размышление первое — КЕНТАВР

Почти все, что нас окружает, есть музей. Латинское *museum* и греческое *museion* означают буквально “грот”, или “пещеру”, в которой укрывались Музы. Лишь незначительная “часть” бытия просвечена к нам изнутри, т.е. открыта. Музей — закрыт или скрыт. Это, в сущности, действительно грот, в который необходимо войти, с тем чтобы *открыть* его для себя изнутри. “Пользоваться” музеем — противостоит: содержание грота нам *не дано в пользование*. Музей-грот дан нам только как “хвост” ускользящего прошлого, как напоминание о нем. И дело вовсе не в нашей боязни “попользоваться”. Можно набраться “храбрости” и использовать кубок эпохи каролингов как емкость для прохладительного напитка. Это будет своего рода “подвиг”. Ибо, употребляя напиток из этого кубка, мы постоянно будем ощущать его “музейный запах”, его “музейность” как закрытость. Мы почувствуем, что кубок “выдавливает” содержимое точно так же, как сам он “выдавливается” содержимым современного бытия. Это феномен отторгающейся чужеродной ткани ушедшего бытия — бытием настоящим. Кубок бытийственно *вынужден* прятаться в музей. Он “выталкивается” в него всем ходом событий, всей поверхностью бытия.

Кубок, используемый как емкость для напитка, открывается к нам так же, как храм открывается во время богослужения. Но так ли только? Вы можете взять молоток и забивать им гвозди. Молоток тем самым открывается к нам своим свойством “быть молотком, заколачивать”, он открывается как сокрытая “тайна молотка”. Но вещь нам дается не только естественно, в соответствии со своей природой, она может быть “дана” и противостоит, т.е. вопреки природе. Попробуйте использовать молоток, например, для “помешивания”, и вам станет не просто неудобно, неуклюже, — вам станет тошно.

Почему тошно? Почему мы испытываем такой трепет перед мертвыми? Почему мы вообще тяжело переносим все мертвое, — например, мертвое, пораженное молнией дерево в окружении зеленого леса? Не потому ли, что бытие мертвого предмета не имеет основного качества своего естества, т.е. своей сущности? Так дерево, утратившее качество “быть зеленым и цветущим”, выглядит мертвым, — и не только выглядит, оно действительно мертво. Но разве мы не можем сказать, что то бытие, которое лишено своего основного качества *ex natura* — есть *призрак* этого бытия, его фантом? Оно уже не есть подлинное бытие. Древний кубок принадлежит к чужой, закрытой для нас эпохе. Он вырван из контекста чужого нам бытия. Он есть скрывающаяся сущность. Древний кубок умер в своем основном качестве. Умерла его “кубковость”. Осталась одна вещественно-материальная, призрачная сторона. Пока кубок стоит на витрине как экспонат, без употребления, он прячется от нас в пещере-музее. В этой пещере он есть неприкосновенная “могила символа”. Используя его, мы тем самым залезаем в пещеру и “разгребаем” могилу. Мы начинаем тревожить спрятавшееся “естество кубка”. И кубок “выворачивается” к нам своей мертвой стороной. Мы начинаем понимать, что он по природе — не для прохладительного напитка, он не годен к сегодняшнему пользованию им, как не годна для этого и греческая амфора.

Но обязательно, чтобы бытие предмета, вещи потеряло свое основное качество “давно”. Оно может потерять его тотчас, как только мы используем вещь не в соответствии с ее природой. Всякое бытие вещи (всякое бытие вообще), лишённое своего основного качества, становится мертвым. Оно становится *призраком*. “Призрак” — или “фантом” — это то, что только видится, зрится, — *что только воображается, но не есть по сути*. Кубок подает нам себя через свой вещественный образ. Он образно нам является, оставаясь скрытым по своему существу. И мы принимаем его вещьественность за его сущность. Мы принимаем призрак за естество и — обманываемся.



Итак, вещь способна говорить нам о себе не только через свое “открытие”, но и через свое “закрытие”. Обретая вещь, открывающуюся через “закрытие”, мы обретаем *химеру*, ибо основное качество вещи противоестественно способу ее употребления. “Быть помешивающим молотком” — это “новое” качество. Феномен “помешивающего молотка” символически отражает дух современной эпохи. Она практически вся — химерична. Мы сегодня совершенно серьезно пытаемся “помешивать” наше бытие “молотком” из некогда умерших символов. Поскольку эти остатки символов “открываются” своей закрытостью, постольку возникает универсально-вселенское чувство противоестественности. Многие из нас, не будучи христианами по духу, носят на себе символы христианства. И чем мельче, чем поверхностней наш дух, тем ярче и безвкуснее это внешнее выпячивание, — по существу, лишь обостряющее и очищающее контуры *призрака* и как бы лишаящее нас всяких сомнений в том, что перед нами именно он — Крест-призрак.

Мертвость, химеричность — это протоплазма, заполнившая каждую клетку нынешней цивилизации, которая вся почти сплошь дана в открытой закрытости, обнаружена в ней.

Когда мы тянемся к человеку, желая в общении с ним обрести душевную гармонию, мы, постигая его, пытаемся сделать его открытым для себя. Мы пытаемся открыть его. Но — поразительно! Мы никого так не боимся, как тех, кто закрылся в нашем открывании. Страх, боязнь их закрытости делают нас беззащитными перед ними. Мы-то, подавая себя, открываясь, потеряли для них свою закрытость, сокровенность, свою тайну. Так же и с бытием. Идя в Храм и не открыв его для себя, т.е. найдя его внутренне закрытым для нас, мы произвольно начинаем мстить ему за это. Мы делаем из Храма “помешивающий молоток”, — например, клуб. Более того, мы начинаем давить на бытие своим открыванием, на что оно отвечает удесятеренной по силе “закрытостью”. Но если Храм мы в состоянии открыть, распо-

ложить его к себе своей открытостью, своим ненавязчивым *деланием*, своим почитанием, — открыть прошлые состояния духа мы не в состоянии. Они навсегда останутся для нас закрытыми, сколько бы мы их ни приспособливали к современной жизни и для современного бытия.

В этой закрытости — грусть, печаль и знак эпохи. Отсюда и разгадка *мертвости* умершего символа, как его закрытости. Каждый раз, раскрывая для себя закрытость (мертвость) старых символов, мы испытываем двоякое чувство: нас манит закрытость, но она же и отталкивает нас. Это рождает желание *выпить из старого кубка* — и тем самым раскрыть его для себя, — и такое же непреодолимое желание бросить и разбить его: ибо становится понятно, что он уже не годен к употреблению не как вещественно—материальный предмет, а именно как *кубок*, как чужой символ чужого бытия чужой эпохи. Проще говоря, возникает желание избавиться от его закрытости его же вещественно—призрачным уничтожением вместе с сокрытой тайной.

На самом деле это — лишь психологическое облегчение задачи. Ибо убить, уничтожить “остатки” некогда живого символа значит: с одной стороны, сделать его *закрытым навсегда*, т.е. лишить себя даже *надежды* открыть его, а с другой — лишить себя *страдания и мучения* от этой закрытости.

Дуализм отношения к закрытости легко просматривается не только в бытии вещей, но и в человеческом бытии. “Идиот” Достоевского раскрывает двойственный финал неразрушенной закрытости. Центр закрытости, вокруг которого разворачиваются события — князь Мышкин, — образует вокруг себя тяготеющее поле, наподобие воронки затягивающее безумцев с их отчаянными попытками “открыть”. Поскольку же Мышкин “по определению” (именно как *идиот*<sup>1</sup>) не может быть открыт, постольку остальные участники либо уничтожают друг друга (Рогожин убивает Настасью Филипповну и чуть не убивает самого “идиота”), либо *навсегда* бросают закрытость, дабы избавиться себя от страдания, — как это делает Аглая. Важно понять,

что “закрытость” Настасьи Филипповны — вторична, она в себе воспроизводит и повторяет “закрытость” Мышкина. Подойди Рогожин рациональнее к этому конфликту, может, он и “начал” бы с самого *центра*, с оригинала закрытости, с его *корня*.

Отсюда становится понятна разрушительная деятельность человека не только в межличностных отношениях, но и в самом бытии вещей и в бытии человека с вещами. Этим “освободительным пафосом” объяснима разрушительная работа атеистов, крушивших христианские храмы. Христианство закрылось для них, как закрылись перед ними и сами храмы<sup>2</sup>. Через явившийся призрак вещественного бытия сокрылась сама их Тайна. Отсюда та злоба, перемешанная с отчаянием, являвшая часто формы животного безумия. Это было *мицение* закрывшемуся символу.

Какова причина и каковы следствия закрытия? Отвечая на первую половину вопроса, можно переспросить: было ли это закрыто навсегда? Не дерзая отвечать на то, что не в воле человеческой, убеждены — *то, что было, не повторится*. Все просвеченное некогда особым светом — потухло, как потухает и умирает всякая тварь, всякая вещь, лишенная основного своего качества. Нечто будет! Но — что-то другое. Будет *новый свет и новое бытие*. Вот это новое, уже становящееся сегодня, вполне может получить объяснение именно как следствие *потухшего*.

Почему мы говорим, что нынешняя эпоха — химерична? Потому что вещи, мир, бытие их утрачивают или уже утратили свое основное качество. *Сегодняшнее бытие есть храм, превращенный в клуб*. Возможно спросить: химеричность эта — не от двусоставности ли? Ведь когда одно уходит, а другое приходит, — встречаются две природы. Не есть ли двуприродность (многоприродность вообще) — только *кажущаяся* химера? Так было бы, если бы в закрывшемся храме звучала новая, открывающая его молитва. Но тщетно искать молитву в клубах, тщетно искать там раскрывающийся храм. Он прячется, оставаясь

музеем, буквально укрываясь от нас в пещере бытия. Он становится невидим. А.Ф. Лосев полагал, что происходит смена *мифа*. Но если миф для него был таинственным, раскрывающимся в слове *символом*, то о каком новом мифе можно сегодня говорить, видя вокруг музеев? Отрицание мифа не есть новый миф, так же как отрицание Бога (Theos'а), не есть новый Theos, но — Atheos.

Безмифологичность и атеистичность бытия говорят о его искривлении и уродстве. Atheos — это, собственно, и есть *урод*. Мимо урода можно проходить, можно его не замечать, можно по-бальмонтовски ему вежливо “подыгрывать”:

*Зачем мы ярких красок ищем,  
Зачем у нас так светел взгляд!  
Нет, если вежлив ты, пред нищим  
Скрывай, поэт, что ты богат.*

*Отдай свой дух мышинным войнам,  
Забудь о бездне голубой;  
Прилично ль быть красиво—стройным,  
Когда уроды пред тобой!*

Но нельзя *не знать* об их существовании. Atheos — такое же двусоставное существо, как и Кентавр. Один из его составных членов — “теос”, полноценен сам по себе, другой — “а”, — лишь прибавленная к нему *фикция*, мнимая величина, якобы полностью его уничтожающая.

Механизм образования “кентавров бытия” можно отчетливо проследить на материале древнегреческой мифологии. Кентавр — это мифическое существо, получеловек, полуконь, — хотя термин “мифичность” лишь затуманивает понимание процесса и их действительное существование. Кентавры — потомки Иксиона и Нефелы. Вся разгадка в природе обоих членов. Иксион — это самодостаточная природа, а Нефела — лишь ее отрицание. Иксион, царь лапифов, был наделен Зевсом бессмертием и допущен к трапезам богов. Но неблагодарный Иксион попытался соблазнить Геру, жену Зевса. Последний, дабы предупредить злонамеренный поступок, создал призрак Геры — Нефелу (греч. ἠνεφέλη — облако). В данном случае призрак — облако — есть то, что “закрыло” Геру. Но неумный Иксион, желавший в буквальном смысле “открыть” Геру для себя, на-

толкнулся на ее закрытость. Мифологическая форма глубинного процесса раскрытия бытия очень точно передает суть насильственного открывания. От “столкновения” открывающего и закрытого рождается чудовище. Рождается то, что противоестественно, рождается Кентавр — получеловек, полуконь. За противоестественность следует расплата — Иксион привязан в подземном царстве Тартара к вечно вращающемуся огненному колесу.

Сделаем вывод: *домогание закрытости, насильственное желание открыть ее порождает неизбежность наказания; плодом подобного домогания всегда будет рожденное чудовище.*

Клуб в храме; химизированный напиток в кубке; крест на безбожнике; — все это Кентавры, — такие же как и дитя, рожденное от “нечто” и “ничто”, от Иксиона и призрака — Нефелы. Кентавр, понятый как всякий плод от встречи открывающего и “сокрытого”, скрывающегося, — вполне мог бы украсить своим символическим изображением любую площадь, любой современный форум.

Подобная двуприродность (противоприродность) прослеживается в своей генеалогии у всякого многосоставного *чудовища* в античной мифологии. Химера, Сфинкс, лернейская гидра — дочери Эхидны и Тифона. Тифон, будучи сам чудовищем (полумуж, полузмей), олицетворяет разрушительные силы природы. Как и всякое разрушительное начало, он содержит в себе “отрицание” в снятом виде. Сам Тифон был рожден от Земли-Геи и подземного Тартара (т.е. и здесь обнаруживается встреча “естества” — Геи и “призрака” — Тартара). То же самое мы обнаруживаем и по “материнской” линии сестер—чудовищ. Эхидна женственно-зеркально симметрична Тифону, она — полудева, полузмея. Ее родители — брат (Форкис) и сестра (Кето) содержат в себе антагонизм “естества” и “призрака”: Кето — морское чудовище, Форкис — морское божество, олицетворяющее *бездну*. Последний также содержит в себе, в снятом виде, отрицание *дна*, т.е. его определяющим “качеством” будет неопределенность, понятая как “отсутствие чего-либо”.

В “третьем поколении” призраков хорошо прослеживается наличие *подводной бездны* (Форкис) и *бездны подземной* (Тартар). И если Данте, ведомый Вергилием, добредая до центра Земли (мира), попадает в Ад (антимир), то в греческой мифологии мы обнаруживаем аналогично — встречу мира (Гея) и антимира (Тартар), бытия (Иксион) и небытия, призрака (Нефела). Наличествующая, или только еще намечающаяся, противоположность, чудовищность, противоестественность в первом случае (Гея — Тартар, Кето — Форкис) становится совершенно очевидной во втором случае (Иксион — Нефела). В случае с Нефелой уже не только обнаруживается “как”, но и становится понятным — “почему”.

Нам теперь ясно, что *соединение естества с призраком естества порождает чудовище*. Последнее же пускается в регрессивный путь самовоспроизводства. Чудовище уже не способно породить естество, зато оно успешно “пожирает” все естественное так, как Минотавр пожирал несчастных юношей, как Сфинкс пожирала зазевавшихся тугодумных прохожих в предместье Фив. Избавиться от чудовища можно только уничтожив его, — как это сделал Зевс с Тифоном. (Извергающийся вулкан Этна в Сицилии — это и есть придавленный камнем Зевса огнедышащий Тифон). Или, как Эдип — Сфинкса, бросившуюся в пропасть с обрыва; или как Беллерофонт — Химеру.

Чудовище — Кентавр — “материализует”, персонифицирует *закрытость*. Существо “клуба в храме” как чудовище порождает себе подобных “чудовищ-кентавров” — крест, развязно болтающийся на одежде неверующего или подцепленный в ухо, как пиратская серьга. Крест и человек “под ним” — это и есть закрывшийся от нас храм. Это чудовище “второго поколения”, рожденное от встречи “естества” с “бездной”, с “призраком”. В этом смысле нынешнее бытие — чудовищно, монструозно. Неверующий с крестом в ухе — такой же “человекоконь” (или, точнее, “человекозмея”), каким его видели воочию древние греки или каким позднее его запечатлели в своих работах Босх и Брейгель. Этот Кен-

тавр — чудовище, разгуливающее среди нас так же запросто, как некогда Хирон разгуливал вокруг и около Геракла, Ясона и Ахилла.

Механизм про-творения и про-явления кентавров сквозь скорлупу бытия можно шаг за шагом выписать из полотен голландских мастеров. Первоначально — возникает количественная гипертрофированность реальных качеств, как самое естественное направление в утверждении аномальности как нормы. Крестьяне в “Лете” Брейгеля нарочито уродливы. Они крупны и противоестественно угловаты, и этим как бы подсказывают зрителю: количественная аномальность важна не сама по себе, а лишь как указание на “второй план” (Untergrund) — духовный, где и обнаруживается подлинная уродливость — аномальность. И если Брейгель Старший находил для изображения внутреннего уродства только количественный путь (через пространственную выпуклость и “повернутость” к нам), то Иероним Босх совершает следующий<sup>3</sup> смысловой шаг и “натурально” изображает духовную аномальность посредством многоприродных существ, которые есть чудовища очевидные. Если у Брейгеля Старшего лица и фигуры людей еще только чудовищны и уродливы, то у Босха они уже и есть собственно протворившиеся чудовища и уроды.

Пространственно “расплывающиеся” формы в “Кухне жирных” Брейгеля образуют предельное натяжение естества человечности, вот-вот готового лопнуть и “обнажить” животную внутренность. Животность вылезает (про-творяется) в местах порыва, — как в индивидуальных лицах “Слепых”, так и в общем выражении “лица” общества в “Битве карнавала и поста”. Пространственно-эмоциональное давление чудовищности и уродства переходит высшую отметку сохранения человекоподобия: поверхность рвется, и из разорванных проемов бытия вылезают полноценные “кентавры” Босха. В мире начинается торжество Зверя. Зверь ликует! Он празднует победу. В обществе человек наступает “Триумф смерти” Брейгеля Старшего.

Чудовище — отнюдь не праздное измышление сюрреалистического сознания. У Босха и Брейгеля Старшего было полное основание изображать монстров, ибо они видели, как люди становились орудием Зверя, становились чудовищами. Хроники той поры свидетельствуют, что за один только август 1566 г. в Нидерландах было разгромлено 55000 церквей и монастырей. Отсюда, по одной из версий, и апокалиптический ужас во взгляде нескольких (возможно, только что громивших церкви) персонажей в “Крестьянской свадьбе” Брейгеля.

Свет тайны покидал бытие. “Жирные” и “слепые” оставались один на один с бестаинственным миром. Непросвеченное бытие было уже только призраком бытия живого и естественного. Натываясь кругом на его мертвую, призрачную заостренность как на про-творяющее острие, готовое лопнуть человеческое естество лопалось так же, как лопаются созревшие ядовитые плоды в “Тысячелетнем царстве” Босха, заливая бытие губительным отвратительно-красным соком уродства и порока. Как и в случае с Иксионом: центральная часть триптиха Босха “Рай на земле” (которую Макс Фридендер назвал “апофеозом греховности”) естественно переходит в часть правую — Ад.

И Рай на земле — это отнюдь не “мышинные войны” Бальмонта. Это все слишком действительно. Мы не можем не видеть этих чудовищ вокруг себя. Но даже если на миг мы закроем глаза, — позволим себе такую поэтическую слабость, — то все равно мы не сможем не быть среди них. Они вокруг нас и в нас. Взгляните, окиньте мысленным взором бытие — и вы увидите, что средневековый изящный кубок, наполненный современным химизированным (совсем не натуральным) напитком, “помешивающий молоток”, “клуб в храме”, “крест-серьга в ухе”, — это все вещи одного ряда, это все монстры прошлого и нынешнего века. Бог не “умер”, как отчаянно—горделиво полагал Ницше, он только закрылся от нас. А как же Ему было не закрываться, если человек, Им же наделенный правом свободной встречи, свободно



избрал эго—гуманизм и повернулся к нему спиной! Человек впервые взглянул на себя с юношеским достоинством и самолюбием как на “самого себя”. Эго человека стало отправной точкой и одновременно конечной инстанцией объяснения всего в мире. Человек с достоинством вышел из храма, но когда, почувствовав себя одиноким, пожелал в него вернуться, — увидел: храм закрыт, хотя и доступен как музей. Потом уже были отчаяние и рождающееся им безумие как горечь утраты (Ницше), были поиски вокруг и в себе (Достоевский, Сартр, Камю), были и гениальные по прозорливости описания закрывающегося храма (Хайдеггер).

Само же бытие, став чудовищным бытием по преимуществу, начало, подобно Эхидне и Тифону, порождать чудовищ. Мы сегодня в состоянии следить за тем, как поднимается отметка их “удельного веса”. Ассоциации чудовищ как раковые опухоли дают метастазы. Размножение их идет уже в геометрической прогрессии.

Музей, являющий себя местом схлопывания, “сокрытия” сущности, все более утилизируется, все более становится клубом. До сих пор все насильственные попытки взломать “закрывшиеся” двери пространственно открытого храма не давали желаемого результата. Мы сегодня снова ждем новых героев, способных поразить Химеру и Сфинкса, Тифона и Эхидну. Возможно, грядет новая великая битва с чудовищами, которая очистит бытие от уродства. Возможно, что здесь потребуются не столько “храбрость” и “мужество” Геракла, сколько “мудрость” Эдипа. Сначала должна быть разгадана загадка, сокрытая от человека тайна, — тайна прозрачности “второй” половины чудовищ.

История с Кентавром симметрична по смыслу истории с гуманизмом. Геру в этом случае необходимо понимать не просто как “жену” Зевса, но как то, что *по праву* принадлежит только верховному Богу. Иксион — это тоже не рядовое существо, ведь он был *приближен* к богам, сделан бессмертным. Равно как и человек, будучи “выделен” из животного бытия и наделен нетленным, божественным духом, — тоже *приближен* к

Богу. Но как Иксион “не удовлетворился” данной ему Зевсом приближенностью, так и человек не удовлетворился дарованной ему высшей формой связи с Богом — Богочеловечеством. Иксион пожелал обладать *тем* (той), чем (которой) мог обладать по праву только верховный Бог — Герой. Но Гера — это покровительница брака (а часто, наряду с Илифией — родов), т.е. богиня, олицетворяющая способность зачинать, творить и создавать, или, более широко, — вообще *рождать*.

Действительно, первейшим атрибутом верховного Бога и будет способность *творить*. Так Зевс без совокупления, т.е. без зооморфной аналогии, создает (рождает) из своей головы Афины (понятую как мудрость). По одной из версий — без совокупления, подобно Зевсу и подражая ему, — попыталась родить и Гея; в результате появился Тифон (чудовище). Значит, не всякий способен творить и создавать естество. *Беспособное, безблагодатное “творчество” родит чудовищ*. Этим “ограничением” как бы кладется предел естеству. “Высшее” не может быть “все”, — иначе пропадает соизмеримость, т.е. пропадает сама “высота” творчества. Равно и человек, не удовлетворившись своей приближенностью к Богу (Богочеловечеством), пожелал заместить собою Бога, а в сущности — узурпировать его право Творца. И здесь разыгрывается та же драма: возмнив себя обладателем божественной способности, став человекобогом, человек самоуверенно провозгласил себя Творцом. Но ужас содеянного, его последствия уже зримо прочерчиваются в его “творениях”. Становится все более очевидным, что человек, как и Иксион, стал обладателем отнюдь не самой способности творить (Герой), а только ее призраком (Нефелой). Это достигнуто, говоря словами Хайдеггера, “уверенным в себе самозаконотательством”. Отсюда, если можно так выразиться, *нефелизм* современной цивилизации. Начиная с эпохи Итальянского Возрождения, он становится ее доминирующей чертой, определяющим качеством.

И в первом, и во втором случае вместо могущества и самодовольно ожидаемого наслаждения домогающиеся об-

ретают *ничтожество*. В первом случае рождается чудовище — Кентавр, во втором — “самозаконодательная и саморазрушительная” цивилизация. Недосказанность остается лишь в последнем пункте. Иксион кончает свое отчаянное мероприятие в Тартаре, привязанный к вечно вращающемуся огненному колесу, Человек еще только подошел к бездне ада. Но вихри “огненного колеса” все чаще обжигают его естество. Он пока что не сброшен в Тартар. Пока что самым тяжким мучением для него является со-бытие рядом и вместе с порожденными им же и от него же кентаврами.

Спрятавшийся от “самозаконодательства” человека тайный свет бытия, возможно, и воссияет заново. Но для этого необходимо — если и не вернуть бытию его первоначальные качества, то уж, по крайней мере, сохранить его закрытость нетронутой.

---

<sup>1</sup> Греческое ἡ ἰδιότης означало буквально “особенное” и “своеобразное”, т.е. выпадающее из ряда обычного. В этом буквальном смысле “идиот” Достоевского — князь Мышкин — и есть “своеобразный человек”, выпадающий из ряда обычных людей.

<sup>2</sup> См. по этому поводу комментарий М.Хайдеггера «Слова Ницше “Бог мертв”» // *Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет*. М., 1993.

<sup>3</sup> Понимая, что Н.Босх жил до Брейгеля Старшего, мы хотим указать только на развитие логики художественного изображения процесса порождения.

## Размышление второе — ЗЕРКАЛО

Адекватной “пространственной” моделью присутствия-отсутствия Творца является картина Яна ван Эйка “портрет четы Арнольфини” (1434 г.). Основной план, расположенный перед нами, включает саму чету и интерьер комнаты с небольшим зеркалом на стене. В этом *зеркале* — вся разгадка приема художника. То “место”, с которого смотрит зритель, “пространственно” включено в интерьер комнаты, то есть зритель-художник неявно присутствует в помещении. Но всякий раз, рассматривая картину, мы забываем о нашей включенности в ее действие. Представление разыгрывается на наших глазах. Мы — его соучастники. Иначе было бы невозможно описать и тем более объяснить наши переживания, в этой связи возникающие. Мы (я, зритель) — в картине—действе. Мы пространственно включены в картину не только самим художником, но и самой картиной. Она *предполагает* нас. Или, как бы сказал Хайдеггер, она “полагает себя нами”.

Но так происходит не только с картиной Яна ван Эйка. Всякая картина, перед нами стоящая, предполагает нас, т.е. *полагает нас перед собой*. И прежде всякого “картинного полагания” исходной “картиной” является наше бытие в его вещной текучести. Наше “место” в бытии тоже пространственно включено в его “интерьер”. Но мы как *Мы* в нем не присутствуем, ибо пространственна только плоть, облегающая неплотское. Как и картина, бытие зовет нас для своего открывания. Зовет не принуждая, не заставляя, не указывая на цель — открывание. А зовет так, как будто — окликает. То есть не призывает нас к чему—то определенному, ибо это лишило бы нас свободы, но именно *позывает* нас за собой. В призыве есть момент долженствования. Бытие же зовет нас так, как море может позвать романтика, так, как могут “позвать годы”, как может позвать все то, что “окликает”.

Этот *призыв* мы слышим всякий раз, когда обнаруживаем это бытие, когда мы встречаем его полагание, или *пода-*

вание в нас самих. Бытие подает себя всем своим богатством. И когда происходит наша встреча, не мы выбираем — что стяжать, что *иметь* в нем, а само бытие *подбирает* нас по-сильностью (по силе) нашего ответа.

Разные состояния бытия выбирают разные ответы на его позыв.

Разный Человек *имеет* разное бытие. И разное бытие *именует* себя разным человеком. Ибо *имея* бытие, *мы именуем* его. Мы даем ему *имя*. Но глубже и точнее — “Им” дается наше “Я”. *Мир это и есть “Им — Я”* (“Им” — положенное — “Я”). Старославянское или старорусское “имати” (“имаши”) точно передает этот смысл и, может быть, следует учитывать таинственную связь глаголов “иметь” и “именовать”. Совсем близко к этому смыслу стоят и такие два глагола как “имѣвати” (иметь) и “име-но-вати” (называть). Возможно допустить, что “имѣвати” образовалось в результате элизии первоначально существовавшего “но”. Равно и отглагольное существование “имение” носило не только юридический оттенок, как обозначающее то, что его хозяин “имати”, но и как то, что данное богатство (усадьба, угодыя, челядь) именовались (именовались) “угодыями Долгоруких”. Не дав чему-нибудь “имя”, не выделив его, я не могу им владеть, т.е. буквально “иметь”. Ибо, выделив бытие, мы должны взять в нем не текуче-изменчивое, а устойчивое—сущностное. Мы выделяем сущность бытия. Но сущность только и может быть чем—то таким, что определяет в бытии все без исключения, оставаясь через это “все” неопределенной. Поэтому мы выделяем то, что присуще одновременно как сущности, так и бытию, которому сущность дает порядок, дает то, что его (со)-держит как бытие — его *единству*. Единство бытия обнаруживается через тавтологию — “бытие есть”. Ибо подлинное единство есть всегда абсолютное тождество. Но если бы мы взяли единство только с его одной, идеальной стороны, то тем самым лишили бы бытие жизни. Бытие было бы мертвым (непроявленным) единством. Чтобы дать ему жизнь, за ним необходимо признать его способ-

ность действовать, быть деятельным, т.е. мы должны признать за бытием некоторую *энергейю*, которая есть проявление живой стороны сущности. “Энергейя” — это и есть способность бытия “действовать” в соответствии со своей *идеей*. *Энергейя* бытия подает себя нам в нашем открывании, подает так, как подает себя кувшин во время возлияния, как подает себя все в своем *назначенном использовании*. Бытие обладает энергейностью изначально. Но раскрывается она только во встрече с открывающим. И то, что не распадается, оставаясь сущностно единым, пре-бывает как проявленное живое (энергейное) единство, — не может не быть обращено к источнику этого живого единства. Бытие “повернуто” к сущностно сущему своей идеальной стороной как его *другое* к нему самому. Оно повернуто к нему своим *лицом*. Здесь и обнаруживается ликостояние бытия перед сущим. В равной мере оно повернуто и к самому себе, т.е. и к человеку.

Но повернутое к сущему и человеку единое, живое и *оличенное* (лучше — *олицетворенное*) бытие не может не иметь имени, т.е. *не может не именоваться*. Через имя закрепляется от-личие бытия в себе самом как *множества* лиц. Каждому *лицу* соответствует *имя*. Поэтому о-личение бытия есть одновременно и его от-личие, в котором одно лицо от-личается другим лицом. Бытие в этом смысле есть данное сущим актуальное (энергейное) множество отличенных лиц. Поэтому бытие, имеющее Имя, есть в то же время единое, живое и *оличенное* бытие<sup>1</sup>. Именуя бытие, мы признаем за ним одновременно единство (в имени), действительность (в имени), лицо (в имени). Ведь то, что именуется, не может быть чем-то распавшимся, но обязательно *единым*, — иначе что же именовать? То, что именуется, не может быть и чем-то пассивным, ибо что не действует, то не проявляется, — следовательно, и не может быть поименовано. Что именуется — не может быть и безликим, ибо кому или чему в таком случае мы бы приписывали имя? Мы, к примеру, можем взять амфору древних и найти в ней — единство, т.е. то, что позволяет ей быть *амфорой*, а не аморфной массой

глины или песка; мы найдем в ней *энергейю* (деятельность), т.е. то, как она подает нам себя в своем использовании, открывании. Причем *энергейя* может быть и открытой, и скрытой. Наконец, мы можем найти в ней *лицо*, запечатлевшее “идею амфоры” и позволяющее ее отличать от клепсидры<sup>2</sup>, плаща или статуи.

Причем *энергейя* амфоры остается с ней до тех пор, пока сохраняется сама амфора. Амфора может пролежать и тысячу лет в музее, ни разу не используемая по назначению, но при этом она все равно не утратит своей “амфоральности”, т.е. своей идеальной *энергейности*. Она не потеряла бы ее даже в том случае, если бы и не было тысячи лет, — даже если какой-нибудь нигилист, вроде Диогена, стал бы насиловать ее сущностную *энергейность* и толочь ею виноград, или даже поселился в ней. (Это уже было бы *уродство*). Думается, живи Диоген просто в уединении, как монах, или в своем доме, — никто и не вспомнил бы о нем спустя 2,5 тыс. лет. Он вошел в историю именно через *уродство* (воплощенное, символическое; на Руси лишь отчасти близкое — *юродство*).

Попробуем разглядеть насилие над энергейностью бытия повнимательнее и одновременно — понять его метафизические корни. Сделать это тем более необходимо, что возникает соблазн поставить знак равенства между *кинизмом* и христианским *юродством* (или монашеством) на том основании, что и во втором, и в третьем случае можно якобы обнаружить угнетение тварного бытия тем или иным образом. Несостоятельность такого уравнения определяется двумя причинами.

Во-первых, следует строго различать монашество и феномен *юродства*. Последнее (не хронологически, а в своей сущности) находится в пути от кинизма к монашествующему христианству. Оно уже оторвалось от кинизма, ибо признало подлинной жизнью — жизнь души после телесной смерти, но еще сохранило в себе желание *победить “неправду бытия” самим же бытием*. “Вступая” в борьбу с неподлинным бытием, *юродствующий*, по необходимости, выбирает те средства, которые он обнаруживает в нем. Василий

Блаженный бросает камни по углам дома, и на недоуменный вопрос прохожих отвечает: “обитатели дома добродетельны, поэтому бесы вынуждены прятаться за его углами. В них-то и бросаю”.

Эффективность данной бытийственной и в этом смысле внешней *аллегории*, безусловно, могла подействовать на сограждан. Однако результатом ее могло быть лишь восхищенное недоумение, восторг или даже смех. Результат поступка Василия зависал в пространственно-временном бытии и далее этого не шел.

Таким образом, мы видим, что практика кинизма, *дзен(чань)-буддизма*, *юродства* строилась и строится, как уже было показано, на желании победить неправду вечно бытия самим же вещным бытием. Здесь обнаруживается опосредованность. С другой стороны (и это более глубокая причина), устремленность на преобразование бытия (действие в вечно бытии вообще) предполагает желание деятеля утвердиться в себе на нем, убедиться в подлинности своей веры в нетленный мир, т.е. требует доказательства того, что *вещное бытие не есть подлинное бытие*. Желание же доказать себе (или другим — неважно) есть первейший признак сомнения. “Даймон” Сократа (вынесем за скобки адекватность античного “даймона” — христианскому ангелу), ангелы—хранители, небесные заступники вообще “ведут” — но отнюдь не побуждают — к кинизму или юродству. Тварное бытие, его неправда, — должны быть преодолены внутренне—духовно, а не внешне—”вечно”. Киники и юродивые уподоблялись тем терпеливцам, которые “воздерживались от соблазна” путем его уничтожения (либо вечно бытия, либо отрицая идеально: Василий Блаженный бросает камни прямо в людей там, где по его мнению они погрязли в пороке); но подлинный путь позволяет оставаться внутренне свободным от соблазна даже тогда, когда соблазняемый находится в самой гуще порока.

Умалая “вечное бытие”, Антисфен как-то пришел на собрание философов в дырявом плаще, на что проникатель-



ный Сократ ему тут же заметил: “Сквозь дыры твоего плаща, Антисфен, я вижу твое тщеславие”. Значит, для духовной высоты (и в этом смысле свободы) вовсе не обязательно “дырять” вещное бытие. Блаж. Августин говорит, что Бог посылает страдания даже праведникам лишь затем, чтобы предупредить гордыню и тщеславие, которые еще только могут возникнуть от осознания этой праведности, посылает только для того, чтобы избавить их от опасности самой этой возможности.

Но помимо этой стороны угнетающего действия с бытием, есть и еще одна, которая связана с ее отражением. Действия с бытием оставляют после себя неоднозначность их понимания окружающими, т.е. как раз теми, кто в конечном счете и должен был стать потребителем их результатов (нравственное очищение, обращение к духовному миру и т.д.). Поступок Василия Блаженного получает у него самого объяснение (возможно, приписанное позже), но другие юродивые *поступают* молча (Диоген, молча двигаясь, опровергает тезис элеатов о невозможности движения). И тогда будущему потребителю не совсем ясно: обращен ли смысл этого поступка к вещному бытию — или же он есть только знак, только указание на бытие духовное, которое и должно служить основной целью всякой философии поступка. Однако воспринимающий поступок совсем не обязательно должен находиться на том же уровне просветления, что и Блаженный Василий или, в крайнем случае, Диоген. Незадачливый простака вполне может воспринять поступок *как он есть* (“буквально”, без его перевернутости) и начать бросать камни всякий раз, когда будет видеть грех (так некогда насмерть забивались камнями грешницы), и здесь потребуются нечеловеческие усилия ума, чтобы разрушить в сознании обличителей привычку видеть даже соломинку в глазу ближнего, не замечая бревна в собственном глазу, и указать на греховность каждого; либо начать умалять бытие всякий раз, когда возникает желание “выделиться”, быть “не как все”. Именно так чаще всего и воспринимаются юродство

или кинизм. Юродивые, “философы поступка” (спящие, подобно Рахметову, на гвоздях или, подобно Диогену, в амфоре) вели за собой не братство духовных послушников с горящим пламенем в сердцах, а толпу нигилистов, бесчинствующих хулиганов, которые и воспринимали их поступки только как желание угнетать энергейность бытия. И наоборот, всего этого никогда не возникало у тех, кто прямо указывал на духовное, выбирал к нему *прямой*, без околичностей, путь. Так совсем другой путь был у Сергия Радонежского и Оптинских старцев. Никакие внешние приемы здесь не используются — все единоборство человека с заброшенностью и одиночеством в этом мире переносится в духовный план.

Христианство в своем умалении тварного мира тем и отличается от кинизма, что для последнего этот мир, это бытие и были миром, в котором подлинно пребывает человек. Нужно было лишь исправить его недостатки — пороки, излишества и т.п. Отсюда вся последующая (в своей основе языческая) практика преобразования бытия. И совершенно иное в христианстве: *энергеия* (деятельность) переносится в духовный мир, именно там разыгрывается драма “человек — мир”. Отсюда и специфическая практика борьбы с телесностью в историческом христианстве: чревоугодия, прелюбодеяния следует избегать вовсе не потому, что это “постыдно” и не подобает “добродетельному человеку”, а потому, что всякое действие нашего “Я”, направленное к продлению телесного удовольствия в тварном мире, снижает вероятность нашего блаженства в мире нетленном. Для христианина телесная жизнь уходит на “второй план”. Эта внутренняя свобода в отношении к тварному миру определяла и спокойно-снисходительное к нему отношение. Монаху-христианину вовсе не нужно внешне “побеждать” тварное бытие, как это делают киники<sup>3</sup> и отчасти юродивые. Ему не нужно освобождаться внешне, в бытии, ибо он свободен (или освобождается) внутренне, духовно. Отсюда и ненасильственность монашеского отношения к вещному миру, к его бытию. Зачем насиловать бытие, если оно преходяще и само

является падшим и заброшенным без Творца? Бытие смотрело на монаха полнотой своей энергейности. Оно свободно отдавало ему свою наполненность, не боясь стать угнетенным. Бытие открывалось ему. Жития святых изобилуют рассказами о мирных и даже “дружеских” отношениях подвижников со свирепыми животными, с внешней природой вообще. Это значит, что путь к претворению чудовищ был закрыт до тех пор, пока не переродилось само монашество.

С киниками было совсем иначе. Нужно было именно угнетать энергейность бытия, т.е. породить спрятавшееся бытие. Энергейя амфоры отрицалась именно как ее деятельное назначение. Она превращалась в “ничто”. Но ужас падения *полиса* был, кажется, еще глубже. Весь мир воспринимался киниками как “амфора для проживания”. Причем и мир природный, и мир общественный. Весь пафос их псевдофилософии — угнетать энергейность бытия. То есть стяжать его вопреки его назначению. Бытие сущностно пряталось от человека. Рождались чудовища, и киники были их праотцами. Ведь Диоген, в сущности, и был человекособакой. Киники совокуплялись, по сообщениям Лаэртция, прямо на улицах и площадях. Отправляли надобности в присутствии людей независимо от обстоятельств (Диоген). Диоген настолько сжился с образом собаки, что переход той черты, которая отделяет ее от человека, перестал им замечаться. Собачий образ жизни предполагал бездомность и неприютность. “Я гражданин мира!”, — воскликнул однажды Диоген. Пристанищем для него могла стать любая порожняя бочка или амфора. Места приюта ничем друг перед другом не выделялись. Но раз в мире нет различия — значит, есть полное тождество. Значит, амфора — *то же*, что и дом; норма, закон (и в этом смысле нормальность) — *то же*, что и беззаконие (в этом смысле ненормальность).

Причем это не есть какая-то особая “бездомность”, как отстраненность от вещного мира ради мира иного. Ибо у “бездомного” монаха все-таки есть дом-келья, пещера, пустынь. Плоть нам дана изначально, и неважно, что является

домом души — мое собственное тело, дом кирпичный, тело моего рода (на-рода) или тело всего человечества. Ведь недаром одним из смертных грехов Церковь считает самоубийство. Почему? Только ли потому, что душа восстает против воли Бога? Или еще и потому, что тело необходимо так же, как и душа, необходимо как “сотворенное”, как то, что преобразится после времени? И не есть ли такой же грех — самоубийство бытия, осуществляемое человеком, когда он угнетает его энергейность? Должно осуществиться *заданности* как плоти человека, так и плоти бытия. Поэтому все тварное бытие есть одновременно тварное тело человека. Отсюда и объяснение *подбирания* разным бытием — разных людей. Человек есть продолжение окружающего бытия.

Человек с его сознанием, руками, ногами есть естественный орган бытия. Но в отличие от остального содержания бытия человек есть *сознательный* орган. Его *органичность* с бытием не дает повода ни к подавлению свободы, ни к полному отстранению от этой связи с бытием. Человек есть орган не в меньшей мере, чем его собственная нога — орган его тела. Вообще, все содержимое бытия является его органами, которыми (или с помощью которых) оно *ставит* себя (становится) во времени. Человеком, как и всем остальным, бытие *прорастает* во времени в будущее, осуществляет свою *заданность*. Поэтому “забрасывание органов вперед” (органопроекция) характерно не только для человека, но в равной мере и для всего остального содержимого бытия. Изменение химического состава звезды и “забрасывание” этого изменения “вовне” есть в не меньшей степени органопроекция, чем построение человеком “второй” (искусственной) природы. Там — лишь другой “уровень” для оперирования этим органом.

Только вырывание человека из бытия и помещение его под(над) бытием, положение его *субъектом* позволило помыслить человека основанием его проекций.

Именно это и совершают киники, противопоставляя себя окружающему тварному бытию, ставя себя в оппози-

цию к нему, рассматривая себя чем-то ему чуждым. И наоборот. Чистый рационализм Сократа или Платона совершал противопоставление субъекта и объекта еще только в сознании, в идее. Киники обмирщали это отличие, доводили его до полного и абсурдного завершения. Видимо, их могла подкупать включенность, вживленность в нечеловеческое, стихийное бытие. Но это именно видимость, так как вживляясь в естественное бытие (опускаясь до природной непосредственности рефлексов), киники извращали смыслы бытия, угнетали его энергейность, опираясь как раз на обмирщенное противопоставление. Ибо для того, чтобы ходить босыми и грязными ногами по дорогим коврам Платона, необходимо было именно это субъективное основание: “Я, Диоген, — человек; Для всех людей ковер — ценная вещь, Но я, Диоген, попираю ценности! И в этом смысле я, Диоген, — сверхчеловек” (точнее — человек!). Отличие действительной собаки от Диогенособаки заключается в том, что первая, пачкая ковер, не попирает ценности; второй только и совершает это, чтобы подчеркнуть свою сверхсубъективность. Желание посмеяться над тщеславием Платона вызвало только естественный ответ последнего: “насмехаясь над моим тщеславием, ты рождаешь, Диоген, тщеславие другого рода”. Отсюда все пороки практики кинизма. (Когда Платона спросили: “Кто такой Диоген?”, — он ответил: “Это взбесившийся Сократ”).

Если камень, лошадь, плащ, Платон — это *все одно и то же*, значит, к ним и относиться надо как к одному и тому же. Этим *безразличием* мира обосновывалась безэнергейность бытия. Создавалась своеобразная теория умаления и угнетения энергейности. Это было тождество не только внешнего мира в самом себе, но и мира внутреннего. Упрощение организации становилось доминантой жизни. Однажды Диоген увидел, как мальчик пьет из ладоней — и он выбросил свою чашку. Зачем усложнять? Амфорой является (или, точнее, становится) не сосуд (хотя бы для проживания), а сам человек в лице киника. Он возвращается в животную

непосредственность и тем самым обезличивает себя как человека, ибо ничем уже не отличается от животного. Обезличивает себя так же, как до этого обезличивал окружающий мир.

Лишенный же своей *назначенности* — “быть человеком”, его энергетической полнотой, — киник терял и свое сущностное единство, приводя к распадению общественный организм, и противоестественно используемую плоть. (Лаэртий неоднократно подчеркивает склонность Диогена к автоэротике).

Потеряно было даже человеческое имя, сохранилось только собачье прозвище, которое надо понимать не только буквально, в уничижительном или оскорбительном смысле, а как удивительно точно схваченную сознанием полиса “животность”, да еще такую, которая ближе всего к человеку — *собака*. В равной мере они могли получить и другие прозвища, например трагики<sup>4</sup> или криики<sup>5</sup>. Любое из них могло быть присвоено вместо “киники” без ущерба для правды и смысла. Ведь, как заметил Платон Диогену, “у тебя есть глаза, которыми ты можешь увидеть и стол, и чашу, а вот ума, чтобы увидеть “стольность” и “чашность” — не хватает”.

Итак, возвращаясь к исходной теме, к творениям Ван Эйка, нам следует помнить, что для раскрытия сущности бытия в его основном качестве необходимо не только *признание его энергетичности, но и признание нашего усилия*; необходимо соединение человеческой энергетичности и энергетичности бытия. Мое “Я” должно выйти на встречу с “Ним”. Встреча должна быть добровольная и свободная, без насилия с моей стороны как по отношению к бытию, так и по отношению к самому себе. Мы добровольно приходим на *выставку* (в мир или в картинную галерею) и добровольно смотрим на картину. Но как только наш взор упал на нее, она подает себя нами. Мы “умозрительно” включаемся в ее “поле подавания”. И если происходит наша “встреча”, мы даем картине имя, мы ее *именуем*, мы, наконец, владем ею, имеем ее в себе.

*Энергия* картины-бытия переполнена сама собой, она манит нас своим избытком. Амфоральная амфора, жен-

ственная женщина, мужественный мужчина — это и есть полнота энергейности. Она-то и манит нас как в *бытии* вещей, так и в бытии людей. Но совершенно обратная реакция — отталкивания на мужественную женщину и женственного мужчину. Это естественно, ибо перед нами — кентавры, “чудовища”. Их энергейность ущербна. В них нет ни единства (это и есть в некотором биологическом смысле механическое соединение разрозненных частей; у них “вечная” проблема — пересадка органов). В них нет лика, подобающего энергейной полноте: мы не можем без содрогания смотреть на лицо “мужественной женщины”. Наша шея, не повинаясь приказам формально безразличного разума, самовольно поворачивается. И всякий раз мы знаем: это наша энергейность остро реагирует на уродство.

Послушаем, как это состояние передается Буниным в “Окаянных днях”: «“Я как-то физически чувствую людей”, — записал однажды про себя Толстой. Вот и я тоже. Этого не понимали в Толстом, не понимают и во мне, оттого и удивляются порой моей страстности, “пристрастности”. Для большинства даже и до сих пор “народ”, “пролетариат” только слова, а для меня это всегда — глаза, рты, звуки голосов, для меня речь на митинге — все естество произносящего ее».

Лишь подлинно энергейное бытие нас манит полнотой своего назначения. Мы стремимся к овладению им. Но в то же время наше “Я” не сливается с “Ним”, ибо существует материально-пространственный барьер, который нас отделяет. Он-то как раз и порождает сомнение в возможности “встречи”. Поэтому нас одновременно и нет в картине (вещном бытии), т.е. мы не изображены на ней. Однако мы всегда в ней присутствуем иным образом. Но каким? Вполне возможно, что какой-нибудь реалист и захочет изобразить картину, обрамленную овалом нашей глазницы, тем самым еще более “приблизив” наблюдателя (в своем порыве приблизить) к разгадке понимания нашего (или его) присутствия. Но не более. Мы не можем приблизиться в умоглядном “поле подавания” материальными средствами. Так

же, как самую “грубую” человеческую душу невозможно обнаружить даже самым “тонким” микроскопом — отнюдь не из-за недостатка разрешающей способности последнего. Очевидно, выход должен обнаруживаться в плоскости духовной.

Итак, мы смотрим на картину и отчетливо понимаем, что то “место”, с которого мы это делаем, есть место и художника-творца. Это справедливо. Но Ван Эйк разрушает наши иллюзии одним замечательным приемом. В качестве доказательства присутствия-отсутствия творца в картине он помещает на предстоящей нам (за спиной четы Арнольфини) стене — *зеркало*, в котором дает отражение невидимого (скорее невозможного для нашего видения) пространства — мира за этой самой спиной. В зеркале мы обнаруживаем полный интерьер помещения — пространства, в котором... нет творца. В случае с картиной Ван Эйка мы констатируем отсутствие самого Ван Эйка, так как (во всяком случае, для нашего рассмотрения) не существует никаких сомнений в его авторстве. Мы вдруг узнаем, что на “нашем” месте не “мы”, а какие-то посторонние люди: то ли гости, то ли прислуга, то ли еще кто-то. Но где же творец? Где художник? И мы вынуждены со всей очевидностью предположить: если художник-творец честно с нами “играет”, то его нет вовсе. Ибо нет в зеркале ни мольберта, ни красок, ни самого Яна ван Эйка. И в то же время мы отчетливо осознаем, что он должен быть. Ибо: кто же все *это* создал? Кто написал “Чету Арнольфини”? — Вот вечный парадокс, в котором блуждает наш рассудок. Может быть, ван Эйк и не осознавал до конца то, что он художественно выразил проблему, над которой бьется европейская мысль от Ансельма до Канта: как Он есть, или, как Он может быть, если Его здесь пространственно нет? Творец сумел создать мир без своего явного присутствия. Творец сумел “повесить зеркало на стену!”. Он тем самым не оставил нам никакой объективной основы для утверждения нашей уверенности в Его бытии. Основы пространственно-материальной. Он даже не оставил намека на



Себя в этом мире, полностью положившись на нашу свободную волю. Первой и последней точкой связи с Ним может быть только наличие парадокса: я вижу картину и отчетливо осознаю, что передо мной *сотворенная* картина, но я не в состоянии найти в ней “место” художника-Творца. Этот парадокс присутствия-отсутствия указывает нам на необходимость поисков Творца.

В связи с этим справедлив вопрос: что является зеркалом, которое отражает себе мир “за нашей спиной” и которое одновременно разоблачает нашу иллюзию о Его присутствии в этой картине? Этим зеркалом является наша душа. Она-то нам и говорит, что кроме нас нет никого, и тем указывает путь, которым мы должны следовать в поисках ответа. Указание это осуществляется через отрицание: “здесь ли творец?”, — спрашиваем мы; — “нет, — говорит душа-зеркало, — творца здесь нет”. Мир сиротливо смотрит на нас, отражая в каждом своем фрагменте оставленность. Отдаленно это зрелище может напоминать необитаемый дом. Вглядитесь в его холодные глазницы, обозначенные оконными проемами, в эту черную пустоту. Днем его фасад еще может играть в отраженных лучах солнца, но насколько жуток пустой дом на закате и ночью! Он кажется привидением. И сколь радостно нам бывает видеть дом жилой, полный своих творцов, обитателей, хозяев — людей! Он греется изнутри и светится, давая тепло мертвому камню, таившейся энергичности дома. Равно и с миром: мир без Творца в нем все равно, что дом-привидение. Это заброшенный дом. И человек чувствует, обнаруживает свою заброшенность в мире, чем побуждается поиск беспространственного начала. А это уже немало. Душа отражает в себе первоначально и безотчетно лишь ту данность, которая вокруг нас. И как признавал уже св. Григорий Нисский, душа отравляется этой данностью, затемняется ею. Ибо данность, вещественность сама по себе безблагодатна, как взятая текучесть она есть “ничто”, *ме он* Платона. Отпечаток “ничто” запечатлевается на душе. Чтобы преодолеть этот мрак и эту отраву, необходимо устремить-

ся к свету. К тому, что пронизывает мрак, освещая его своими золотыми лучами. Пронизывает так, как пронизывают радеющих о Церкви лучи, исходящие от Святого Духа в “Гентском алтаре” того же Яна ван Эйка. Они не знают границ, и дух через них “дышит, где хочет”<sup>6</sup>. Всякому достается в его меру.

В “Гентском алтаре” на основной картине изображен весь миропорядок. Центром картины, ее смысловым фокусом является жертвенный Агнец, окруженный ангелами и источающий “свет Фаворский”. Лица персонажей — либо взглядом, либо внутренней молитвой — обращены к Спасителю. Через обращенность к Нему обретается духовное просветление. Душа наполняется светом Духа. Агнец выступает как космическое зеркало, указующее на то, что “над ним”, “с ним” и “под ним”. Спаситель имел в Себе и немеркнущий Дух, и страдающую, возроптавшую на Отца, душу, и земную истязаемую плоть.

Агнец и есть мировое зеркало, которое отразило в себе грехи мира, напомнило нам о несамодостаточности твари, ее ущербности и ограниченности. Но вместе с тем и о ее законности в существовании, на приуготовление к ее будущей преобразенности. Агнец побудил человечество еще раз обратить свои взоры “вверх”. В нем отразилась вся бессмысленность наших поисков Творца в вешнем бытии, в этом расположенном рядом с нами “месте”. Отсюда и трактовка “религии” бл. Августином как вторичного выбора, “выбора вновь” (re-eligare). Re-eligio, “я избираю снова”, — так он объясняет происхождение этого понятия в “Граде Божиим”. Однажды потеряв данное Творцом блаженство полноты, мы устремляемся к Нему снова, т.е. избираем Его заново как цель своего существования. Очищенный от пространственно—временной оболочки, Спаситель предстал перед учениками во всей полноте своей энергейности. Предстал, показав возможность полного слияния с Ним. Он окликнул нас, указал путь и *позвал за Собой*. Он явился в единстве Своей энергейности, Своего лика и Своего имени. Все

последующие века человечество узнавало Его и, именовав, имело в своем сердце. Человечество осознало себя как единый организм, связанный со всем космосом, в котором, угнетая бытие части, угнетаешь бытие целого.

Теперь, после нового избрания, человек обнаруживал в своей душе “лучи Святого Духа”, — как это в “Гентском алтаре”, — а не тотальность тварной наполненности мира (пространства комнаты), — как это в “Чете Арнольфини”. Наша душа отражает духовное истечение Творца-художника, а не посторонних людей в картине-мире. Мы теперь совершенно отчетливо знаем — Творец есть! И Он отражается в сотворенном Им зеркале. Душа отражает Творца так же, как зеркало должно отражать художника, лукаво пририсованного на нем не себя, но других, чтобы привести в замешательство неискушенного и доверчивого зрителя. Но, поскольку бытие подает себя нами и через нас, мы отчетливо осознаем свою сопричастность предстоящей нам картине, и поэтому сознательно должны сорвать с души-зеркала лукавую “завесу”. Наше “место” встречи с картиной-бытием есть теперь и Его место встречи с нами. Его и наши места теперь абсолютно совпадают внутри нас. Они идентичны. В каждом из нас Его место — место Творца. Обойдись ван Эйк без лукавства, он бы должен был нарисовать абсолютно чистое зеркало, в котором отражался бы всякий взирающий на картину, а место всякого и было бы местом Творца-художника. То есть всякий по примеру Спасителя заступил бы на Его место и тем самым убедился, что у мировой картины есть Автор. Убедился добровольно, побуждаемый своей свободной волей: “И кто не несет креста своего и идет за Мною, не может быть Моим учеником”<sup>7</sup>. Всякий бы уподобился своему прообразу, ибо мир, картина, как уже было сказано, предполагает нас, то есть “полагает себя нами”. Энергейность бытия зовет нас своей полнотой в открывании. И, сбросив лукавую маску с души-зеркала, мы обнаруживаем в ней чистейшее изображение Творца-художника. Происходит наша встреча с Ним через Им же сотворенное зеркало,

через все, что носит на себе отражение прообраза, то есть как раз то, что сохраняет энергейность лишь единства. То, что переполняется от избытка своей назначенности.

Желая Его обрести в себе, *иметь* Его в своей душе, мы должны дать Ему Имя, т.е. выделить Его из тварного окружения, изменчивого и преходящего, и тем самым раскрыть Его для себя. Но, дав Ему Имя, мы непроизвольно соотносим себя с Ним и начинаем понимать, что это не мы Его поименовали, а наоборот. Он сам обнаруживает Себя в нас. Наше “Я” только и возможно через Его выделение. Ибо *Им* дается наше *Я*. *Я*, понятое как человеческое “я”, как человек, только и становится возможным при условии Его существования. “Я” человеческое должно иметь прообраз в *Я*. Ибо поименовав Его, мы, наконец, выделили и себя из всей твари, из всей пространственной картины. Через это Имя Он пребывает в нас, а мы через Имя уподобляемся Ему. “В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог”, — так Иоанн начинает свое благовествование. Слово, воплотившееся в человека и связавшее Его бытие с сущим, позволило снять до времени с души пелену заблуждения и побудило вновь обратиться к источнику олицетворенного энергейного единства. Распавшийся было духовный организм человечества вновь обрел через Слово идеальное единство, открыл для себя заново энергейность своего существа, олицетворяя в себе прообраз, заново осознал свою назначенность.

Произошло зримое раскрытие дремавшей в человеке предуготовленности. Он заново наполнился, или точнее, *открыл выход энергейе*, всегда пребывавшей в нем. Была временно достигнута полнота человеческой истории как заданности. Человек стал Человеком, поднявшись из животного распада, всегда имея перед собой два пути: к обретению абсолютной полноты или к падению до полной ущербности. Человек вновь обрел Лицо Человека, отбросив (а точнее, преодолев в себе) собачий облик: совершилось августиновское *Re-religio*.

В душе—зеркале совершилась встреча человека с Творцом, которая, наконец, избавила его от заблуждений, “навеянных лукавыми приемами” ван Эйка.

- 
- <sup>1</sup> Ср. Слова из Песни 6 Пасхального Канона: <...> Ты бо еси Бг наш, разве тебе иного не знаем, имя Твое именуем. Приидите вси вернии, поклонимся святому Христову Воскресению: се бо прииде Крестом радость всему миру <...> — *Ред.*
- <sup>2</sup> Водяные часы в Древней Греции. — *Ред.*
- <sup>3</sup> Kinos (греч.) — собака. — *Ред.*
- <sup>4</sup> Действительно, всякий приход бытия (мира) к кинизму (нигилизму вообще) оборачивается для него (бытия) трагедией; здесь еще и игра слов: *tragos* по—гречески — козел. — *Ред.*
- <sup>5</sup> *Krios* (греч.) — осел. — *Ред.*
- <sup>6</sup> Иоан. 3, 8.
- <sup>7</sup> Лк. 14, 27.

## Размышление третье — ИКСИОН

Итак, почему, выпив из кубка, мы непреодолимо ощущаем его закрытость? Почему возникает желание бросить его и разбить? Более обобщенно: способны ли мы, разбив кубок, избавиться от его *кубковости*? Что нам закрыто в нем: вещественно-материальная сторона или сама его сущность — кубковость? И если уничтожение кубка не спасает нас от его закрытости, а лишь ослабляет страдания, вызванные в нас ею, то что есть кубковость?

Пребывает ли кубковость буквально в самом кубке, в его материально-вещественном субстрате? Понять это значит постигнуть хтоническое (т.е. земное. — *Ред.*) начало в бытии. Что происходит с материальным бытием вещи, если она теряет свою назначенность? Другими словами, в чем причина падения вещи?

Возникает соблазн все приписать человеку и увидеть причину падения бытия в человеке. Такой шаг до некоторой степени оправдан, ибо кто иной как не человек начинает “помешивать молотком” или устраивать “клуб в храме”? Бытие выступает по отношению к человеку как внешнее бытие, инертное и воспринимающее его действия. Человек оказывается “из-себя-действующим” (субъектом), полагая бытие “в-себя-действующим” (объектом).

Но как быть в том случае, когда во внешнем бытии обнаруживается нечто такое, что действует в нем само, без приложения человеческих усилий на это же самое внешнее бытие? Можем ли мы сказать, что только человек является “из-себя-действующим” и только внешнее по отношению к нему бытие является “в-себя-действующим”? Очевидно, что всякое бытие может быть последовательно “из-себя-действующим” и “в-себя-действующим”. “Физическая природа и дух одинаково выступают в положении творческих сил, реальное взаимодействие которых и делает человека или пассивным носителем жизни, или творцом ее, или одновремен-

но и тем, и другим”, — так решал проблему соотношения “человек — мир” богослов и философ Виктор Несмелов. Человек не составляет “активного” исключения. Это важно, ибо оказывается, что назначенность не приписывается человеком бытию, но изначально ему *дается* с его рождением. Значит, и бытие, “находящееся перед” человеком (*objectus*), есть бытие “из-себя-действующее”; но если человек таков и таково бытие вокруг него, значит, они оба активны.

*Заданность присуца всему.* Следовательно, если человек воздействует на бытие и оно закрывается и если он не воздействует на него и оно закрывается, — то это говорит только о собственной активности внешнего бытия. Крайнее выражение обратной позиции — бытие абсолютно активно по отношению к человеку, оно становится “из-себя-действующим”, а он — восприимчиком, “в-себя-действующим”.

Очевидно, что первая крайность имеет своим завершением *самотворчество и самозаконодательство человека, полное субъективирование мира*, понимаемое в буквальном смысле латинского термина: мир буквально “подкладывается” под человеком (или *кладется* перед человеком) в роли некоего вместилища или бывалища. Мир понимается “пустым пространством”, которое следует наполнить человеком. И мир им наполняется.

Человек противопоставляет себя миру. Он буквально выходит к нему навстречу, “выставляет себя ему” (*objectat*). Но не забудем, что глагол *objectare* означает еще и “жертвовать”. То есть человек буквально *полагает себе мир в жертву*. Создается самостоятельная парадигма взглядов, построенная изначально на подобном разделении: *субъект* “из-себя-действующий” и *объект* “в-себя-действующий”. Эта схема накладывается на любой тип отношений: “человек — природа” (человек-творец — творимая человеком природа), “человек — бытие” (человек-открыватель — бытие, открываемое человеком) и т.д.

Но совершенно иная картина предстает нашему взору, когда признается “из-себя-действующее” начало за приро-

дой, бытием и т.д. Тогда в действительности встречаются два равноправных бытия. (Собственно, говоря “равноправных”, мы произвольно подразумеваем глубинное разделение — ибо что же уравнивать?) Существует единое бытие, существует и единая природа. И всякий раз, когда человек “стучится” в бытие вещи, говоря “откройся!”, бытие вещи “первит” (а не вторит) ему тем же — “откройся!”. Всякий раз, когда человек воспринимает природу как “при-(над)-лежащее” ему, он сам непосредственно “при-(над)-лежит” ей. Наполняя мир собой, человек не замечает, как он сам наполняется миром. Взламывая закрывшееся бытие, он не замечает, как сам взламывается этим бытием. Наконец, когда человек “помешивает молотком”, то тем самым становится таковым и таковым является.

*Как только мы разделяем человека и бытие, мы, равно как и в физике микромира, теряем реальность.* В физике мы можем с достоверностью одновременно знать либо точное значение импульса частицы, либо точное значение ее координаты; здесь мы можем знать одновременно либо “Я” человека, либо все то, что к “Я” не относится, т.е. внешнее бытие. Одно в восприятии выпадает из другого. Видимо, следует вообще отказаться от глагола *ясеге* (бросать, класть в основание), ибо он изначально предполагает смысловое указание на того, кто кладет и кладет. В природе, бытии вообще, нет того, кто кладет что-либо, бросает, видит и т.д. Там существуют только “безличные процессы”, описываемые безличными предположениями. Мы можем сказать “мир светится”, светится сам по себе (свечение — атрибут, свойство мира), но мы не можем сказать “мир кладется”, ибо неясно, кем он кладется. Возможно предположить, что первоначальные языки (праязыки) не несли на себе отпечатка разделения на “из-себя” и “в-себя-действующее” бытие. Это — результат позднейшего влияния.

Наиболее отчетливо такое влияние прослеживается в образовании глагольных форм, т.е. таких слов, в которых запечатлеваются связи бытия и действия в бытии. Так мож-



но считать доказанным положение, согласно которому все древние индоевропейские языки имели в качестве одной из основных глагольных форм — *медиа́льный залог* (медий), который в большинстве современных языков либо вообще исчез, либо претерпел трансформации. Причем это произошло с языками или на протяжении их письменной истории, или еще *до ее начала*. Современный греческий язык уже не имеет чистой медиальной формы, которая могла бы управлять винительным падежом прямого дополнения, обладая лишь трансформированной формой медиопассива.

Русский язык, как известно, имеет только два залога: активный (“я строю”) и пассивный (“дом был построен” или “дом строят”). В нем нет медиального залога. Если бы мы попытались применить к выражению “дом строится” медиальную форму прямовозвратного значения, то мы вынуждены были бы сказать: “дом строит сам себя” — что является с точки зрения современной структуры русского языка очевидной нелепостью, так как уже в самом языке предполагаются только такие формы выражения прямовозвратной активности, которые могут быть закреплены лишь за одушевленным *субъектом*, т.е. прежде всего за человеком. Возвратное действие может исходить от субъекта и возвращаться к нему же только в том случае, если “из-себя-действующим” и “в-себя-действующим” является сам человек. Можем ли мы прямовозвратную форму медиа, по аналогии с древнерусским, применить в русском языке к неодушевленному предмету? Конечно, нет. “Отряд строится”, т.е. пассивная форма глагола “строить” означает, что “отряд (группа людей) строит сам себя”. Но что значит — “мир кладется”? Ведь мир не кладет сам себя перед собой! Его кладет перед собой человек. Таким образом, наш язык свидетельствует: мир европейского (шире — индоевропейского) человека перестал быть одушевленно-деятельным.

Эпоха Гомера, как показывают лингвистические исследования его языка, была, по всей видимости, эпохой заката медиальных форм. А применительно к проблемам

философии — эпохой конца “целокупности бытия человека и мира”.

Так обнаруживается просвет в понимании вообще всякого раз-деления или вы-деления, столь ясно осознаваемый древними. Прометей в трагедии Эсхила признает за собой первейшую заслугу перед людьми в том, что выделил их из их естественного бытия (у Эсхила — из природы). Вот эта строфа:

*Об этом не затем, чтоб их кольнуть, скажу,  
А чтоб понять вам, как я к людям милостив.  
Они глаза имели, но не видели.  
Не слышали, имея уши. Теням снов  
Подобны были люди, весь свой долгий век  
Ни в чем не смысля...*

(строфа 446–449).

Но что это значит — “глаза иметь”, но “не видеть”, “иметь уши”, но “не слышать”? Ужели это буквальная физическая глухота и слепота? — Очевидно, что нет. Человек и видел, и слышал: “вот — река”, “вот — море”, “вот — дождь”. Но никогда не было “Я вижу реку”, “Я слышу море”, “Вот Я, а вот дождь”, ибо если река, то Я не отделено от реки, а едино с ней. Люди *все* “смыслили”, но “смыслили” слитно, а не по-прометеевски — раздельно. Люди, сотворенные Прометеем, прозрели тогда же, когда прозрели библейские Адам и Ева. Завязка прозрения начинается в 25—м стихе второй главы “Бытия”.

25. *И были оба наги, Адам и жена его, и не стыдились.* Развязка, — несколькими стихами ниже в третьей главе:

4. *И сказал змей жене: нет, не умрете;*  
5. *Но знает Бог, что в день, в который вы  
вкусите их, откроются глаза ваши, и  
(Здесь слышится хвальба Прометея!)  
вы будете, как боги, знающие добро и зло.*

И вот знакомый уже нам мотив “про-слышания” (по аналогии с “про-зрением”) торжествует в седьмом стихе третьей главы “Бытия”:

*И открылись глаза у них обоих,  
и узнали они, что наги, и сшили  
смоковые листья, и сделали себе  
опоясания.*

Образ Прометея мифологически симметричен образу Змея. Оба они “открыли глаза и уши” человеку. Нанеся удар по безличному миру, они спровоцировали “субъект-объектные” отношения и обособленность человека от природы, внешнего бытия вообще. Они породили и места обособленности — цивилизацию.

Когда мы возвращаемся к “прослышанию” и “прозрению” у Эсхила и Моисея, то совершенно отчетливо понимаем — это не была, как уже говорилось, буквальная физическая глухота и слепота. Люди все “видели” и “слышали” — слитно, а не по-прометеевски — раздельно. Предположительно, можно было бы выразить восприятие догомеровского человека следующим образом: “река течет” — в смысле “двигает себя сама собою слитно”, “река движет сама себя”. Нельзя было бы и сказать “река течет” в медиальном залоге, а буквально “бытие речится рекой”, “река речится сама собою”. Это странно и непривычно для субъект-объектного восприятия в эпоху антропоцентризма, но было это приблизительно так. Ну, в самом деле: если “мир есть я”, а “я есть мир”, то как я могу взять “часть себя” и использовать для себя, т.е. *положить* ее (*objectare*) себе в качестве средства? Ведь нам же не приходится в голову в том случае, когда мы не можем достать вещь одной рукой, — оторвать другую и достать вещь таким образом двумя (представим, что палок и функционально заменяющих их предметов вокруг нет). Но что это значит:

*Солнечных не строили домов из камня.  
Не умели плотничать?*

Это буквально и означает, что взяли одну часть мира и, “положив его перед собой” (*objectare*), — сломали дерево, разрушили скалу и т.д. Одновременно положили их себе как

жертву. Здесь разгадка всего Прометея, как лукавого искусителя. *Диавол и Прометей это, по существу, одно и то же лицо.*

Прометей разорвал единство человека с миром. Сделал его субъектом под-(над)-лежащим миру. Это он (как и Змей) ввел человека в “пот лица”. *Дарованное “Я” было тем роковым поворотом, который определил всю дальнейшую судьбу человечества.* Та райская непосредственность, в которой пребывал человек, была оставлена, и с того самого “дня”, когда человек противопоставил себя миру, началось его восхождение к самоутверждению и самозаконотворчеству, восхождение к себе самому как самосущему.

Прометей, как и диавол, дал человеку соблазны, но при этом оставил его *без стыда* (дал Зевс), *без правды* (дал Зевс), *без умения жить обществом* (дал Зевс), *без души* (дала Афина), — т.е. без всего того, что составляет сущностную основу человека.

Из всех древнегреческих богоборцев (Прометей, Иксион, Сисиф и Тантал) Прометей — самый известный. Но даже приблизительное знакомство с остальными позволяет выделить ряд таких существенных черт, которые, с одной стороны, объединяют всех четверых, а с другой — решительно их отличают от остальных героев и богов.

Что у них общего? Самое бросающееся в глаза — их “обращенность вовне”. Каждый из них, не довольствуясь личным, “забрасывает себя” вперед во времени и пространстве, наступает на него. Это всегда — не ответ на *позыв* бытия, а *вызов* бытию, т.е. всегда *деятельность* с ним.

“Вызов бытию” раскрывается не только в поступках богоборцев, но и через этимологию их имен. Прометей (Προμηθεύς) — это *провидец*, т.е. буквально тот, кто властен над временем или вровень с ним. Он прорывается за границы наличного временного бытия в будущее. В этом ему уступает даже Зевс. Сисиф (Σίσυφος) — предок хитрецов Беллерофонты и Одиссея, сам являющийся олицетворением “хитрой мудрости”, заключенной уже в его собственном имени (σοφός или дорическое συφός), бросил *вызов* богам

— перехитрил саму смерть Танатос, заковав ее на несколько лет в оковы. Камень Сисифа — это мифологический символ тщетности попыток “хитрой мудрости” переступить предел человеческого познания или возможности человека вообще.

Равно и Тантал (от *τανταλόω* — кидать, бросать). По версии В.Н.Топорова, его имя связано с рукой<sup>1</sup>, которой функционально и определяется бросание. В этом бросании, или в этой замахивающейся руке — тоже вызов, тоже желание выйти за наличные пределы. И здесь же желание испытать собственное могущество через испытание всеведения богов.

И наконец, Иксион (*ἰξείων*) этимологически тоже есть “обращенность вовне”, т.к. сама основа имени *ἰχός* означает “звук”, “зов”, “молву”, “вы-зов вообще”.

Итак, все четверо заключают в себе “активную”, т.е. деятельную, *обращенность вовне*.

Второй особенностью падшей четверки является такое качество, которое генетически выводится из “деятельной хитрой мудрости” — *воровство*, понимаемое и в узком, и в широком смысле. Ибо “воровство”, как порок вообще, генетически вытекает из “ума”, “хитрой мудрости”. Этот момент был гениально подмечен Достоевским в остроге — подавляющее большинство преступников были люди грамотные, т.е. “хитро-умные”.

В узком смысле *воровство* падшей четверки “доказано” фактически: Прометей украл огонь, Тантал (по одной из версий) крадет золотую собаку из храма Зевса на Крите, Иксион пытается украсть Геру у Зевса и т.д. С этим *воровством* история рассчиталась сполна. Все наказаны по заслугам. Но осталось незамеченным воровство иного рода. Воровство, понимаемое в широком смысле. То воровство, которое синонимично лжи и обману, *самозванству*. Именно эта сторона и представляет особенный интерес.

Что значит воровство? В сущности, это обратная сторона некоего внутреннего недостатка, внутренней ушиб-

ности, который мнимо заполняется (или должен быть заполнен), компенсируется украденным. Тайна подобной ущербности — лень, нежелание (или неспособность) совершать *работу с самим собой*, работу над собой, работу со своим духовным миром. Ну, в самом деле: что сложнее (или, наоборот, проще) — воздерживаться от соблазнов (не только внешних, но и внутренних) или потакать им, т.е. “обращаться вовне” для того, чтобы насытить “того”, кто соблазняется? — Конечно, первый путь труднее, так как связан с самоограничением. Это означает, что всякий раз, когда внутренняя работа истощается, — ослабевает *самоограничение* потребностей, которое перерождается в их *неограниченное удовлетворение*. Для этого — то удовлетворения и совершается “обращенность вовне”. Там, во внешнем мире, открываются широкие возможности для полного удовлетворения потребностей, или, что то же самое, — для заполнения недостатка (недостающего) украденным. Выход из себя вовне (равно и воровство, и ложь) есть результат внутренней духовной слабости. Это именно тот случай, по поводу которого св. Григорий Нисский замечает: “Видимая недостаточность нашего естества и служит предлогом к обладанию над подчиненными”. Слабость духа, ослабление духовной жизни вообще приводят к выходу “вовне” духа, к “забрасыванию” наружу этой слабости. Неспособность найти опору внутри порождает поиски опоры снаружи. В этой духовной разжиженности — один из корней *цивилизации* в отличие от всякой *культуры*, от всякого *воздвигания* вообще. Кто не воздвигает — тот с необходимостью отпадает к воровству и лжи. (Как увидим ниже в отношении времени, это приводит к *задолженности*).

Но и внешний мир накладывает предел потребностям. Как быть с пределом? — Отбросить его! Но если это невозможно? — Значит — обмануть! А то, что за пределом — украсть.

И вот здесь высвечивается третья черта “хитрой мудрости” — *падение*. Причем опять же и в узком, и в широком смысле. В узком — как падение из мира действительного в

Таргар. И Тантал, и Сисиф, и Иксион, и даже Прометей кончают свои предприятия страданиями и полным падением. Все они были приближены к богам и все были царями. И чем выше было их положение, тем глубже падение и тем ничтожнее финал.

Но гораздо интереснее для нас падение в широком смысле, падение, понятое как *от-падение*. Именно в отпадении проявляется основной контраст “внутреннее — внешнее”. Будучи внешне великими и приближенными, наши герои слабы или, чаще, ничтожны внутренне. Мы наблюдаем здесь самораспадение внешней громоздкой оболочки после ослабления и исчезновения внутренней, духовной основы.

Выход из себя вовне, желание преодолеть пределы, положенные назначенностью и греческому человеку, и греческому богу, рождали, с одной стороны, *чудовищ* (ибо угнеталась сущность), а с другой — *слабость, спроецированная на мир, побуждала к паразитизму на этом мире*. Чудовища отныне становились нормой.

В греческих героях отразились не только последствия бунта против богов, но и бунта против всякой назначенности бытия. Бытие перед ними закрывалось. Открытость как нескрытость (*ἀλήθεια*) ускользала, и они встречали закрытость, как Иксион — Нефелу. Нефела и есть символическое воплощение лжи как закрытости. Каждый из них повстречал в отпадении свою Нефелу: Сисиф полагал, что обладает властью над смертью; Тантал — что обладает неведением богов; Иксион думал, что обладает Герой; наконец, Прометей возомнил, что обладает властью над Зевсом.

Итак, всякий бунт (в широком смысле — революция) есть результат внутренней слабости и последовательно приводит к “обращенности вовне” (вообще всякой *проекции*), — “воровству” (вообще всякому *стяжанию* чего-либо вопреки его заданности) и “падению” (то есть *рождению чудовищ*, и как следствие этого — страданию).

Этот механизм для нас интересен уже хотя бы тем, что он позволяет понять (как помогает “образец вообще”) все

другие формы от-падения человека от назначенности бытия. Ибо ответить на вопрос: кто такой Иксион? — это и значит понять назначенность естественного бытия и назначенность человека, как сознательного бытия. Раскрыть природу Иксиона — это и значит раскрыть причины, побуждающие бытие соединяться с призраками.

На примере четверых отступников мы рассмотрели механизм от-падения человека в пропасть страдания.

Но выход вовне не может остаться без последствий. Западная социология полагает, что человек переносит на внешний мир свои сущностные силы, равно умственные и физические. Происходит их *объективация*, т.е. полагание их перед собой. Деятельность (включая возможные лишения и страдания), писал Макс Вебер, означает для нас всегда нечто осознаваемое, означает всегда одно благодаря чему-нибудь другому, что остается более или менее незамеченным, “приобретенным” или “осознанным” (субъективным) смыслом специфического отношения к “объекту”.

Другими словами, выход вовне не может осуществляться без разделения бытия на “субъективное” и “объективное”. Иначе — что же означало бы это “вне”? Происходит как раз то “про-зрение” и “про-слушивание”, о котором говорит Прометей у Эсхила. Мир отныне переворачивается, “человек в бытии” превращается в “бытие-в-(перед)-человеке”. Бытие, как замечает М.Хайдеггер, “становится его представлением” и иначе существовать не может. Поворотный пункт, вокруг которого “верх” переместился “вниз”, а “низ” — “вверх”, есть, по нашему мнению, XIV—XV века. Мир становится вместилищем Бога, античная картина мира уходит в прошлое. “Даже пустое пространство полно Бога... Бог один и в то же самое время пребывает и здесь, и там. Эти представления о пространстве и материи становятся чрезвычайно популярными в это время”, — отмечает Макс Джеммер<sup>2</sup>. Но менялась не только картина бытия, менялось само бытие.



Бунт “четверки” показывает, сколь заманчиво отбросить бога и заменить его собой. Раз бога не стало, значит, мир необходимо заполнить тем, кто заступил на место бога.

Именно с эпохи итальянского гуманизма начинается шествие “самотворчества” и “самозаконотворчества” человека вовне. Отныне очаги бунтарства — города (*civis*) — начинают в буквальном смысле пожирать и подчинять окружающее внешнее бытие. *Мир заполняется человеком.*

Духовно ослабленный человек, ослепленный своим мудрствующим и телесным могуществом, только еще больше ослабляет и истощает внутреннюю духовность. Слабость, в свою очередь, побуждает утверждаться во внешнем бытии. Но как установить, где угнетает человек бытие, а где открывает, развязывает его прикрытие?

Всякая вещь в бытии имеет свою сущность, заданную ей изначально именно как сущность этой вещи и позволяющую через лик вещи отличать ее от других вещей. Бытие вещи полно своей энергейности как назначенности. Вещь подает себя в ее открывании. Но открывание есть не что иное как предоставление вещи возможности обнаружить себя в соответствии со своей заданностью, т.е. сущностью. Это происходит в ее использовании. В своей энергейной подаче вещь открывается человеку истинной стороной, ибо только та вещь может быть истинна, которая и по существу, и в открывании соответствует своей назначенности. Следовательно, всякая вещь, имеющая бытие, — истинна. Обобщенно — все бытие существующих вещей истинно, ибо каждый его фрагмент в его вещном отличии соответствует своей назначенности. Значит, все то бытие, которое человек обнаруживает вокруг себя, — истинно. Только в этом случае мы можем говорить о полноте бытия. Бытие полнится полнотой своей энергейности. *И полнота эта не обусловлена существованием человека.* Она была до него, есть при нем и будет после него. Человек, как заметил бл. Августин в XII кн. “О граде божьем”, способен сотворить только *виды* тел, но не может создать *самих тел*. Ни “идея”, ни “материя”, ни что-нибудь

им подобное не созданы человеком. Он их обнаруживает вне себя и в себе — в готовом виде. То есть все эти сущности заданы вещам и человеку своей назначенностью.

Отсюда следует, что *внешнее естественное бытие само по себе может быть только полным энергейности, а значит, истинным. Поскольку же оно истинно соответствует своей назначенности, то оно и разумно*, ибо соответствие присутствует в нем самом. Следовательно, до победы духовной слабости у человека, до его бунта внешнее бытие непрерывно полнится своей энергейностью *Оно открыто, ибо истинно*. Бытие естества вне человека и в самом человеке истинно уже только потому, что оно есть, так как соответствует своей бытийной назначенности “быть бытием”. Можем ли мы теперь сказать, что всякое бытие истинно только потому, что оно “есть”, а значит, и разумно? — Этот вопрос, кажущийся на первый взгляд тривиальным и предполагающий как будто бы однозначный ответ, таит в себе возможность противоположного вывода. В самом деле: мы уже установили, что бытие естества, будучи сотворенным бытием, уже изначально обладает истинностью в указанном выше смысле. Совсем не так с человеком. Он имеет двоякое отношение к истине. Как естество природное — он истинен наподобие бытия всей окружающей его естественной природы. Но в отличие от нее он обладает еще и сознанием. Поэтому и требование его истинности именно как человека намного строже и больше природного. Человек, как это было замечено Ансельмом Кентерберийским в диалоге “De veritate”, имеет еще отношение и к должному, которое сразу, по примеру естественного бытия, ему не дано, а только задано, и поэтому требует самостоятельного усилия в его достижении.

В диалоге учитель спрашивает ученика: “Не думаешь ли ты, что действие человека отличается от действия камня?”. На что последний отвечает: “Я знаю, что человек действует свободно, а камень действует по естеству, а не свободно”. Учитель резюмирует основную мысль: “И благодаря этому мы не можем назвать камень справедливым; для вещи

не существует справедливости, даже если она действует так, как ей подобает, и даже если она не желает быть тем, что она есть... Я говорю, что кто-либо или что-либо, если он не желает делать то, что он должен делать, то он несправедливый”.

Имея сознание, человек, в отличие от всей естественной природы, может *выбрать* как должное (путь духовного возделывания), так и недолжное (путь духовной ущербности и отпадения). Дав такое понимание истинности естественного и разумного бытия, Ансельм ставит точку, ибо для его времени этим, по существу, объяснялись все проблемы христианского мира, — как в действительном, так и в должном. Истинным человеком, в представлении Ансельма, понятно, являлся христианский праведник, для которого должное совпадало бы с действительным: “Тогда мы можем сказать без колебаний, что справедливость есть правильность (назначенность) воли (*rectitudo voluntatis*), которая осуществляется ради самой себя”. И это действительное также абсолютно разумно, ибо *действительный праведник не противоречит должному* праведнику. Они совпадают в одном человеке, чем достигается одновременно единство Истины и Блага. Последнее и есть должное. Назначенность человека полнится в нем полнотой своей энергетичности, открывавшейся через общение. Поскольку же зло рассматривалось еще со времен отцов Каппадокийской школы и бл. Августина как недостаток добра, то, безусловно, ничто в сотворенном Богом естественном бытии не может быть злом само по себе, а только по сопричастности с человеком. Например, дерево само по себе не может быть злом (носителем зла), но, употребленное человеком для нанесения удара, — становится злу сопричастным, хотя и как бы вопреки своей назначенности. “Внутри” же себя, по сущности, сохраняется истинным и благим. В “*De libertate arbitrii*” Ансельм придерживался этого же взгляда: зло совершается человеком как свободно им выбираемое. Зло, в свою очередь, влечет за собой ложь.

Во времена Ансельма человек обнаруживал вокруг себя истинное по естеству бытие, поэтому у него нигде и не могло быть источников зла, кроме как в его собственной душе. Он

либо вставал на путь добра, либо отпадал ко злу. Главное, что здесь следует отметить, — это абсолютная чистота внешнего естественного бытия. Всякая попытка отыскать зло, заключенное во внешнем бытии, во времена Ансельма могла быть истолкована как возврат к манихейству и вела к безусловной анафеме. Таков был религиозный и мирской опыт одиннадцатого века, и за рамки этого опыта Ансельм выйти не мог.

Новый исторический опыт, накопленный в последующие столетия (в особенности с XVII до XX века), позволяет сделать следующий шаг в рассмотрении истинности по естеству, действительности и разумности бытия и во многом переосмыслить проблему зла. Этот шаг заключается в следующем. Коль скоро в самом естественном бытии зла заключено быть не может и все зло идет от недоброй воли человека, то справедливо спросить: а что порождается в результате этой недоброй воли, сопровождаемой соответствующей деятельностью? И вот здесь нам понадобятся первые богоборцы Древней Греции. Мы совершенно отчетливо вспоминаем, что в результате такой деятельности рождаются чудовища, или “кентавры”, — как в случае с Иксионом и Нефелой. То есть ставшее причастным злу (аллегорически зло Иксиона возвращается к нему в образе ложной Нефелы, т.е. в призраке) *естественное бытие* (Иксион), ставшее на путь злой воли (Нефела), порождает *противоестественное бытие* — чудовищ, воплощающих в себе *ставшее в бытии благодаря человеку зло*. Теперь уже мы не можем утверждать, что воплощенные в бытии стараниями человека продукты его злой воли — есть осуществление назначенности этого бытия и что оно по естеству своему истинно. *Это — противоестественное бытие*. Поскольку же противоестественное бытие уже этой самой противоестественностью противостоит естеству, то для последнего оно ложно, а значит, недействительно и, следовательно, неразумно, ибо противоречит заданности естества.

Значит, отпавший человек, соблазненный своим самотворчеством и самозаконотворчеством (как в случае с гре-

ческими антигероями, так и в ситуации со всей европейской гуманистической цивилизацией), способен создавать ложное, недействительное (призрачное) и неразумное бытие. Кентавры, Эхидны и Химеры греков древности — это только зародыши будущих кошмаров, которым еще предстояло вполне развиться в будущем, а для нас уже — в ставшем настоящим. Химеры и Эхидны вышли и выползли из всех щелей на просторы всемирной истории, торжествуя свое почти полное, но пока еще не окончательное господство.

Итак, основной вывод, столь необходимый нам, заключается в следующем. Человек возжелал и научился творить ложное бытие, которое есть несомненное зло. Но при этом возникает проблема: раз все чудовища, созданные стараниями человека, существуют вокруг нас, — то они *есть*. Не означает ли это (т.е. то, что они есть), что они так же истинны, действительны и разумны, как и не сотворенное человеком? Другими словами, почему мы не можем оправдать Нефелу, или почему мы не можем признать воплощенное уродство (кентавр) за истинное, действительное и разумное?

Вопрос этот приводит нас к противоречию, либо существует воплощенное зло и оно истинно в указанном выше смысле, поскольку оно есть, — либо все наши допущения неверны. Очевидно, что преодоление этого противоречия требует отдельного рассмотрения.

---

<sup>1</sup> См.: *Топоров В.Н.* Миф о Тантале (об одной поздней версии — трагедия Вячеслава Иванова) // Палеобалканистика и античность. М., 1989. С. 61-110.

<sup>2</sup> *Jammer M.* Concepts of Space: The History of Theories of Space in Physics. Harvard-Cambridge, 1954.

## Размышление четвертое — НЕФЕЛА

Понять природу Нефелы значит постигнуть природу всякой призрачности, всякой иллюзорности со всеми ее попытками утвердиться в бытии и даже еще более — имитировать бытие. Точнее и строже — это значит понять, как *небытие* (ничто) замещает, *подражает бытию*. Поняв природу Нефелы, можно также понять те условия, в которых небытие подражает бытию. Но еще важнее становится понимание того, как, с помощью чего и, наконец, почему *небытие начинает выступать как единственно “подлинное” бытие*.

Но говоря о “бытии небытия” (т.е. о том, что “небытие есть”), мы с необходимостью приходим к *contradictio in adjecto*. Как выйти из создавшегося положения? Единственно возможный путь — не отбрасывать противоречие с его полярностями, а преодолеть его путем уточнения смысла обоих терминов. Отец С.Булгаков говорил, что нет более неблагодарной задачи, чем давать определение понятию “бытие”. И все-таки мы условились считать, что *истинным “бытием” обладает то, что существует в соответствии со своей назначенностью*. Если же нечто принуждается к существованию вопреки своей первоначальной назначенности, то тем самым оно лишается истинного бытия. Следовательно, только в нашем случае “существовать” означает как “быть” (т.е. “истинно быть”), так и “не быть” (т.е. “ложно быть”).

Допустим, перед нами цветущее дерево, которое полнится своей энергейностью. Но ведь “быть деревом” — это и означает “расти, цвести и увядать”. Дерево спиленное, т.е. “убитое”, превращенное в древесину, теряет подлинное бытие — “быть деревом” — и исчезает в “небытие”, продолжая существовать лишь своей несущностной стороной, через бытие другого. Видя перед собой стол, мы так и говорим: “Перед нами стол”, чаще всего даже забывая упомянуть о том, что он из дерева — “стол деревянный”.

До вмешательства человека дерево никогда естественным образом не превратилось бы в стол. Поэтому только в данном конкретном случае мы можем сказать, что “небытие существует”. Следовательно, утверждение “небытие есть” после переинтерпретации понятия “бытие” может быть применимо (по меньшей мере как метафора) к объяснению некоторых сторон *существующего*.

Будучи поглощенным и окруженным естественным бытием, человек, по словам Прометея у Эсхила,

*Теням снов подобен был...  
весь свой долгий век ни в чем не смысла.*

Но, построив “солнечный дом из камня” и “научившись плотничать”, человек дал существование небытию так, как стол дает существование небытию дерева. И в этот момент человек *проснулся* (или, точнее, *пробудился*) от бытия к небытию. Отныне он, как ветхозаветный Адам, утратил естественную непосредственность вечно полноценного бытия, *обретая возможность отпадать к небытию*. Вот это отношение к непосредственности не изменилось у европейского человека со времен Эсхила (“весь свой долгий век ни в чем не смысла”) ни на йоту. “Повторяю, усиленно повторяю, — говорит Достоевский, — все непосредственные люди и деятели потому и деятельны, что они глупы и ограничены”.

Итак, зададим еще раз исходный вопрос: раз человек способен не только к истине в достижении своего должного состояния, но и ко лжи; раз он часто отпадает ко лжи и способен творить, руководствуясь ложью, бытие ложного, — т.е. такое бытие, в котором все сотворенное противоречит бытию истинного, положенному человеком как материал для творчества, т.е. противоречит естественной назначенности исходного бытия; раз мы признали, что это сотворенное человеком небытие существует, — *то как оно должно пониматься?* Другими словами, не значит ли это, что ложное бытие (небытие естества), сотворенное человеком, — так же истинно, действительно и разумно, как и не сотворенное челове-

ком, т.е. естественное бытие вещей? Действительно, соблазн существует: сотворенное человеком (новое) искусственное бытие *есть* (существует); значит, оно (по аналогии с естественным бытием) соответствует своей заданности именно как бытия искусственного, — иначе бы его просто не было. Поэтому оно действительно и, наконец, разумно. Этот момент, как мы увидим ниже, для нас чрезвычайно важен. В самом деле: каждый из нас обнаруживает вокруг себя искусственный мир цивилизации, который действительно *есть*. Но есть именно как “*небытие* бытия естественного”. Так возникло уже не формальное противоречие “небытие есть” (в котором речь шла о взаимоотношении *только* понятий), но противоречие формально—содержательное — гносеологическое, в котором, с одной стороны, мы формально признали, что всякая вещь в бытии, потерявшая соответствие своей назначенности (как именно *эта* вещь), перестает *быть*, т.е. превращается в *небытие*. (Все искусственно созданное царство человека именно и есть в этом только смысле — *царство небытия*). Но, с другой стороны, когда в мире мы обнаруживаем бытие этих сотворенных человеком вещей (это могут быть и сотворенные идеи), мы воспринимаем их и чувственно, и разумно, и в этом смысле не можем усомниться в их существовании.

Если формальное противоречие мы попытались устранить путем переинтерпретации понятия “быть” в понятие “существовать”, то как поступить со вторым противоречием, которое имеет понятие только с одной стороны — “небытие”, а с другой — окружающий человека искусственный, им же созданный мир? Можем ли мы поступить таким образом, что потребуется отбросить либо понятие (т.е. наше представление и наш вывод), либо действительность? Можем ли мы поступиться действительностью и вслед за Гегелем сказать: “тем хуже для фактов”? — Безусловно, нет. Но и не признать формально установленный вывод о *существовании небытия* мы также не можем. Как быть с этим несоответствием?



Преодоление трудности нам видится в переинтерпретации понятий, которые служат для описания соответствия: “истина”, “ложь”, “разумное” и “действительное”.

В естественном бытии, а равно и в сознательном человеческом (до отпадения), истинным и разумным считается все то, что соответствует своей назначенности. Когда же человеком стал твориться мир вопреки его (мира) естественной назначенности, когда появились первые “творения по лжи”, а не “по правде”, — тогда и произошло *переворачивание мира* буквально во всем. Ложное бытие вещей (и мы должны это признать) тоже имеет свою назначенность — “быть ложным” (не быть истинным). Следовательно, все то, что соответствует назначенности ко лжи, должно с необходимостью рассматриваться как истинное: ложное бытие истинно постольку, поскольку соответствует своей новой назначенности — быть ложным с точки зрения бытия подлинного. Это не только новое мироощущение, это вообще новый мир — *царство ложной истины, злого добра и безобразной красоты*. Царство столь изошренное, что ему удалось сохранить переинтерпретированную истину. Обманутая и угнетенная истина стала беспрекословной служанкой лжи. Она-то теперь и истина лишь тогда, когда указывает на ложь или отвечает лжи. И наоборот: как только она пытается указать на действительную самое себя, т.е. истинность естественного бытия, то тут же оказывается ложью. Ведь если существует соответствие ложного бытия (существования) — лжи как его назначенности, то, следовательно, ложное бытие может рассматриваться как истинное. Поскольку же оно в этом отношении истинно и непротиворечиво, то оно и *разумно*, а не абсурдно. Ложное бытие теперь рассматривается человеком как единственно разумное и подлинно действительное. И наоборот: то бытие, которое было истинным и разумным до творчества человека, выступает как ложное (неподлинное) и по-настоящему неразумное. Все противоположенное стало (как бы) естественным и, наоборот, естественное — противоестественным.

Именно понимание произошедшего переворота позволяет теперь уже совершенно отчетливо увидеть и понять природу Нефелы. “Нефела — облако”: это и есть схваченное древними греками в зародыше понимание последствий отпадения человека ко злу. Отпадение, понятое как гордыня самотворчества и самозаконодательства. Ведь родить ложное бытие — Кентавра — только и можно, соблазнившись “не тебе присущим”, т.е. нарушив заданность и тем самым умалив естественное бытие. Действительно, все четыре антигероя (Прометей, Иксион, Сисиф и Тантал) были воры и самозванцы, т.е. лгуны. Для них “лгать” и означало поступать в соответствии с ложью, т.е. в этом смысле поступать истинно. Лжецы — это всегда антилюди из анти-(не)-бытия, которые непонятным образом вживлены в естественную человеческую жизнь. Ведь недаром провидец-Прометей наделил людей всем (всеми силами самотворчества), забыв (а скорее не пожелав) дать совесть и разум. Действительно, зачем совесть и разум, если жить придется в антимире?

Но даже согласившись с таким соображением, невольно приходишь к следующему вопросу: если все то новое искусственное бытие сотворено человеком вопреки назначенности естественного бытия, то как следует относиться не только к таким очевидным монстрам двадцатого столетия, как атомная бомба и искусственное оплодотворение, но и к таким феноменам культуры, как храмы, произведения искусства и т.д.? Ведь совершенно ясно, что камню не назначено быть ни Покровским собором, ни покрытием для шоссе на дороге. Другими словами, не приводит ли приложение этого взгляда к реальности все построение к абсурду? Ибо если можно строить храм (и это естественно), то почему нельзя строить самого человека из набора генов, и почему последнее нужно считать противоестественным?

Здесь мы вновь вынуждены обратиться к св. Ансельму Кентерберийскому. Устами героев своих диалогов он говорит, что человек сразу истинен только естественно как су-

щество природное (сейчас бы сказали — биологическое), но именно как человек, т.е. как существо разумное, он сразу — никак, он только *должен стать* истинным в соответствии с *идеалом* должного. Должное, с нашей точки зрения, и задает координату, по которой мы можем определить, где человек творит искусственное бытие в соответствии с должным, а где — вопреки ему. Только на этом пути возможно решение проблемы “естественное — искусственное”. Только так искусственное *можно* понять и лишь отчасти оправдать, — там, где оно создано человеком в соответствии с должным. Но это оправдание имеет нравственную природу, ориентируя не на то, что есть, а на то, что должно быть. Но как быть в том случае, когда этика заменяется на онтологию, когда мы отвлекаемся от этических установок, — более того, когда в самом этическом подходе все равно сохраняется онтологическое положение “естественное — искусственное”? Ответ может быть только один: и это искусственное бытие, созданное в соответствии с должным, только и возникло как следствие космического от-падения человека от того естественного состояния, которое предполагало его тождество с должным. А после от-падения все, что ни совершалось бы, заведомо несло на себе печать несовершенства. Отсюда и *re-eligare* бл. Августина как поворот к должному, и отсюда же по аналогии и *re-excidere* как “падение вновь” (*re-excidio* — “я падаю вновь”), т.е. направление, противоположное религии (*re-eligio*) — *рексия* человека.

Другими словами, от-пав, человек был *обречен на творчество*, необходимое теперь уже ему для воспроизводства своей жизни, далекой от первоначального совершенства, непосредственности и гармонии с миром. Весь вопрос уместается теперь в одной плоскости: творчество какого бытия — *в соответствии с должным*, чтобы хоть как-то уподобиться должному в творениях (вспомним дискуссии на шестом Вселенском соборе об иконопочитании), чтобы сами творения указывали на должное, — или творчество *вопреки должному*?

Поэтому сама потребность творчества, понятая как требование становящегося временного бытия, есть после всего сказанного не знак “особенности” человека в отношении к другим тварям (особенность человека придумал сам человек), а его ограниченности как существа, отпавшего от совершенства. Радость творчества есть вместе с тем и радость возвращения к совершенству своей одной, теперь уже не нуждающейся после сотворенного, стороной. Все явления прогресса (и гуманизма вместе с ним) имеют под собой одну только человекобожескую идею — *сделать человека ни в чем естественном не нуждающимся*, т.е. вернуть человека в рай совершенства искусственными средствами. Отсюда и придуманный теоретиками прогресса его количественный показатель — *количество свободного времени*, как раз демонстрирующий правоту сделанного утверждения.

Возвращаясь к исходной теме, еще раз отметим, что должное, не снимая в принципе проблемы “естественное — искусственное”, придает последнему “должный облик”: хоть и падший мир, но все-таки повернутый к должному, т.е. подающий надежду, — иначе бессмысленно возвращение к совершенству. Совсем другая картина предстает перед нами, когда это действительное и истинное должное отбрасывается и подменяется псевдо-должным! (Удовлетворением потребностей, успехом, максимальным количеством свободного времени и т.д.). Должное более не присутствует, его заменяет призрак должного — Нефела.

Человек устраняет из своей жизни содержание подлинного должного и, оставляя последнее только как форму, как одно название, подменяет содержание. Как Нефела имеет только вид, только “форму” Геры, так и неподлинное должное имеет только вид, только “форму” Должного. Происходит подмена содержания, *оборачивание*. Рождаются чудовища, которые имеют отношение не к действительному должному, но только к мнимому, выступающему как *фантом*. Причем чем искуснее подмена должного, тем плодovitее ложное бытие, претворяющее чудовищ в соответствии с ним.

Результатом отношения псевдодолжного и должного, псевдобытия и бытия — чудовища и человека — может быть лишь возникновение несовместимости, отношение отторжения, иначе говоря — *абсурда*. Возникновение последнего, прежде всего как типа отношения, есть прямое следствие произошедшего некогда разделения в творчестве человека на область “творений в соответствии с должным” и область “творений вопреки подлинно—должному”. “Чувство абсурдности, — говорит Альбер Камю в “Мифе о Сизифе”, — и есть этот разлад между человеком и его жизнью, актером и декорациями”. Действительно, человек, сотворив вокруг себя искусственный *рексидиозный* мир “декораций”, почти что потерял уже всякую связь с естественным *религиозным* миром. Удушающее воздействие ложного бытия, сотворенного в соответствии с псевдодолжным, приводит человека к отчаянию. Но, как мы помним, ложное бытие есть в естественном отношении — небытие, т.е. небытие естества, так же как бытие стула есть небытие дерева. Окружающее человека небытие побуждает его уйти, чтобы остаться человеком естественно предзаданным, от внешнего небытия в небытие внутреннее, т.е. установить между ними если не тождество, то соответствие в главном. Но если естественное противится противоестественному, то гармонии не возникает. И в качестве одного из следствий такого несоответствия рождается идея уничтожения самого себя, т.е. уничтожение естества под натиском чудовищности небытия. И Камю очень точно отражает в своих взглядах тот исход: “Все когда—либо помышлявшие о самоубийстве люди сразу признают наличие прямой связи между этим чувством (абсурда. — *А.П.*) и тягой к небытию”. Побудительной причиной самоубийства является чувство абсурда, т.е. несоответствие сохранившейся в человеке естественной и разумной назначенности и им же сотворенного небытия. Камю так и говорит: “Люди также являются источником нечеловеческого”. Однако он включает в небытие не только сотворенный человеком искусственный мир, но и вообще все бытие, даже естествен-

ное, неправомерно перенося в своем отчаянии качества первого на второе. Но ведь именно все еще существующее, хотя и уступающее под натиском чудовищ, естественное бытие тревожит человека своими напоминаниями. Иначе откуда же взяться абсурду? Чаще всего выход напрашивается сам собой — завершить незаконченность, т.е. либо устранить естественную назначенность человека, либо устранить противоестественность небытия (“декораций”, в терминологии Камю). Человек теряет свою человечность: “отвращение, вызванное бесчеловечностью самого человека, пропасть, в которую мы низвергаемся, взглянув на самих себя, эта “темнота”, как говорит один современный автор (Ж.—П. Сартр. — *А.П.*), — это тоже абсурд”. Но человек Камю мечется между сотворенными им чудовищами и собой, уже изменяющимся под их воздействием: “Абсурд равно зависит и от человека, и от мира”. Однако Камю совсем не отдает себе отчета в том, что сами его представления об абсурде нагружены этой мировоззренческой абсурдностью, захватившей человека изнутри. Так он совершенно справедливо полагает, что абсурдность возникает в результате взаимодействия человека с миром. И даже приводит пример абсурда: один человек с ножом против двадцати автоматчиков. Камю считает действия человека с ножом абсурдными, но он не понимает того, что *они абсурдны только в эпоху торжества абсурда*. Триста спартанцев против почти миллионной армии Ксеркса — разве это не абсурдно с точки зрения Камю? Однако в Фермопилах стоит памятник героизму, а не абсурду. Мы бы сказали, что это памятник не только героям спартанцам, но, обобщенно, — всякому должному, ибо двустисье Симонида на камне гласит:

*О, странник, возвести лакедемонянам, что  
мы здесь лежим, повинуюсь словам их (законом).*

Вот это и есть, может быть, самый яркий образец того, как героизм низводится до абсурда, — именно потому, что для героизма есть высшее должное, которым он руководству-

ется, а для человека Камю такого должного — нет. Следовательно, его действия и превращаются в абсурд. Человек Камю — это “человек-ничто”. Точнее, на пути к “ничто”. Всякий выход к должному (у Кьеркегора и Шестова, — к иррациональному), а мы бы сказали — к *назначенности* человека, есть для Камю предательство абсурда.

Поскольку же *должное* остается сокрытым, то нет никакой возможности брать непостижимое в качестве основания. (“Я хочу знать, могу ли я жить с постижимым и только с ним”); закрывается сама возможность для человека вообще найти основание для своей жизни. “Абсурд, будучи метафизическим состоянием сознательного человека, не ведет к Богу”. То есть Камю постулирует пустоту (“ничто”) как теперь уже единственное естественное состояние человека, и в “этом состоянии абсурда нужно жить”.

Не видя выхода *из* абсурда ни логическим (ведь абсурд, по Камю, не в человеке и не в мире, но в их “взаимном присутствии”), ни каким-либо иным способом, Камю предлагает уйти *от* абсурда. Как же это сделать? Выход напрашивается сам собой — разорвать “взаимное присутствие” посредством “отсутствия человека”, — другими словами, совершить добровольный уход из жизни. Человек при этом “остается свободным”, а ложное бытие торжествует победу. Горизонт вопрошания в концепции Камю чрезвычайно узок — либо жизнь *в* абсурде, либо уход *от* него. При этом “жизнь” и “абсурд” для него абсолютно совпадают. Но Камю упускает из виду другие возможности — возврат в доабсурдное состояние бытия, в “*der ursprunglichen Seinsart*”<sup>1</sup>, как его называл Хайдеггер. Именно этот путь предлагал один из последних феноменологов Германии. Лозунг “Назад к подлинным вещам!”, к подлинному бытию (мы бы сказали — *естественному бытию*) был и остается одним из немногих трезвых призывов в море торжествующего псевдобытия. Их, этих призывов, было не так уж много — от немецких романтиков — Гельдерлина и, особенно, Клейста до Хайдеггера и современных концепций, интегрирующих элементы восточ-

ной культуры. Где-то посередине расположена и русская нравственная философия, поставившая на пороге XX столетия проблему зла, но никаким образом ее не решившая. Понимание зла в отечественной культуре не выходило за границы уже выработанной святоотеческой традиции, оставляя, по существу, непонятым опыт последних столетий. Опираясь на безусловно верное исходное положение, согласно которому зло есть только свойство человеческой души, она оставляла без внимания тот очевидный вывод, что в соответствии с этим злом может твориться “злое” (т.е. ложное) бытие — вопреки его естественной назначенности и вопреки должному в человеке. Но даже в тех случаях, когда зло признавалось не только за человеком, но и (как овеществленное) за действительностью вообще (как это у В.С.Соловьева в “Критике отвлеченных начал” — “истина вечно есть в Боге, но, поскольку в нас нет Бога, мы и живем не в истине: не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность”), — то и тогда оставался скрытым момент переворачивания бытия, действительности. И если даже человек изменит свое душевное состояние, порвав со злом и обратясь к добру, то это им сотворенное (неважно, в камне или в идее) зло будет оказывать на него свое постоянное воздействие. Ложное бытие, представ теперь как единственно истинное, будет всем своим существованием подавлять в человеке его изначальную естественную назначенность. В результате может возникнуть (и возникает) ощущение бессмысленности борьбы со злом и ложью, более того: зло так и поступает с человеком, как будто его нет вовсе. А из этого всего возникнет ощущение абсурда.

Ложное бытие выдавливает из себя людей, сохраняющих естественность, оставляя только тех, кто принял его перевернутые правила. Совершенно ясно, что господином псевдобытия должен быть (и есть) псевдочеловек — чудовище, который, как и кентавр, есть порождение соединившегося естества с призраком.



Сотворенное по лжи псевдобытие так же позывает за собой, как позывает и естественное бытие. Но оба позывают разных путников. Псевдобытие зовет всякого, но откликается на его позывы только псевдочеловек. Равно и бытие обращается ко всякому, но открывается лишь ненасильственному ответу. Камю признается: “Мне понятно то, к чему я пристраиваюсь, что оказывает сопротивление”. Мы видим у него изначальную установку на изнасилование бытия и на его сопротивление, — иначе мир становится непонятным. (Невольно вспоминается “непрекращающееся сопротивление враждебных классов”. Как много общего! И то и другое есть апофеоз отринутой от естества, от гармонии с ним. Известно, что для революционера революция только начинается, но никогда не заканчивается, так как только в сопротивлении он “понимает” смысл происходящего. Нет сопротивления — нет понимания.)

По какому пути пойдет дальше человек — по пути насилия над естественной назначенностью, по пути должного или по пути отпадения ко лжи, — сказать трудно. По видимости, он сам выбирает путь. Но так ли это? Да и связана ли его свобода с выбором? Нынешний человек испытывает на себе давление двоякого рода. С одной стороны — соблазны, исходящие из собственной души, с другой — принуждение ко злу со стороны им же сотворенного псевдобытия, которое, извращая должное, извращает и саму свободу, подавая в ее одеждах (как в облаке—Нефеле) абсолютное рабство человека, полную его зависимость от псевдобытия цивилизации.

---

<sup>1</sup> Первоначальное (подлинное) состояние бытия (нем.).

## ***Размышление пятое — ПРЕДВЫБОР***

Бытие человека рядом и наряду с бытием вещей им же созданных образует такое взаимное натяжение отношений, которое часто превращается с его стороны либо в протест, либо в послушное “следование необходимости”. Есть ли в этом отношении нечто такое, что кровно бы задевало человека? Конечно, есть. Может быть, первое, что обнаруживает современный человек в своем жизненном опыте, — это то, что “Я — не вещь”. Но если “вещи — не Я”, то каково мое отношение к ним? “Каково мое отношение к вещам, мною же созданным?” — так он, приблизительно, спрашивает.

Создав вещь, т.е. сконструировав ее, изобретая, получив в случайном опыте или целенаправленно повторяя его с заранее ожидаемым результатом, не оказывается ли человек отныне в зависимости от этой вещи? Или он от нее независим? Другими словами, со-бытие человека и вещи, им же созданной, по-особому ставит проблему его *свободы*. Ибо вопрос о таком бытии есть прежде всего вопрос о его способности в условии двойного понуждения поступать должным образом. Вводя “долженствование” в рассуждение о свободе, мы пока что рассматриваем его феноменально, т.е. как то, что во всякой вещи сообразно ее *сущности* — или, говоря другими словами, ее *назначенности*. Как то, что “стул” заставляяет, обязывает к долгу быть стулом, а человека — человеком.

В условиях двойного понуждения, когда соблазн поступать (мыслить) недолжным образом возникает, с одной стороны, из внутреннего стремления к недолжному, получивший христиански-теологическое определение душевного соблазна грехом и, с другой стороны, из внешнего понуждения ложного в своей сущности мира, часто называемого второй природой, сотворенного самим человеком в соответствии с уже названным стремлением к недолжному. Вот в этих-то условиях — как может *быть* и как может *осуществ-*

латься свобода человека? Возможна ли вообще здесь *свобода*? А если возможна, то не есть ли это *свобода выбора*? И если нет, то что же это за свобода и в чем ее основания?

Едва ли есть надобность тратить время и силы на раскрытие того очевидного для “нового человека” понимания свободы, которое неявно заключено в лозунге XVIII века “Свобода, равенство и братство”. Основанием так по-новому понимаемой свободы следует, по мнению большинства, считать наличие у человека разумного выбора, который отличает его от всего остального сущего. Вот что по этому поводу говорил Дж.Локк почти за сто лет до Великой французской революции в “Опыте о человеческом разумении”: “Идея свободы есть идея способности (*power*) в каком-нибудь действующем лице совершить какое-нибудь отдельное действие или воздержаться от него, согласно определению или мысли ума, благодаря чему одно действие предпочитают (т.е. выбирают. — *А.П.*) другому”. Но дело даже не столько в Локке или в ком-либо другом — Декарте, Канте, Фихте, — сколько в лице самой эпохи, как правило пред- или постреволюционной, когда надобность в выборе (вообще, сам факт выбора) затребованы той аксиомой, на которой вся эта эпоха покоится: “Человеческий разум *сам* правомочен решать, чему быть, а чему — нет”. Как только мир, качества бытия поставлены в зависимость от человеческого разума, так он сразу по своему усмотрению и выбору наделяет этот мир собственными смыслами. Действительно, стул не может выбирать — быть ему стулом или не быть, он сущностно задан к этому; таков его платоновский *эйдос*. Но не только вещь, а даже животное, обладающее элементарной “животной психикой”, разумного выбора не имеет, так как подчинено в конечном счете безвыборному инстинкту. А как обстоит дело с человеком? Разве он не *должен* быть человеком? Средневековая мысль полагала, что в человеке однозначно детерминировано только наличное бытие — человек как животное — в котором не осуществляется его свобода, т.е. человек не может стать неодушевленным камнем,

но имеет и получает свой живой организм как данность, личность, который, в теологическом выражении, есть и истинное бытие и одновременно бытие благое — как сотворенное Высшим Благом. Но именно как человек, как то, что соответствует сущности “быть человеком”, он *не есть в наличии*, а лишь *должен* стать таковым.

Таким образом, на пути к должному для него — “быть человеком” — и должна осуществляться его свободная воля, или, говоря словами “нового человека”, свободное самоопределение, предполагающее свободный выбор.

Однако на этом пути возникают серьезные вопросы. Во-первых, поскольку человек задан “быть человеком” и осознает это, полагая эту заданность для себя благом, постольку неясно — где же он может выбирать? Может ли человек *выбрать* то, без чего он перестает быть самим собой? Не получается ли так, что действительное употребление человеческой воли, проявляющейся в выборе, может действовать только на понижение “уровня организации” выбираемого? То есть в действительности человек может выбрать только недолжное, оставаясь же верен должному, он, по существу, в выборе не участвует. Ибо если человек задан “быть человеком”, то он не может выбирать: следует ли ему становиться человеком или камнем. То есть даже предположительно будучи свободным во всех других отношениях, он как минимум несвободен в одном: в собственной заданности стать или быть человеком. Именно в этом случае выбор наделяется особым, нерелексивным смыслом: понижением организации выбираемого. Сам выбор ограничен *наличием возможности*. Выбирать между камнем и человеком человеку нельзя, так как в нем нет наличия возможности “быть камнем”. Так человек не может выбрать себе третью ногу совсем не потому, что она бы ему мешала при ходьбе или по каким-либо эстетическим соображениям, но потому, что в нем нет наличия возможности третьей ноги, т.е. сущность человека, его *εἶδος* не предполагают третью ногу, как и не предполагают его “каменность”. Выбор человека ограничен

тем, что налицо — наличием возможного или действительного. Наличие связано с назначенностью, которая есть сущность. Поскольку же не может быть удвоения сущности, то невозможно выбирать между двух назначенностей относительно одного и того же. Ясность здесь вносит только целеполагание.

Но отвлечемся временно от этого допущения и представим, что “свобода выбора” существует. Встав же на эту точку зрения, попробуем обнаружить ее ограниченность изнутри на следующем примере: у господина N. в шкафу висят четыре костюма. Допустим, что ему необходимо быть на приеме именно в таком, который подобает для этого случая. Какой костюм выберет господин N.? От чего зависит его свободный выбор?

Первый шаг, который мы делаем в определении свободы выбора, связан, по существу, с вопросом: существует ли свобода выбора из многих возможностей? Другими словами, свобода выбора есть выбор среди возможностей. В нашем случае это выбор из четырех костюмов того, который наиболее подходит для вечернего визита. Но дело в том, что сам выбор возможностей уже содержит в себе указание на его невозможность. Действительно, если есть возможность между чем выбирать, и все четыре костюма одинаково хороши для вечера, то они либо являются одним видом костюма в четырех экземплярах, либо, пусть незначительно, различны между собой: цветом, деталями отделки и т.д. Если это один вид костюма в четырех экземплярах, то фактически выбора нет никакого — это, если угодно, “невозможность выбора в четырех экземплярах”. Если же они хоть чем-то, но отличны между собой, то это означает, что у них и различное приближение к сущности необходимого для вечера костюма, его “ради чего” — “быть вечерним костюмом”. Пусть незначительно, но они все-таки по-разному отличны от сущности и по-разному к ней приближаются, выстраиваясь в иерархию приближения. Поэтому невозможность фактического выбора, а тем более свободы выбора, вытека-

ет из необходимости для господина N. взять тот костюм, который более остальных приближен к сущности “ради чего”. Ведь, смотря на костюм, он сможет лишь зрительно “выбрать” необходимый костюм. Но “зрительный выбор” совсем не есть выбор свободный в собственном смысле этого слова, так как зрение не само выбирает, а *отыскивает* то, что необходимо, то, что известно и выбрано уже заранее. Итак, смотря на костюмы, господин N. видит иерархию приближения к сущности “ради чего”, и взять наилучший его побуждает не наличие возможностей, а сама эта иерархия, через себя указывающая на свою вершину — “ради чего”.

Но эта возможная или действительная наличность хотя и связана с человеком как таковым, выступает по отношению к акту его сознания как нечто внешнее. Если же внешние условия лишают его выбора, то не обнаружится ли спасительный выход в условиях внутренних, т.е. таких, в которых осуществляется сам выбор выбора?

В самом деле: человек как существо разумное и мыслящее тем не менее несвободен от соблюдения или нарушения законов своего мышления, которые как законы выявленные и сформулированные однажды и кем-то, например Аристотелем, хотя и наследуются им через исторический опыт общества — однако накладываются на восприимчивость его мышления так, как если бы она заранее была к ним готова, т.е. *задана как должное*. Однако не только законы мышления, но и его устремления к истине, добру и красоте ему даны изначально, оставляя возможность выбрать только их противоположности. Этот момент безвыборности рассматривается Достоевским в “Записках из подполья”, когда он говорит устами своего героя, что человек обретает свободу тогда, когда он свободен от всяких обязательств, т.е. свободен и от самого выбора.

Все это говорит о том, что те надежды “нового человека”, которые он связывал с присутствием выбора внутри сознания, так сказать, с внутренним сознательным Я — не оправдываются. Человек и “внутренне”, сознательно, лишен

выбора, так как хотя все эти условия и связаны с его внутренним духовным миром, но выступают по отношению к акту выбора его *Я* как условия внешние — исторически заимствованные, *предзаданные* его сущностью, организацией мышления и т.д.

Поэтому наибольший интерес представляет вопрос о том, не присутствует ли свобода в самом выборе как *акте воли* человеческого *Я*? Предположим, что господин N. счел недостаточными такие аргументы и возразил: “Хорошо, у Вас иерархия приближения, в которой одна вещь больше соответствует сущности должного, другая — меньше, и Вы настаиваете на том, что я *вынужден* взять ту вещь, которая ближе. Однако я пренебрегаю вашей иерархией и всецело полагаюсь на свою свободу воли. Другими словами: я так хочу! Вот хочу взять низшую из вашей иерархии — и все! Повторяю. Мой главный аргумент: я так хочу!”. “Человеку надо, — говорит герой Достоевского, — одного только *самостоятельного* хотения, чего бы эта самостоятельность ни стоила и к чему бы ни привела”.

Возможно ли на это возразить? Думается, что да. Действительно, коль свобода воли ничем не определяется, кроме самой себя, — то, безусловно, она не может и не должна волеизъявлять нечто себе противоположное и противоестественное, сообразуясь с тем, что в богословской традиции для нее называлось *благом*, а мы бы сказали — *с естественным для себя*. Но коль скоро благом для воли в отношении с вещью является ее использование в соответствии с ее, вещью, назначенностью, т.е. с ее сущностным использованием, — то и свобода воли должна быть обращена к этой сущности, т.е. к ее раскрытию, к истине этой вещи. Если же воля противится истинной сущности и обращается к чему-то иному, к противоположному, — то это означает, что она волеизъявляет нечто себе противоположное и испытывает на себе бремя давления ей чуждого. Ведь выбор, если бы он действительно существовал, должен был бы быть *основательным*, т.е. должен был бы покоиться на основании, предсто-

ящем самому акту воли. Но тогда выбор был бы уже сделан до самого акта. Действие (actus), совершаемое сознающей себя волей человека, лишь об—наруживает, выводит наружу, делает явным, нескрытым (ἀληθεύει) это основание. *В выборе лишь по видимости нечто выбирается.* Видимость покрывает и прячет обнаружение того, что предопределило выбор — *основание.*

Так что и господин N., и герой Достоевского (да и вообще всякий волонтарист, взявшийся так утверждать) испытывают на себе в своем волеизъявлении насилие со стороны внешнего принуждения. Причем принуждения особого рода — неперменной возможности отрицать. Так весь пафос рассуждений Достоевского опирается на одно, но принципиальное нежелание быть “органным штифтиком”. Волонтаризм его героя рождается неприятием рассчитанно—скалькулированной цивилизации, представлявшейся экзистенциалистам (заодно с природой, подчиненной необходимости) огромным механизмом, перемалывающим человека, на манер кафкианской машины из “Исправительной колонии”. Так понятая свобода есть протест механизму. Но и не более. Как это ни парадоксально, но волонтарист оказывается рабом самого себя, т.е. своего же собственного волеизъявления. “Хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и *положительно должно*”, — говорит герой Достоевского. Волонтарист тоже не приемлет “выбор”, но свою свободу видит не в следовании должному, а в сохранении за собой права отрицать не только самый выбор, но и должное. Ведь “я так хочу”, — говорит волонтарист. *Однако он не понимает, что может хотеть отрицания чего угодно, кроме отрицания своего собственного хотения.* Ибо когда человек “хочет”, то он следует “должному” своей собственной воли — *хотеть.* А выбирать — хотеть ли мне хотеть или нет — он не может по определению. Ни Достоевский, ни вместе с ним его герой, видимо, не понимали, что нельзя сказать непротиворечиво: “Вот хочу не хотеть, и все!” Отрицая во всем остальном *должное*, волонтаризм



не может его отрицать как минимум в себе самом. Так он находит в себе свою границу.

Итак, голый выбор, под которым мы разумеем один чистый акт воли, не решает поставленной задачи — достижения свободы. Человеку как минимум необходимо иметь предшествующее акту выбора ведение того, что выбирается. Выбираемое должно как-то предстать перед ним уже до самого акта “выбора”. Так что платоновский Эр передал, видимо, либо неполный рассказ о выборе душами умерших своей участи в будущей жизни, либо скрыл от нас в своем рассказе *всю* правду о свободе выбора. Ведь если бы души Платона были вменяемы и свободно волеизъявляли, то они бы независимо от своей очередности выбирали только ту участь или жизнь, в которой воля, во всяком случае, старалась бы сообразоваться, с одной стороны, с благом для себя, с другой стороны, с сущностным в вещах. А раз уж души выбирали жизнь убийц, скотов и негодяев, то они были либо несвободны, либо невменяемы, либо то и другое вместе.

Итак, возникает новый вопрос: не является ли свобода выбора зависимой от вменяемости выбирающего — или, другими словами, от умственно-психологической способности выбирать, которая одним присуща и они ею обладают, а другим не присуща и они ею не обладают. Свобода выбора здесь понимается как сама *возможность* выбирать.

Проблема возможности выбирать есть по преимуществу — за исключением случая, когда нет выбора возможностей, т.е. когда не из чего выбирать вообще — проблема психологическая. Поскольку, как говорилось уже выше, человек отличен от камня тем, что сущностно только *задан* как человек, но практически не достигает этого состояния в наличности, — постольку эта заданность побуждает его целеполагать, т.е. ставить перед собой цель и в соответствии с ней выстраивать иерархию сущности вещей, в которой одна вещь (или качество вещи) ближе к сущности, а другая — дальше.

Исключение из всего множества сознающих себя и свои цели людей, как известно, могут составлять только две ка-

тегории лиц: люди умственно неполноценные и люди в раннем возрасте — дети. Но и первые и вторые могут в принципе добиться сущностного использования вещи путем длительного со-бытия с ней, т.е. путем многократно повторенных упражнений с нею. В своем опыте с вещью они тоже, в конце концов, выстраивают иерархию приближения к сущности, которую используют в своей жизни и поступках. Поэтому можно сказать, что *возможность* выбора пред-задана *каждому* человеку независимо от социальных, географических, этнических и других условий. Другими словами, *каждый человек*, т.е. всякое существо, способное умственно целенаправленно и действовать в направлении к достижению цели, умственно-психологически *способно* выбирать, т.е. в нашем случае установить сущностное в вещи и следовать ему в ее назначенном использовании.

Однако господин N. может снова возразить и сказать, что *способностью узнать* сущность вещи, т.е. обнаружить ее и выбрать, обладает всякий человек, но не всякий ее *знает*. Другими словами, не есть ли свобода выбора — *знание* о выбираемом?

В самом деле, прежде чем господин N. сможет приступить к “свободному выбору” и свободно выбрать этот костюм, а не другой, ему необходимо, для этой самой “общепотребимой свободы”, заранее *знать*: во-первых, что такое “парадный костюм”, т.е. то, что соответствует сущности “быть парадным костюмом”; во-вторых, зная сущность вещи, иметь знание, как отличить эту сущность от сущностей множества других костюмов — прогулочного, рабочего, летнего и т.д. Здесь важно напомнить, что, отличая (отыскивая) один костюм от другого, господин N. совсем еще *не выбирает* один из них, так как среди костюмов может и вообще не оказаться специально парадного или оказаться два, и т.д. Сам факт отличия еще не есть выбор, который целиком определяется ведением сущности.

Но, допустим, человек знает, *что является чем*. Другими словами, *имеет основание* выбора, не полагаясь на слу-

чай. Но что означает “знать, что является чем”? Разве это не означает установления отличия одного от другого? Для того чтобы отличить “вот этот” лист бумаги от “вот этой” авторучки, необходимо заранее знать сущность “вот этого листа” и сущность “вот этой авторучки”. Сравнение и одновременно отличие сущностей обеих вещей дает искомое “чем”.

Но сущность вещи открывается нам энергейно, открывается в нашем совместном со-бытии с ней. Это открытие двояко — в назначенном и неназначенном использовании вещи. В первом случае — ясно, вещь открывает себя и свою сущность сразу, в другом — неявно, лишь намекая и косвенно указывая на присутствие сущности в ее отсутствие. Открываясь явно, сущность сама не возникает в момент своего открытия, она существует и до него, подтверждением чему — *неназначенное использование*. В нем сущность скрывается утаиванием себя в себе самой, — но одновременно и приоткрываясь через это самое утаивание указанием на свое бытие. Ибо о неназначенности и неназначенностью говорит нам о себе сама сущность. Это ее голос побуждает трезвее относиться к вещам, к их “чем”. У всякой вещи может быть только одна сущность, именно *этой* вещи, а не какой-либо иной. Спрашивается: можем ли мы, вступая в со-бытие с вещью, свободно выбирать между сущностным (назначенными) и несущностным (неназначенным) ее использованием? Конечно, нет. Несущностное использование вещи совсем не расширяет наш “выбор”, ибо и вещь и “мы с вещью” нацелены на сущностное тем единственным путем (или, точнее, проходом), который к нему ведет. Путь к сущности всегда один. Наша нацеленность, собственно, и есть этот проход, “справа” и “слева” обозначающий путь по его лону. Цель и “выбор” сопряжены единственностью прохода. Проход к сущности притягивает нас как цель. Ставя себе цель, мы тем самым уже определили проход к ней, и наоборот: вступая в проход, мы тем самым попадаем во власть его ведения к цели. Проход как путь к сущности

сам выбирает нас, ведет за собой и по себе точно так же, как ведет нас по себе и за собой улица или тропа. *Проход выбирает себя нами.*

До нашего выбора между назначенным или неназначенным использованием уже свершился “выбор” самого пути-прохода к назначенности, который всегда *пред-*шествует нашему *выбору* и поэтому есть *пред-выбор*. Он уже всегда есть “пред” нами, иначе — сообразуясь с чем мы выбираем?

Любопытно, что подтверждение этому мы находим в тех же “Записках” Достоевского. Автор “проговаривается”, когда описывает нежелание главного героя ехать на вечеринку со Зверковым в следующей фразе: “Конечно, всего бы лучше совсем не ехать, но это—то уж было больше всего невозможно; уж когда меня *начинало тянуть* (курсив мой. — А.П.), так уж я так и втягивался весь с головой”. Герой, а вместе с ним и Достоевский “проговариваются” в том, что причина, побуждающая ехать главного героя, заключена совсем и отнюдь не в нем самом и не в его свободной воле (ведь тогда бы было сказано “начинала тянуть”), но сказано и произнесено так, как о том не подозревал, видимо, и сам Достоевский. Именно “начинало тянуть”, а не как—нибудь иначе. В этом “начинало тянуть” мы слышим родственные ему “начинало вечереть”. Это совсем близко к безличному “вечерет”, т.е. *нечто* само себя наполняет “вечером” и “тянет” с аналогичным смыслом. Но что “вечерет” и что “тянет”? Конечно, это не воля и не хотение. В этой фразе героя мы слышим голос соразмеряюще—позывающего бытия. Да, это оно, выраженное в русском языке “безликим” третьим лицом, а в немецком отчетливо обнаруживаемое через Es — бытие позывает человека за собой. Позывает так, что, по признанию самого же Достоевского, “я так и втягиваюсь весь с головой”.

Кто слышит позыв бытия и в ком рождается отклик ему, тот уже перестает владеть собой, всецело отдавая себя во власть позывающего. Этому как бы вторит в той же повести ее автор: “Нет! — воскликнул я, снова кидаясь в сани, — это

предназначено, это рок! погоняй, погоняй, туда!”. И еще чуть ниже: “Я забыл все прочее, потому что окончательно *решился* (курсив мой. — А.П.) на пощечину и с ужасом ощущал, что это ведь уже *непременно сейчас*, теперь и случится и уж *никакими силами остановить нельзя*”. Герой говорит о решении дать пощечину Зверкову не в активной форме “я решил”, а в пассивной — “я решился”. Здесь Достоевский снова “проговаривается”. Не *воля* героя *решает*: “дать пощечину или нет”, а нечто совсем иное. Что же это? Возвратная частица “ся” указывает на участие в действии, обозначаемом глаголом “решать”, иного (не главного героя) лица. Речь идет как бы о пассивном следовании героя указаниям этого невидимого третьего лица. Это безликое лицо — “предназначение” (“рок” в терминологии автора) — *понуждает* героя дать пощечину, и герой “решается” это сделать. Глаголом “решился” обозначается не внутренний указ, исходящий от волящего лица героя, а всего лишь его *ответ* и *согласие* на указание того, что “начинало тянуть” и “предназначать”, что предвыбирает решение — выбор внутренним молчаливым согласием. Через это согласие “я решился” предвыбор делает себя явным и явленным.

Но предположим, что “нововременной человек” не согласится с таким объяснением Достоевского, не согласится он и положиться на случай, а предпочтет выбирать *со знанием дела*, — то и тогда окажется, что он *уже не выбирает*, ибо обрел выбираемое до того, как стал выбирать. В результате он будет вынужден признать, что в его рассуждениях возникает *порочный круг* — необходимо выбирать то, что само является основанием выбора. Основание необходимо затем, что выбор есть отличие одного от другого, т.е. для выбора необходим *лик*, прообраз *лица реальности*, служащей основанием. Но то, что я выбираю и есть, по существу, это же самое основание. Отсюда становится понятно стремление неведующего — в его преломлении к проблеме свободы — все *обезличить*, создать видимость и подобие сходства, создать такие условия, когда невозможно отличить сущность

от несущности, благо от зла, ложь от истины. Неведающее стремится во всем и всегда создать серую бесцветную массу, все усреднить, привести к среднему знаменателю. “Средний слой”, “средний ум”, “средний путь” — это все и есть питательная среда неведения. При “среднем” подходе ко всему пропадает явленность *основания* в выборе. Тогда только выбирающий разум полагает в основе *сам себя*. По видимости исчезает порочный круг и якобы достигается полная свобода выбора; в действительности рождается заблуждение. Истина как сущность и назначенность перестает быть отчетливой, и все переносится даже не на волю человека, а на волю случая. Этим как бы сознательно увеличивается вероятность введения в заблуждение. Поскольку же сущность вещи обладает собственной энергейностью, обнаруживаемой в ее раскрытии, постольку главное зло неведения заключается в сокрытии и подавлении этой энергейности.

Итак, подобно тому, как в “предназначении” речь идет о таком особом “назначении”, которое не обязательно может осознаваться тем, кому назначено, и предшествует назначениям любого рода, а в “предпонимании” речь идет о таком особом понимании, которое не обязательно может осознаваться понимающим и предшествует пониманиям любого рода, — так же и в “предвыборе” речь идет о таком особом “выборе” (точнее сказать — *взятии, имении*), который не обязательно может осознаваться выбирающим и предшествует любым другим выборам. *Предвыбор есть состояние действительной свободы следования должному как назначенному*. Всякое ограничение предвыбора феноменально осуществляется как привлечение в состояние предвыбора чего-то ему чуждого. Сама интенция “свободы выбора” говорит о том, что выбор подступил к выбирающему как принуждение. Факт выбора — уже есть результат стеснения предвыбора чем-то ему внешним и чуждым. Выбор навязывается предвыбору как его ограничение. В этом смысле выбирающий несвободен от самого акта выбора. *Человек выбирающий — уже несвободен*. Потому что выбор есть знак

неведения сущности, непонимания ее. Иначе, что же выбирать? Вместо *свободного следования* назначенному человек *принуждается* к выбору.

Итак, возвращаясь к теме свободы выбора, понимаемой как только знание о выбираемом, можно сказать, что именно заранее, до всякого “акта выбора”, выделенная сущность парадного костюма есть первый шаг на пути к действительной свободе.

Ибо, выделив сущность вещи, открывшуюся человеку в своем *назначенном* использовании или *указавиую на себя* в использовании назначенном, человек далее имеет эту сущность как то, что должно быть достигнуто, т.е. как сущностную *цель*.

Знание о сущности есть только первый шаг к свободе, но еще не сама свобода. Ибо одно дело знать, что такое *сущность* и *истина*, а другое дело — *следовать истине*. Одно голое знание о сущности по статусу тождественно голой *способности* или *возможности* выбирать. И первое, и второе, и третье являются необходимыми условиями подлинной свободы, но условиями недостаточными. Подлинная свобода, поскольку связана с сущностью вещей, — истинна, т.е. раскрывается в необходимости *действия* (энергеи) в направлении достижения сущностной цели, которая всегда и во всем в конкретном отношении может быть только одна. Поэтому когда экзистенциальный самоубийца у Камю говорит, что лучше умереть, чем жить в мире абсурда, то он еще совсем не доказывает своей свободы — свободно выбирать между жизнью и смертью, — самовольно прекращая земную жизнь. Наоборот, самим фактом самоубийства он подтверждает свое *неведение сущности человеческой жизни* — как *цели* и вообще сущности бытия всего сущего. Неведение сущности бытия сущего не позволяет ему *отличить* сущность бытия от несущности, а в результате этого неизведанная им сущность *не выбирает его* и не укрепляет в себе как *цели* бытия сущего. Не имея же сущности, т.е. не понимая ее, человек Камю испытывает насилие со стороны несущ-

ностного, а в отношении к бытию подлинного — экспансию ложного. Поэтому сам факт его самоубийства есть результат не свободного выбора между жизнью и смертью, а результат отступления перед насилием несущностного, акт, совершаемый не свободно, а подневольно.

Возникновение экзистенциализма, а в нем — как главной — проблемы свободы выбора не случайно, а скорее закономерено. Сам экзистенциализм, будучи реакцией на “выдавливание” подлинного в человеке из бытия несущностного, силится найти выход не через поиск-понимание сущностного, предполагающего со-бытие с вещами, а через уход от вещей в мнимую сферу свободы выбора, опирающуюся, в лучшем случае, только на *знание* о несущностном в вещах. *Пафос ухода, отрицания рождается одним лишь знанием несущностного.*

Познав несущностное, такой человек угадывает стоящее за ним, т.е. то, благодаря чему несущностное только и может *быть* как таковое — сущностное. Но сущностное остается скрытым, поскольку такой человек ограничивается знанием, не выходя к энергейному пониманию. Путь ли к самоубийству отдельного человека, или же всего человечества — есть общий путь, по которому движется человек, питаемый европейским рационализмом. Существование разума, именно как *ratio*, как разума человеческого по преимуществу, ограниченного по природе своей и поэтому производящего множественность фрагментов мира, отлично от ума античного (ὁ νοῦς), ума космического, воспроизводившего *единство* мира. Новоевропейский рационализм в своей высшей форме — разуме научном — полагает наиглавнейшим условием своего существования *свободу выбора*. Несущностное для такого рационализма становится сущностным. Ошибка, заблуждение, опровержение в новейших эпистемологических системах рационализма аксиологически заменяют верность, возвращение, утверждение сущности. Сама постановка вопроса: *выбор* между гипотезами или теориями реальности — являются в своем существе чудовищ-



ным вызовом сущности этой реальности. Ибо “выбрав” теорию, новоевропейский человек теоретизирует реальность, наделяет ее новым для нее смыслом. Он ставит реальность в зависимость от выбора теории, замыкает ее смыслом теории. Реальность же пребывает сама в себе, ограничиваясь только собственной сущностью.

Вещь, мир — ставятся в зависимость от выбора человека. *Но выбор уже сам по себе указывает на неведение сущности*, зависимое понуждение от несущностного. Однако желание преодолеть такое положение не должно приводить к обратной зависимости, когда дезавуирование свободы выбора дезавуирует свободу разума вообще. *Разум оказывается несвободным именно через выбор*. Ум, находящийся во власти знания множественности, фрагментарности, а не понимания единства, теряет ориентацию в мире. Поэтому закономерен и оправдан *поворот от господства знания множественности к пониманию единства*, оставляющий за скобками понуждение несущностным и предполагающий *существование понимающего и понимаемого как единой цельности*, относительно которой нет и не может быть выбора. Ибо как же может сущностное *понимание — выбирать* сущностное?

Опыт XX века подтверждает, что опора человека во взаимоотношении с миром только на ум свободно выбирающий оказывается все чаще несостоятельной и терпит крах. Однако крах претензий выбирающе-отбирающего ума на господство в отношениях бытия человека и бытия всего сущего вовсе не означает краха условия такого отношения — *свободы*. Сущностная свобода краха не терпит, но, наоборот, через явленное несущностное укрепляется в себе. Терпит крах только определенным образом понятая свобода — *свобода выбора*. Но если в новоевропейском рационализме разум ставится в зависимость от свободы выбора и если мы допустим, что такой рационализм оказался неведающим единства сущностей бытия сущего, — то мы вправе задать один из главных вопросов: рациональна ли свобода? По видимости, мы уже признали, что свобода необходима разуму

как условие его деятельности, к тупикам же его привело как раз забвение сущностной свободы; но осталось неясным, порождает ли разум эту свободу из себя или обнаруживает в себе как данную ему наличность? Другими словами, вопрос о том, “рациональна ли свобода?”, должен быть заменен на вопрос: “рациональна ли природа свободы?”.

Хайдеггер и его последователи, введя “предпонимание”, полагали, что свобода и есть истина в вещах, т.е. их сущность, которая открывается человеку не в “рациональных экзерсисиях”, а в опыте с вещами, в бытии рядом с вещами. — “*Bei-der-Sache-Sein*”, — говорили они. Аналогичным образом мы утверждаем, введя *предвыбор*, что свобода “присутствует” в человеке до всякого “акта выбора”, — понятая именно как *ненудящееся следование должному*, которым в бытии вещей и мира в целом является их *сущность*. Другими словами, мы тоже признаем, что свобода открывается сущностью вещи. Но лишь *открывается*, а не рождается. Ибо сущность вещи не может быть рождена ею самой. О том же, что дает вещи сущность, мы феноменологически, т.е. опираясь только на свой опыт взаимодействия с вещью, ничего сказать не можем. Следовательно, хотя сама свобода рациональна, природа свободы — иррациональна. Предвыбор мы *обнаруживаем* в себе как данность, но природа предвыбора находится вне сферы нашего осознания. Понимая предвыбор, мы имеем его как то, что обязывает нас к сущностному.

Самодостаточный разум, не ведающий должного или полагающий, как бы в насмешку, его из самого себя (“приписывающий” должное чему-либо), оказывается неспособным признать должное в том, знанием о чем он, по его разумению, является. Поэтому его сущностная несвобода порождает конфликт со знаемым и произведенным им в соответствии с этим знанием, оборачивающийся катастрофой как для самого новоевропейского разума, так и для его носителя — “нового человека”. Выход к проблеме самоуничтожения, катастрофы новоевропейского рационализма, по-

нимаемого в широком смысле этого слова (т.е. всей цивилизации, построенной по канонам этого разума), побуждает нас еще раз вернуться к “свободному выбору”.

Кажется, стало очевидно, что подлинная свобода к “свободному выбору” имеет самое косвенное отношение. Во-первых, с формальной стороны, из-за возникающей нелепости (порочный круг). Здесь дело даже не столько в том, что в чувственной реальности нет выбора (отличия-отыскания), сколько в том, что с формальной стороны, т.е. со стороны собственно рационалистической, его нельзя непротиворечиво помыслить. В этом плане “свобода выбора” вообще не имеет смысла. Во-вторых, с содержательной стороны, — по указанным выше причинам. Употребляя же в обыденном языке словосочетание “свобода выбора”, — мы скорее всего делаем это по неведению, либо используем его скорее как метафору, нежели в буквальном смысле. Поэтому, когда речь заходит о современной цивилизации, созданной “новым человеком” без того, чтобы руководствоваться сущностным должным как целью, мы вынуждены признать, что в условиях этой цивилизации человек испытывает как бы двоякое понуждение к несвободе. Одно — то, которое происходит из неведения сущности и неимения ее как цели, а другое — то, которое проистекает из самой сущности новой цивилизации (искусственного, построенного без учета должного) — скрывать от человека, отгораживать от него подлинное как сущность бытия вещей и всего сущего.

Цивилизация сущностно связана с идеей свободы выбора, т.е. на самых ранних ее стадиях и в самых слаборазвитых формах уже обнаруживается ее зависимость от самозаконодательного ума, который хочет и *может* выбирать. Принято считать, что цивилизация есть прогресс в сравнении с культурой в ее (культуры) шпенглеровском понимании, что с ростом собственно “цивилизации” происходит и “рост” культуры. Но в самой этой фразе “цивилизация есть прогресс” уже заключено раскрытие ее сущностной неподлинности, к выяснению которой мы еще вернемся в раз-

мышлении “Задолженность”. Сейчас нас цивилизация интересует с другой стороны.

В основании цивилизации лежит обращение человека с вещью как с неподлинным. Всякая естественная вещь, попадая в сферу цивилизации, обретает новое назначение, чаще всего или почти всегда противное ее собственной значенности, вмняемое ей человеком. Такая вещь цивилизируется или буквально *огораживается* (ограждается), становясь из вещи естественной — вещью искусственной. Ограждение вещи есть ее замыкание в новом смысле, назначенном ей рационально выбирающим этот смысл человеком. Только огражденную (или, говоря другими словами, ограниченную) в своем энергейном проявлении вещь можно *выбирать*. Подлинное в вещи остается сокрытым от выбирающего. Не только сознание, локковски перетолкованное, но и все бытие сущего выступает у “нового человека” как *tabula rasa*. Ибо *выбирать* ту же реку не как реку, а как источник электроэнергии, можно, лишь предав забвению ее собственную сущность, обезличив ее и создав дуприродное существо — “рекостанцию”. Живя в окружении “рекостанций”, человек воспринимает их как новую среду жизни, но уже для него — сферу привычную и в этом смысле “естественную”. Угнетенность сущности становится нормой. Но ведь всякая вещь еще до всякого человеческого выбора имеет себя в себе самой — она самоидентифицирована именно в силу своей сущности. Человеческий выбор силится нарушить это тождество и сделать вещь неравную самой себе, закрепив за ней новый собственный человекообразный смысл. *Человек становится мерой вещам*. И только в этом *измеренном* облике они начинают для него существовать в цивилизации. Но, придав вещи собственную меру, “новый человек” выбирает в вещи не вещь ради нее самой, а самого себя и тем самым замыкает свой выбор не на вещи даже, а на себе. Выбор “новым человеком” самого себя в вещи делает ее для него забвенной. Сущность вещи, открывающаяся для человека как ее смысл, укрывается в забвении. Поскольку же смысл

назначения человека и смысл назначения вещи сопряжены в едином их бытии, постольку в забвении сущности утрачивается и то, что принято называть “смыслом жизни”.

Забвение и неведение сущности действительной свободы человека крайне затрудняет ее проявление, т.е. следование сущностному должному. Со стороны человеческой это становится делом почти *героическим*, в буквальном смысле греческого слова — святым. Со стороны вещной это становится делом *апокатастатическим*, когда накопленная *энергия* бытия вещей и бытия всего сущного, угнетаемая “новым человеком”, приведет к сбрасыванию неподлинного и *восстановлению* сущностного в бытии. Таким образом, в современном мире следование человека свободе и восстановление сущности вещей, приведение их к сущностному облику есть процессы взаимосопряженные, когда, стремясь к одному, нельзя не стремиться к другому. Поскольку же устремления “нового человека” обращены теперь к тому, чтобы цивилизовать “весь” мир, то и процесс обратного восстановления должен будет носить, по-видимому, характер всемирный.

## *Размышление шестое* — ЗАДОЛЖЕННОСТЬ

Бросим взгляд на мир, бытие которого окружает нас. Ничего приметного. Все обычно, как и сто, и двести лет назад. Для нас все так же, как это было для нас раньше и, возможно, будет позже. Живут люди, движутся машины, слагается цивилизация, и для нас *обычно* видеть цельное бытие единичного (например человека) со всеми его органами, относя гоголевский “нос” скорее к воспаленному воображению писателя, чем к действительному положению вещей. Для нас *обычно*, что практически всякая вещь в бытии закончена, что животное передвигается на четырех конечностях, и конечности эти соразмерны всему организму, что у автомобиля есть задние колеса и передние и движется он не только с помощью передних колес, но и с помощью задних, что всякая часть вещи (или не вещи) подчинена назначенности целого. Одним словом, для нашего взгляда все обычно. Но если для взгляда все именно так, то не явится ли нечто необычное слуху? Попробуем прислушаться к нашему языку. Может быть, он укажет нечто неприметное взгляду, что в бытии было раньше, но не сохранилось в нем сегодня, оставив свой отпечаток в языке? Или, может быть, *это* необычное присутствует в бытии и сегодня, искусно скрываясь от взгляда, но оставаясь беззащитным перед проникаемостью языка, открываясь в нем?

Язык — свидетель нашего пути в истории. И, вслушиваясь в язык, мы сегодня обнаруживаем одну странную особенность, о которой в основном и пойдет дальше речь. В самом деле: мы вдруг обнаруживаем, что погружены не в обычное время, а в *Новое время*; но как же время может быть *Новым*? Мы обнаруживаем, что одной из главных опор здания науки является *Новизна результатов*, — но почему не их “старина”? Последнее слово, приложенное к науке, даже звучит сегодня как—то неестественно и архаично. Мы вдруг обнаруживаем, что *Новость* — это камертон, по которому

настраивает свою жизнь большинство человечества; но почему же не “древность”? Почему всякий раз встречая знакомого, мы неизменно задаем ему один и тот же вопрос: “что нового?”, между тем как не менее интересно узнать, “что старого?”. Отчего лик нашего Бытия определяется “новым”, а не “наличным” или “старым”? — Как будто уже в самом основании сущего, его сущности, заключена невозможность опоры на наличность и отсюда — постоянный исход из бытия “наличного” в бытие “нового”... Чем обусловлена эта бытийная несоразмерность? В ответе на последний вопрос, возможно, и коренится разгадка всего узла проблем нынешней цивилизации.

Итак, язык нам подсказывает, что мы живем не *обычно*, а *особенно* — мы живем “новым”, “по-новому” и “ради нового”; *мы, по существу, живем будущим*, — тем, что буквально еще не есть, но только “будет идущим”. “Новый человек” не удовлетворен ни настоящим бытием, ни тем более бытием прошлого. Это — своеобразный нигилизм во времявосприятии, нигилизм темпоральный, нигилизм по отношению к действительному, наличному бытию — настоящему. Отсюда становится понятно желание “нового человека” присвоить “старому” такие эпитеты как “темное средневековье” или “наивная античность”. Исход из наличного бытия в бытие “новое”, бытие еще не ставшее (т.е. только возможное), которое в буквальном смысле есть небытие, — ответ сущности “нового человека”. *Постоянное недовольство бытием наличным, настоящим — вообще характерная черта Нового сознания Нового времени*. Настоящее отторгается “новым” сознанием. В чем причина?

Сначала попробуем разобраться в том, что есть настоящее?

Путь осмысления указывает уже само понятие “настоящее”, ибо указывает “на”-“стоящее” (т.е. имеющее “стояние”, или “обстояние”) бытие. В этом смысле об-сто-ятельство есть все то сущее, которое об-стоит, об-ступает бытие. Отсюда вытекает, что “настоящее” всегда неподвижно в сво-

ем “стоянии” его обступающего, оно неподвижно именно как сто<sup>я</sup>щее, покоящееся, как то, что и не могло бы быть, например “на-дв<sup>я</sup>гающимся” (надвигающимся), “на-ходящим”. Фиксация “стояния” просматривается во многих языках, в языке вообще. В немецком — Gegenwart (gegen — “на”, warten — ждать, стоять). В английском — Present (pre — “до”, “пред”, send — передавать, распределять, и в этом смысле “устанавливать”, ставить). То же мы обнаруживаем и в испанском — Presente содержит pre — до, пред, и sent (ar) — сажать, сдерживать. Глагол Sentar прямо указывает на смысловой оттенок “устанавливать”.

Итак, в понятии “настоящее” мы можем выделить момент “стояния”. Это буквально “бытие здесь” — ме-сто. Хайдеггеровское “тут-бытие” (Dasein) следовало бы дополнить еще понятием Nunsein (теперь-бытие, сейчас-бытие).

Другая особенность понятия “настоящее” вытекает из присутствия в нем бывшего предлога “на”, предполагающего указание предметного понимания “настоящего”, как того, что направлено “на”-сто<sup>я</sup>щее, только того, что “здесь” и “теперь”; направление “на ме-сто”. Поэтому *сущее есть “наместник” бытия настоящего*. Сущее как наместник собирает, обступает, об-стоит (ставляет) бытие настоящего. Но выделение в “настоящем” двух моментов: 1) *стояния* бытия и 2) указательного *направления* сущего “на” стояние — еще не исчерпывают всего содержания понятия. Действительно, почему существует указание “на” стоящее, на бытие настоящего? Потому, что “настоящее” бытие есть нечто подлинное, исконное, неподдельное, завершенное, естественное, нечто без примеси лжи. Бытие настоящего есть *истинное* бытие, как то, что *есть*. А как таковое оно особенно ценно. Это же фиксирует и язык: теперь уже речь идет не о сто<sup>я</sup>щем бытии, но и бытии “ст<sup>я</sup>ющем”. Смещение ударения всего на одну букву дает иной смысл и иное понимание истории. В самом деле: ст<sup>я</sup>ющее бытие настоящего только там и возможно, где оно одновременно есть бытие “ст<sup>я</sup>ющее”, т.е. бытие, имеющее ценность “бытия истинного” сущего. Бли-



зость смысла “сто<sup>я</sup>щего — ст<sup>я</sup>щего” запечатлена во многих языках: немецкий: *warten* — *werten*; испанский: *sentar* — *sentado*; а в латинском даже отчетливее, чем в русском: *constare* — “стоять”, “останавливаться”, но это же *constare* означает и “стоять”.

Настоящее бытие есть одновременно всегда и сто<sup>я</sup>щее, и ст<sup>я</sup>щее (подлинное) бытие, и этим оно выделено в языке. Настоящее бытие есть *аксис* — полнота истории. Отец Павел Флоренский, говоря о жизни отдельного человека, замечает, что *аксис* есть символическое замещение всей достижимой человеком полноты его бытия. Такой взгляд может быть применен и ко всей истории человечества; однако это тема иного разговора.

Итак, зададимся вопросом: если подлинное ст<sup>я</sup>щее бытие — это “бытие-в-настоящем”, то все, что не есть оно — бытие неподлинного или инобытие “бытия-в-настоящем”. Так, “будущее” буквально есть то, что “будет идущим”, что только “на-ходит”. Будущее есть такое же отрицание стояния, как и “про-шедшее”. Будущее тоже *не-на-сто<sup>я</sup>щее* бытие, а потому и не-(на)-ст<sup>я</sup>щее, поскольку оно лишено сущего.

Если же бытие сущего раскрывается в настоящем, подлинном бытии, то чем вызвано бегство от него в Новое время у “нового человека”? Почему “настоящее — стоящее” бытие не было так противно эллину или ромею? Ведь они сталкивались, в сущности, с теми же проблемами, что и мы...

Грек, как и всякий современный ему человек, был еще *соразмерен* своему бытию. Цельность бытия человека органично встраивалась в цельность бытия всего сущего. Между цельностью бытия отдельного и цельностью бытия всего как целого — не было разлада. Оба были комплементарны друг другу. Ст<sup>я</sup>щее бытие настоящего человека соответствовало ст<sup>я</sup>щему бытию всего окружающего сущего. Афинянин совсем не болен “будущим”, ему не нужно считать себя ущербным, так как он *уже* есть — теперь и здесь, а не “потом” и “там”. Бытие окружающего было для афинянина, да

и для человека вообще, как одежда — “как раз” и “впору”. Он сам был “как раз” бытию всего сущего. Лишь позднее происходит самораздувание человека, в результате чего цельное бытие больше не может его вмещать. “Новый человек” мечется и задыхается в наличном бытии. *Аксис* покинул “нового человека” в “новом бытии”. Совершенно неммыслимо, чтобы грек думал о самоубийстве, т.е. о самоисхождении из настоящего—стоящего бытия подобно “новому человеку” Камю, как метафизической проблеме. Наиболее известные случаи самоубийства в античности (Демосфен и Цицерон) были вызваны теми же причинами, что и самоубийства самоубийц Камю — несогласием принять уже в античности “новое время” с его “новым человеком”. Разница, однако, есть: то, что в античности было исключением, в “новое время” становится существенной чертой. Александр и Цезарь, послужившие видимой причиной самоубийства, в сущности своей были провозвестниками “нового размера” “нового человека”, взламывающим соразмерность бытия всего сущего. Общество как единое и целостное сущее распадалось, выступая по отношению к империи как “постав” (*Gestell*) Хайдеггера. Человек только еще отлаживал на себе то отношение отчуждения, которое так необходимо в “поставе”, проявившееся в империализме и рабстве и позднее распространное на природу. Странно, что Хайдеггер на это не обратил внимания, ибо превращение в “постав” человека произошло гораздо раньше, чем превращение в “постав” неодушевленной природы. Изобретение человеком рабства есть такое же фундаментальное изобретение (“постав”), как изобретение колеса или машины. Но если первая форма агрессии была обращена человеком на человека, то вторая — на порабощение природы. Сама же *агрессия* не была изобретена в “новое время”. Разница, однако, в том, что первая покушалась *только на бытие человека*, а вторая — *на все бытие сущего*. В этом ее чудовищная опасность. И как это ни покажется парадоксальным, но классическое рабство — экологически чисто. Это дает основание предположить, что угро-

за экологической катастрофы может вызвать к жизни путь не только “куда-то” вперед, но и *назад* — к рабству. Такова причуда истории: *гуманизм оказался экологически грязным, рабство — чистым*. Во всяком случае, возрождение рабства может стать первым попятным шагом от угрозы экологической катастрофы.

Внеся “новый размер”, “новый человек” выпадает из бытия стоящего, тем самым нарушая со-бытие с ним. Забвение подлинного в человеке, рожденное “новым размером”, выносит “нового человека” из подлинного времени, понуждая его и к забвению со-временности. “Новый человек”, объявивший себя “гуманным”, а свою эпоху — Гуманизмом, в действительности имеет к подлинному гуманизму (подлинной человечности) еще меньше отношения, чем классический грек, культивировавший рабство, хотя бы и взяв за образец его, грека, способ отношения к бытию и времени. Эпоха “нового времени” с его “новым человеком” есть гуманизм без обращения к подлинному в человеке, гуманизм без гуманности. Ведь подлинное бытие для “нового человека” не является “местом” в аристотелевском или сократовском смысле, так как, к примеру, Сократ не мыслит себя в иное время в ином месте, но только в том и тогда, где он есть теперь и здесь. Ибо “не кто иной как Бог меня послал к вам заботиться о вас, и я таков, по своей сути, каким приставлен Богом к городу”. Сократу легче согласиться на несправедливое осуждение, чем отказаться от метафизики подлинного бытия, предзаданного ему богами, от своей укорененности в подлинном бытии. Ведь разве может быть что-либо ценнее этого?

“Новый человек” отвечает иначе: да, может, ибо *аксис* им переносится из “здесь” и “теперь” в будущее. Подлинное — “там” и “потом”. До него неопределенно далеко и долго, а потому необходимо *спешить*. И чем больше спешит “новый человек”, тем больше он рабствует спешности. “Успех” становится гарантом достижения *аксиса* в будущем. Недостижимая цель заменяется фантомным чувством успе-

ха. Настоящее — стоящее попадает в зависимость от будущего. Но почему?

Подлинное бытие буквально выдавливает “нового человека” из себя, как нарушившего соразмерность. Отныне настоящее — ст□оящее бытие трещит словно малый кафтан на плечах гиганта, свисая лохмотьями и переставая служить ему покровом. Настоящее бытие перестает быть ему покровом, средой, домом, разрываясь, превращается из бытия-для-себя в бытие-ради-чего-то. Наличное, подлинное бытие отныне теряет собственную ценность именно как бытие подлинное и бытие подлинного. Происходит грандиозный разрыв бытия, в местах которого отчетливо проступает небытие. Происходит переворачивание ценностей, по сравнению с которым ницшевское *Die Überwertung aller Werte*<sup>1</sup> есть, скорее, явление вторичное — буквально реакция на *то*, первичное, переворачивание. — Попытка возврата, но, опять же, на пути гигантизма. Постигая разницу между дерзновением *религиозным* и дерзновением *безрелигиозным*, он искал просчеты религиозного и безрелигиозного, совсем упустив из виду, что общим их знаменателем является как раз не это, а *дерзновение*, дерзание Нового, оставившее “малость” подлинного бытия (*κατὰ φύσιν*) и вырвавшееся на простор безбытийности — буквально беспочвенности, беспокровности. *Была утеряна соразмерность как опора человека в бытии*. Странствующее дерзание мнит себя выше опоры, поэтому — то оно и есть только “просон” (*προςῶν*) — “бытие ради”, “бытие для” чего-то другого. О бытии теперь нельзя сказать аристотельское *κατὰ φύσιν*, но скорее — *παρὰ φύσιν* — вопреки естеству (“природе”) — “так рожденному”. Мир уже не космос, а ἄκοσμος — беспорядок, в котором телеологичность “места” теряет смысл, ибо всякое тело не стремится в “свое естественное место”. Телеология становится безосновой, и *правильность* поступков и действия (*Rectitudo voluntatis*) Ансельма не имеют более силы.

Неудовлетворенный подлинным бытием, дерзающий человек-гигант начинает строить теперь уже соразмерное сво-

ей “огромности” бытие Нового сущего, опираясь не на *настоящее* во всех смыслах, а на неподлинно-миражное, находящее бытие — будущее. Поскольку же гигантское бытие не умещается в наличном, настоящем, то его рамки расширяются во времени сверх настоящего, т.е. до “нового времени”, — времени поэтому огромного, теряющего подлинность наличной собранности настоящего и превращающегося в призрачность нескончаемости. *Целостность бытия умирает как лишенная границ*. Нецельность, незавершенность, незаконченность, неудовлетворенность становятся чертами Нового бытия “нового времени”. Свобода поверхностно осознается как неограниченность, которая, в сущности своей, есть лишь “свобода” от подлинного настоящего.

“Новый человек” есть человек приходящий из будущего, как чего-то неограниченного. Будущее дает незавершенность и нецельность человеку “нового времени”. Он всегда — незавершенный человек, состоящий из “теперь-настоящего” и “призрачно-будущего”. Поэтому “новый человек” — кентавр, двухсоставное существо. К нам повернута только его лицевая сторона, но с другой — он не имеет строгих очертаний, ибо лишен завершенной целостной формы вообще. Но что лежит в основе “кентавризации” человека? Все то же желание подчинить себе время. “Выигрыш во времени — это успех”, — говорит “новый человек”. Действительно, *прогресс*, понятый как *движение к успеху* (*pro-gredere*), отражает сущность современной эпохи. Успех возможен только при условии, если успеваешь. Успевая — торопишься. Торопишься — значит, двигаешься как можно быстрее, спешешь. Прогресс — это и значит двигаться быстро и быстрее. Двигаясь быстрее, нарушаешь соразмерность бытия человека и бытия сущего. *Время* для “нового человека” есть *путь* (ὁ ὄδος) прогресса, есть *путь* человека к успеху, *метод жизни*. Он не вмещается в узких рамках настоящего, выпадая из него в неограниченное будущее. Но так как нет границы выпадения, нет *предела* вообще, — сам успех как “успевание к чему-то” становится невозможен, а как цель —

иллюзорна. Бытие всего сущего и бытие подлинного человека становятся *средствами*, а значит, и *жертвами* успеха. Желая подчинить себе время, “новый человек” как бы говорит: “В настоящем я могу *пройти* столько, сколько *могу* пройти, пребывая в его соразмерности, ибо в нем положен предел его возможности. Если же я хочу пройти больше, то вынужден брать в долг у соразмерности будущего, которая назначена сущему в будущем”. В этом проявляется еще никем не осознанная “воля к успеху”, или “воля к будущему”. Действительно, оставаясь соразмерным естественному бытию сущего, человек проходит путь от Петербурга до Москвы за десять дней, но, помня, что “выигрыш во времени — это успех”, он изобретает поезд и покрывает это же расстояние за одни сутки, а изобретя самолет — за один час. Но ведь человек успевает в Москву и за десять дней, и за сутки, и за один час. Почему же успех в десять дней не равен успеху в час? Значит, дело не в самом успехе—успевании, а в чем—то другом. В чем же?

Если мы возьмем “доновременного” человека за условную единицу измерения соразмерности бытия человека, то, как уже было отмечено, обнаружим, что он — подлинный, *со-временный* бытию сущего человек, т.е. он соразмеряет свои силы со временем и пространством бытия сущего как целого, прокладывая свой путь в бытии за равное самому себе, своим естественным возможностям, время. “Новый человек” живет не “современем” всего сущего, таким как оно есть и как ему назначено быть” (κατὰ φύσιν). Он исходит из современности. “Новый человек” никогда не может быть со-временным бытию естественного сущего. Он не со-временен настоящему—стоящему, как нечто ему чуждое. Точнее (пусть и с некоторой утратой строгости) будет сказать, что “новый человек” не современен времени подлинному, соразмерному в самом себе через раз—меренность подлинного сущего с его сущностью. Ибо время это было подлинно присущей его возможности собранностью. В собранности же абсолютное движение невозможно. Время для “доновременного”

человека само было иллюзией становления. Парменид говорил: “Не возникает оно [бытие] и не подчиняется смерти. Цельное все, без конца, не движется и однородно. Не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем”. В бытии подлинного сущего все отмерено. “Всему свое время” — такова формула соразмерного бытия сущего. “Свое” — значит присущее всякому сущему его время, как соразмерное его бытию. Высказывание “всему свое время” уже разбиралось М.Хайдеггером, который указывает на глагол “дано”, отсутствующий в русском предложении. Если же учесть “давание”, то все высказывание будет иметь вид: “Всему (дано) свое время”. В самом деле, в русском языке отсутствует указание на “давание”, хорошо обнаруживаемое в немецком обороте *Es Gibt*. Оно (*Es*) дает (*Gibt*) нечто. Немецкому *Geben* в русском выражении упомянутого суждения наиболее адекватен глагол “иметь”, акцентирующий момент “присваивания” того, что дается — “Все (имеет) свое время”, и момент “именования” того, кому дается: “Все (именуется, именовано) своим временем”. “Свое” при-над-лежит “всему”, но поскольку оно находится *при* всем и в то же время *над* всем, то оно не определяется “всем”. В русском языке, таким образом, присутствует лишь намек, указание на путь поиска источника давания, “присваивающего” и “именующего” *все* через *свое*. Скрытость дающего обнаруживает себя в мышлении “нового человека” как утеря всем “своего”, которая далее называется о себе нарушением соразмерности бытия всего сущего и бытия человека. Разрушив рамки соразмерности, “нововременной” человек заставляет время, словно воды огромной реки, работать на себя — преодолевать путь от Петербурга до Москвы за один час. Это значит, что 9,9 соразмерных долей соразмерного бытия человека и сущего осталось им невостребованным. Человек ограничился десятой частью дня из всех десяти дней. Но куда же делись девять целых и девять десятых? Они остались в *задолженности* человека перед бытием естественного. И поэтому ничто в бытии сущего не способно состояться в *задолженности* с человеком.

Эта задолженность по одной лишь видимости погашается человеком из *будущего*. Он словно бы говорит: “Сейчас — ради успеха — пройду за одну десятую или сотую, а в будущем, когда-нибудь, дойду остальное...”. Но время, готовое к возвращению соразмерности, проходит, а долги не возвращаются. *Появляется тотальная задолженность человека перед бытием сущего*. Приходит будущее, но в каждый новый наступивший миг “новый человек” лишь увеличивает задолженность, не расплачиваясь по счетам, безумно разменивая соразмерность на успех, связанный с выигрышем во времени. Но если *цельный* путь может проделать *цельный* человек, то этот же путь за меньшее время подвластен только человеку частичному. Партикуляризация бытия становится неустранимым условием “нововременного” успеха, так как элиминирует цельность путем суммирования частей ее составляющих, каждая из которых уже не является цельной, но только средством и частью по самой своей сущности. Поэтому раздробленность (партикуляризация) бытия человека, с одной стороны, и прогресс, понятый как стремление к успеху — с другой, невозможны друг без друга. Ибо неясно, куда же спешить целостному человеку. Он прочно увязан соразмерностью и собран настоящим-с□оящим в единую нераздельность, не нуждающуюся в том, чтобы выходить — спешить из самой себя в будущее — находящее. В сущности его бытия все так, как это было описано Парменидом: “Цельное... не было в прошлом оно, не будет, но все — в настоящем”. *Задолженность* открывается цельному человеку своей сокрытостью и, наоборот, сущностно закрыта от “нового человека” своей обезоруживающей его очевидной открытостью. Очевидность, понятая как данность задолженности в неподлинном бытии “нового человека”, и составляет основную трудность в ее раскрытии для него.

Но ведь эта задолженность будущему, это будущее, неявно присутствующее в настоящем, — должно же оно как-то себя проявлять? Да, должно — в результатах совершаемого человеком *одалживания*, в его творениях на одолженной



у будущего соразмерного бытия сущего цельности. Поэтому овеществленная “новая техника” не есть просто овеществленное умение (τέχνη) человека, но в полном смысле есть овеществленная задолженность. В “новой технике” человек покрывает, воплотил, овеществил свою задолженность. В технике воплощена вся нереализованная соразмерность из будущего. Чем “техничнее” техника, тем более отдаленное будущее овеществлено в ней. *Техника есть задолженность целостной соразмерности у будущего.* Вообще всякая техника есть задолженность. Поэтому временная сущность техники коренится в *будущем*, а не в настоящем и прошлом.

Техника как умение, приложенное ко времени, создает иллюзию управления будущим. Кибернетика (κυβερνήσις — умение управлять, т.е. “кибернетизировать будущее”) рождена убеждением в возможности успеха, верой в то, что успеху подвластно любое будущее. Но поскольку будущее берется нецельно, то власть над ним, отягощенная задолженностью, оборачивается обратной зависимостью: *не человек управляет будущим, а будущее управляет человеком через его задолженность.* Трагизм “новой техники” в том, что, вступая в предполагаемую соразмерную цельность бытия, приходящего из будущего, человек вступает в нее с задолженностью. Это создает видимость необратимости технизации бытия “нового технизированного сущего”, его приведения к еще большей задолженности. Но — действительно ли это только *видимость*, или за необратимостью стоит само бытие?

“Новый человек” — человек—должник. Отсюда его неподлинная, лишь частичная тоска по утраченной цельной соразмерности. Задолжав у будущего, человек вместе с тем оказался у него *в зависимости*. Бегство от зависимости к естеству и подлинной свободе чаще всего оборачивается иллюзией, поскольку само бегство от “новой техники” “нового человека” — *технично*. Спасаясь от будущего, опомнившийся человек *наспех* обращается к еще более отдаленному будущему. Круг замыкается: спасение

от техники — в еще более совершенной технике, спасение от грубого партикуляризма — в еще большем, но утонченном партикуляризме.

“Новый человек”—кентавр становится господином положения в наличном, призрачном (как и он сам теперь уже) двусоставном бытии “настоящее — будущее”. Подлинное, а значит, и истинное соразмерное бытие угнетаются им и вытесняются на периферию жизни. Но вся ценность настоящего—ст□оящего в том, что оно полностью никогда не устранимо. Его присутствие, пусть угнетаемое, извращенное, теснимое *всегда* будет в бытии сущего оставаться *указателем “на”* стоящее в нем. Настоящее—ст□оящее есть просвет в бытии задолженности, есть выход из зависимости человека, есть путь из будущего.

И здесь мы вправе задать вопрос: не возникает ли странное недоразумение? Ведь в самом начале говорилось о том, что в наличном бытии все законченно, — равно и живое существо, и неживое, сотворенное человеком. Первое естественно, второе искусственно. Вроде бы и автомобиль обладает цельностью, как тем, что соответствует назначенности — быть автомобилем; как же возможно нецельное бытие с ним? *Это и есть парадокс цивилизации — нецельность бытия (в целом) слагается из видимо цельного бытия отдельных вещей.* Решение парадокса возможно только на пути признания присутствия в каждой отдельной вещи “невидимой глазу” черты ущербной нецельности, имя которой — задолженность (зависимость) у будущего.

Можно сказать, что “новая техника” “нового человека”, в широком смысле, есть овеществленное умение действовать в настоящем бытии с опорой на будущее. “Новая наука” “нового человека”, в широком смысле, есть знающее себя будущее, знание бытия с опорой на будущее.

Новая техника есть *умение быть сейчас в будущем.*

Новая наука есть *знание об умении быть сейчас в будущем.*

Именно отсюда проистекает ценность *новизны* знания в науке “нового времени” “нового человека”, суть которой

в том, чтобы представить сообществу людей *гарантию овеществления* как можно более отдаленного будущего.

Именно отсюда такая ревностная нелюбовь “нового человека” к бытию настоящего—ст□оящего, вообще ко всему, что обставляет (стоит) настоящее—ст□оящее. Всякая вещь, имеющая лик собранности как ст□оящего стояния, подлежит у “нового человека” либо уничтожению, либо приведению в задолженность к будущему. Подлинность получает покров неподлинности. Соразмерность, размеренность, неспешность угнетаются им и заменяются спешащим успехом.

Но, помня о том, что бытие сущего *позывает* человека, мы вправе задать другой вопрос: как случилось, что будущее (в собственном смысле настоящего — небытие) стало доминировать над ст□оящим бытием? *Как случилось, что возможность стала доминировать над данностью, безличность над личностью?* Как вообще мог иметь место симбиоз бытия (Иксион) и небытия (Нефела) в лико-безличии Кентавра? *Что сдвинулось в самом бытии так, что сквозь него проступило небытие, воплотившись в чудовищах?* Не в истощении ли и ослаблении бытия скрыта причина наличного сущего сегодня, такого, каково оно есть? Может ли это быть неудовлетворенность сущего бытием?

Чтобы приблизиться к ответу на эти вопросы, вернемся еще раз к выражению “Всему свое время”, записанному в полном виде “Всему дано свое время”. Это высказывание может быть раскрыто в своем существе двумя способами — или, что то же самое, мы можем выявить два момента сокрытости смысла этого высказывания. Момент первый предполагает то, на что не обратил внимание Хайдеггер явно, но неявно эксплицировал всем своим рассуждением об этом высказывании. А именно то, что высказывание “Всему дано свое время” является самопредикативным, то есть говорит, кроме всего прочего, и о самом себе. В самом деле: если “всему” дается “свое”, т.е. *его* “время”, то, разумеется, и самому “даванию” тоже дано, отпущено свое время. То, что дает всему время и делает *все* себе самому современным, получает

это через обладание данным ему “своим временем”. Следовательно, давание “давания всему своего времени” — ограничено, так как тоже имеет *только* свое время. Но если немецкое *Es Gibt* указывает на границу, полагаемую этим *Es* на давание всему своего времени, то русский коррелят “Все имеет свое время” указывает на то, что всякое присваивание (имение) “всем” своего времени тоже имеет границу, за которой уже, строго говоря, не “все” имеет “свое время”. Переход границы означает, что нечто получает — или имеет — “чужое время”.

Та черта, которая фиксируется немецкий языком, ближе к пониманию сущности “давания”, ибо указывает на существование субъекта давания — *Es*, в то время как русский язык фиксирует только результат давания — “имение” всем “своего” или “присвоение” этим “всего” через давание “ему своего”. Поэтому путь нашего движения в понимании пролегает от понимания “давания” к пониманию “имения”. Истощение “давания” влечет за собой истощение полноты “имения” и “именования”, сказывающееся в том числе на размывании языка, запечатлевшего то, что было дано и давание чего обнаружило свою границу. Действительно, после эпохи остановки полноты давания, когда “всему было дано свое время”, наступает эпоха, когда “всему уже не дано свое время” или “не всему свое время”. Следовательно, “не все имеет свое время”. Это фундаментальное изменение сущности бытия, захватывающее все большие и большие области сущего, отразилось в мышлении человека таким образом, что само “свое время” Человека, ему данное, подошло к своей границе, за которой наступило (или получило бытие) “давание времени” “новому человеку”, который положил в основание своей жизни новый закон: “Всему дано не свое время”, или “Все имеет не свое время”. Безличное *Es Gibt* наполняется новым содержанием: *Der Mensch gibt*. Поскольку же сам акт “давания” закрепляется за “новым человеком”, то все сущее получает не “свое время”, а “человеческое время”. Таким образом, окончательная формула

“нового человека” “нового времени” имеет вид высказывания: “Человеком всему дано человеческое время”. *Этим, по существу, открывается эпоха насилия человека над сущим.* Отсюда не-со-временность соразмерного Человека эпохе “нового человека”.

Почему же произошла замена “своего” у “всего” на “человеческое”? Не обладает ли “давание” тем значением, которое присутствует у всякого ключевого места, определяющего дальнейший путь осмысления? Несомненно. “Давание”, имеющее “свое время”, обернулось у человека в его сознании *забвением источника давания*, забвением того, что (или Кто) *может* давать. Поэтому вопрос о человеческом измерении времени всего есть вопрос о сокрытости *Могущества*, его утаивания себя через истощение давания. Но в этом утаивании, что уже было понято Хайдеггером, оно открывается человеку, так как обнаруживает себя в своем сокрытии от него. Таким образом, вопрос о задолженности человека неминуемо приводит нас к вопросу о Могуществе, Мощи давания, к вопросу о *можении*. Однако это — тема отдельного разговора.

---

<sup>1</sup> Переоценка всех ценностей (нем).

## *Размышление седьмое* — МОЖЕНИЕ

Рационально рассчитывающее отношение к бытию сущего создает у современного человека превратное понимание наличного бытия как последней данности. Он руководствуется аксиомой: “Все, что не поддается рациональному рассчитыванию — (ре)конструированию, — не существует!” Причем и опыт у него одинаково “рационально нагружен”. Закрывшись этой аксиомой словно щитом, Новый человек безоглядно строит свою цивилизацию. Соизмеряя и планируя свои возможности, Новый человек убежден в их рациональной исчислимости. Однако “рациональные возможности” человека не есть нечто большее, чем просто его сущностные способности, ограниченные его же природой и многократно *не увеличенные*, но именно *размноженные* технически. Новая техника приносит с собой не богатство, а множество одного и того же, понятое в буквальном смысле латинского термина *sortia*. Новая техника не дает подлинному человеку способностей иных (новых) по отношению к его первоначальной сущности. Однако, не давая нового, копия заслоняет собой сущность сущего и таким образом создает иллюзию “могущества техники”, или “могущества технического человека”, лозунгом которого стало выражение “знание — сила”. Эта короткая фраза своей малостью и недосказанностью вводит в заблуждение относительно ее видимой простоты и прозрачности понимания. За двумя безобидными словами скрывается вся сущность и весь пафос эпохи Нового времени. В правой части фразы говорится о *силе*; но сила, даже в ее физическом понимании, есть вторичный феномен, за которым обязательно должно стоять нечто такое, что *действует силой*, т.е. *энергия*. Но чтобы действовать, т.е. проявлять энергию, необходимо *мочь* действовать. Другими словами, сила есть проявление *могущества* — способности мочь. Отглагольное существительное, образованное от глагола “мочь”, есть “можение”, точно пе-

редающее сущность могущего. Таким образом, правая часть этой фразы, если ее записать с учетом сказанного, приобретает более полный вид: “знание — сила могущества”. Но остается непроясненной левая часть. Чье знание? Поскольку Новый человек самозаконодатель, то ответ не должен вызывать затруднений: “человеческое”. Значит, вся фраза, сущностно раскрытая, будет иметь вид: “Человеческое знание — (есть) — сила (его) могущества”. Само стремление Нового человека обнаружить силу и могущество в знании есть, по существу, попытка человеческого разума стать могущественным, положившись на самого себя, т.е. на свои же “рациональные возможности”. Приводит ли такой путь к действительному могуществу — это вопрос, стоящий перед современностью. Чтобы прояснить себе его истоки, обратимся к тем образцам, которые говорили о могуществе просто, доступно и задолго до появления Нового человека. Например, послушаем Гомера: “Листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков. Ветер один по земле развеивает, другие дубрава вновь расцветает, рождает, и с новой весной возрастают”.

Человек для Гомера бытийно ничем не выделен перед листом дубравы, он τᾶν δὲ καὶ — “такой же как” и лист, и человек. И одни, и другие развеиваются ветром (τᾶνεμος χαρά δεις χέει) по земле. Но если лист развеян, то сама дубрава есть символ *постоянства*, вообще *стояния* бытия в самом себе. Это она “расцветая рождает” — τῆλεθόωσα φύει. *Это она сама себя* вновь и вновь воспроизводит в своем бытии — ἐπιγίνεται (возрастает). Гомер употребляет медиальную безличную форму ἐπιγίνεται.

Вообще греческий глагол “рождаться” — γίγνομαι — допускает в этом случае прямозвратную форму “рождаюсь”, т.е. “рождаю сам себя”, а безличное выражение его (ἐπιγίνεται) говорит нам о том, что неопределенное нечто “рождает само себя”. Ведь это дубрава (ἡ ὕλη) рождает сама себя — γίγνεται (ἐπιγίνεται). Бытие всего облагодало для грека *энергейностью* так же естественно, как

для нынешнего *Ното новус* активно только его собственное бытие.

Обнаруженная, открытая энергейность должна говорить (сказываться) о самой себе сама собою. Основанием ее сказывания является то, что она *есть* энергейность. Так как же получилось, что для человека закрылся источник всего? Источник, который ἐπιγίγεται (“рождает”), — точнее, благо—дарением которого рождается все? Где и когда сомкнулись очи, взирающие на основание? Почему притупилось зрение и ослаб слух? Быть может, ослабла та способность, благодаря которой не внешнее, но внутреннее зрение соединяется с внутренним же слухом? Ведь именно там только и может быть усмотрено и услышано — понято — основание бытия энергейности.

И прав ли Хайдеггер, говорящий о замене вслушивания в язык бытия — усмотрением его? Действительно, “рассмотрение” (θεωρία) становится со времени Платона преобладающим отношением к бытию сущего. Но тот же Платон говорит в “Федре” о Додонском оракуле, который “вслушивался” в шелест листьев дубравы. Платон, хоть и отстраненно, полагаясь уже в основном на умо—зрение, еще чтит *вслушивание* в язык говорящей дубравы, “людей тех времен”.

А сейчас снова спросим: так прав ли Хайдеггер? Да, прав, но только той частью его правды, которая говорит о внешнем зрении. Но неправ, когда подразумевает вместе с ним и внутреннее. Ведь еще в “Прологоменах”, да и не только там, он признает, что в высказывании “Der Stuhl ist gelb”<sup>1</sup> нельзя *усмотреть* “ist” ни при каких зрительных способностях.

Так почему же возможно смешение внутреннего слуха и зрения с внешним зрением и слухом? Думается, что Хайдеггер сузил проблему, ограничив понятие “язык” только естественным человеческим языком. Это понятно, если хочешь вернуться из неподлинного языка технической цивилизации к подлинным сущностям, которые даны языком естественным. Но язык, к которому прислушивается человек и на котором с ним разговаривает бытие, не есть *только*



*язык человеческий*. В этом сужении — предел Хайдеггера и вместе с тем его цельность и оправданность, вообще дарованная *мера* его философского поступка. Ибо бытие сказывается о самом себе не только языком человеческим, но и всем своим сущим. Обнаруживая вокруг себя все, что есть, мы внимательно в него всматриваемся и видим знаки. Все есть высказывание о самом себе посредством означения себя и *для нас*. В средневековье Ансельм Кентерберийский ближе остальных подошел к такому взгляду на бытие. Сама вещь, поступок человека, вообще все — *сказываются*. Этот *сказ* бытия многоголосен, и значит — многоступенчат.

Прежде всего, мы слышим *сказывание* о способе бытия. *Modus* бытия открывается первым: “дерево зелено”. “Зеленое” как способ существования дерева и есть то *сказывание* дерева, которое для нас первично в открывании и поэтому менее всего скрыто. И лишь затем, уже со следующим шагом, мы обнаруживаем, что “зеленое” — это “(есть) дерево”. Бытие дерева *сказывается* о своем родовом признаке — “древесности”, так же как чаша *сказывается* о “чашности”. Это более глубокий *modus* бытия. Как “зеленое”, так и “дерево” мы воспринимаем внешним зрением и слухом. Но дерево не просто “дерево зеленое”. Оно таит в себе и еще более глубокое качество — качество, лежащее в основании первого и второго, в их взаимной связи. Это качество — “быть”. То есть, говоря, что “дерево зелено”, мы на самом деле подразумеваем нечто тройкое. Первое: “есть дерево” и “есть зеленое”. Второе: “дерево есть зеленое”. И, наконец, третье: “дерево, которое есть зеленое, — есть”. Последний, третий *сказ* бытия и есть тот самый *сказ* его о самом себе самим собой. В действительности он совсем не третий, а основной и главный. Он лишь для нас, на нашем пути углубления в существующее стал третьим. Это — тот самый *сказ* бытия, который слышен только внутреннему *слуху*. Отсюда понятна та радость, которой радуются обладающие им. Они радуются миру: *мир есть*.

Перед этим (или на этом), пожалуй, и остановился Хайдеггер. Причем остановился не только он, но и вся феноме-

нология. Остановились не потому, что нечего больше слушать или нечего больше видеть (даже и внутренним слухом), но потому, что это было все, что могли видеть и слышать феноменология вообще и Хайдеггер в частности. Во-первых, потому, что *бытие* для феноменологов есть *загадка*, может быть, навеянная его гегелевским определением как “ничто”. А во-вторых, потому, что третий *сказ* бытия о самом себе самим собой есть для представителей этого направления мысли его *сказ* о себе и только о самом себе, но никак не *символ*, не соединение, не *сказ* о том, что является как явление (τὰ φαινόμενα), видимое или слышимое. Бытие — загадка для них именно потому, что как таковое оно не явлено в “чистом обличье”, прикрываясь своими *modus*’ами. Но что дает бытию силу соединять (συνβάλλειν) в единство “дерево” и “желтизну” в хайдеггеровском примере: “Der Stuhl ist gelb”? Это остается без ответа и лишь изредка приоткрывается в текстах Хайдеггера в виде недоговоренностей, о которых мы упомянем ниже.

Действительно, точно так же, как “зеленое” *сказывается* о самом себе и о “дереве”, а “дерево” *сказывается* о самом себе и о “бытии”, то и “бытие” должно *сказываться* о самом себе и о своем источнике. Именно благодаря этой “недосказанности” бытие повернуто своим ликом к источнику и к человеку. Само же бытие не может быть источником самого себя, ибо имеющее место быть пребывает в небытие. Для такого бытия не находится определения и, например, Вл. Соловьев, для того, чтобы выделить в бытии нечто, которое не пребывает, называет его “сверхсущим” (сверхбытием), или “сверхмогущим”. Мы воспринимаем бытие не внешним взором или слухом, но только внутренним. Однако мы его все-таки *зрим* и *слышим*, иначе как же мы его *именуем*? Но и при таком слушании бытия ограниченность природы слушающего косвенно свидетельствует об ограниченности всего того, что поддается охвату (συνβολή) ее ограниченными способностями. В том числе и охвату бытия. Но ограниченно воспринятое не может быть осно-

ванием всего, т.е. неограниченного, и, следовательно, “это бытие”, коль скоро *мы* его постигаем, не может быть основанием “бытия”. Но когда мы говорим “не может быть”, мы скорее подразумеваем “может не быть”, так как отрицание относим не к тому, что сущностно способно “мочь”, т.е. к *можению*, а к “бытию”, тем самым предполагая, что то, что “может”, гораздо основательнее того, что “есть”. Основательнее потому, что *можение* “может быть, а может не быть”, оставаясь *можением*, — точно так же как бытие основательнее дерева, ибо “есть дерево” и “есть не дерево”, а “дерево” основательнее “зеленого”, ибо “дерево (есть) зеленое” и “дерево (есть) не зеленое”. Так же точно существует нечто, что может быть и не быть. Прошлое — не есть, а настоящее — есть. Прошлое, таким образом, скрывается в *можении*, открываясь нам через свое “не есть”. Ведь мы только и можем его иметь — поименовать через “не есть”. “Не есть” прошло-го есть его определение, выделенность для нас.

“Может не быть” не тождественно “не может быть”, так как во втором случае отрицание относится к “возможности”, т.е. способности бытия, — быть; “чистое” *можение* само в себе не имеет различия “бытия” и “небытия”, оставаясь *мощью* по преимуществу. Следовательно, к нему предикат “бытие” не применим, а значит, не применимо и его отрицание — “не есть могущество”. Иными словами, неверно говорить о *можении* “не может быть” как по отношению к тому, что не определяется своим *modus*’ом — бытием.

“Бытие есть *можение*”. И это верно. Но “*можение* не есть только бытие”. Ставшее, наличное, действительное бытие есть лишь *modus*, “частное проявление” *можения* как чего-то допущенного им. Аристотель говорит в девятой книге “Метафизики”: “То, что находится в состоянии небытия, [может не быть] допущено к небытию”.

Точно так же неверно было бы говорить “не может не быть”, потому что в логике двойное отрицание дает утверждение “может быть”. Отсюда легко показать на апофатическом примере, что все двойные отрицания к нему не отно-

ся. Вопрос о *можении*, выраженный богословским языком, предполагает, что высказывание “не может Бог быть обманщиком” внутренне несостоятельно, так как снятие двойного отрицания “не может” и “обманщиком” (“не истинно высказываемся”) приводит к абсурду: “Бог может быть правдивым”. Ясно, что в слове “может” содержится иной “можению” смысл, а именно “воз-можность”. Таким образом, это суждение, правильно записанное, имело бы вид: “Бог, возможно, (есть) правдив”. “Воз-можность” самим своим смыслом вносит момент сомнительности и вопросительности. Так же нелепо и высказывание “Бог не может быть несправедливым” — “Бог возможно (есть) справедлив”. Однако никто из произносящих эти суждения с двойным отрицанием никогда в действительности не признал бы за собой, что, отрицая присущность несправедливости Богу, он на самом деле сомневается в его справедливости. И наоборот: точная положительная констатация факта передается суждением “Можение (могущество) Бога есть Правда (Истина) (справедливость)”.

Итак, *можение* есть чистое могущество, *дающее* позволяемому им к приходу — бытие. Но можем ли мы спросить: разве неверно, что “можение есть”? Говоря и спрашивая так, мы скорее пользуемся аллегорией, чем точно передаем сущность *можения*. *Можение* как таковое не дано нашей ограниченной природе. А та “возможность”, о которой мы часто рассуждаем, есть абстракция, очень грубо приложимая к *можению*. В самом деле, ведь листья в “дубравах древесных” и “сыны человеков” “рождают и с новой весной возрастают” — не потому, что они есть, — ведь их нет до рождения. Ответ в другом: они “могут быть”. *Можение* мощнее и глубже бытия. Аристотель в “Метафизике” (1050 b 10–15) делает обратный мысленный ход: “то, что может не быть, преходяще”. Но его  $\pi\rho\tau\theta\nu\ \kappa\iota\nu\theta\upsilon\nu$  есть  $\alpha\iota\delta\iota\omicron\nu\ \kappa\iota\nu\theta\upsilon\nu$  (вечный двигатель, а поэтому никогда не может быть преходящим). По существу, Аристотель переносит на *можение* черты личного бытия, т.е. совершает как раз то, в чем он неоднок-

ратно упрекает Платона. Для Аристотеля и для всей традиции, на нем основывающейся, бытие (действительность — ἡ ἐνέργεια) первичнее и основательнее возможности. Но ни он, ни его последователи не могли отличить и не отличали “возможность” от “можения” (*Мощи*).

И, наконец, в-третьих: энергейность наличного бытия не так мощна, как энергейность *можения* — *мощи*. Энергейя бытия охватывает только то, что есть, но не распространяется на то, что еще только “может быть”. Благодаря *можению* происходит становление бытия сущего, которое в каждый момент времени пре-бывает в небытие. Стремление Нового человека поэтому и направлено к стяжанию соразмерности бытия в будущем, — ведь оно есть такое стремление, которое силится стяжать само *можение*. Им движет желание заместить могущество подлинное — могуществом *самостоятельно* *построяемым*. *Но точно так же, как подлинное могущество дает и подлинное бытие подлинному, стяжаемое могущество Нового человека дает неподлинное бытие мнимому.*

Сущее предуготовляется им к перевоплощению. Новое обличие перевоплощенного сущностно устремлено к “бессмертию” и тем самым лишается возвращения к источнику. *Можение*, открывающееся подлинному человеку через бытие сущего *как тайна*, перестает быть для Нового человека таковым. Тайна, таким образом, покидает неподлинное бытие, оставляя человека теперь уже в полном неведении относительно сущности сущего. Новый человек с помощью техники создает “говорящую копию” подлинно сущего. Еще сегодня мы можем посмотреть на живую клетку, цветущее дерево или ребенка и признать, что за их бытием стоит-присутствует тайна. Но, каждодневно взирая надвигающиеся лопасти ротора электростанции, слушая скрежет и лязг работающих механизмов и даже наблюдая мерное “биение” клапана искусственного сердца, — мы уже не обнаруживаем никакой *тайны*. Могущество Нового человека порождает технически скопированный *бестаинственный* мир. Уже в

скором времени в этом мире не должно будет остаться места человеку подлинному, еще слышащему и внимающе-понимающему язык тайны. Но что могло подвигнуть человека к утверждению собственного могущества? *Неявленность ему всей полноты могущества!* Ведь *энергейность* могущества никогда “не может быть” явлена человеку полностью и целиком в силу человеческой же ограниченности. Человек подобен только “листьям в дубраве”, но Гомер не говорит, что он подобен самой дубраве. Полнота *энергеи* человека и листа дубравы подобны. Но сама дубрава “энергейно” мощнее листа. Это открывается в том, что дубрава не только есть, но и может рождать, цвести и возрастать; лист же *только есть*, но не *может* рождать и цвести, т.е. не может того, что не присуще его сущности. У дубравы есть весна и “возможна весна”. У листа весна *только есть*. Здесь обнаруживается, что *бытие есть ограничение могущества, выступающее последовательно как “назначенность к бытию” и “назначенность к способу бытия”*. Все сущее, хотя и обретшее бытие *подлинное*, стремится преодолеть ограниченность возвращением к утерянной полноте *можения*. Поэтому *смерть подлинного не есть смерть в том смысле, который ей придал Новый человек, но именно возвращение к полноте, восстановление связи с ней*. И наоборот: закрытость тайны *можения* обесмысливает рождение и смерть. Бессмысленность смерти рождает ее боязнь и стремление к ее преодолению — “переволпощению”, — проявляющееся через действительно бессмысленное “продление жизни”. *Но цель продления — несущностна*. Мы иногда слышим: “Какие цветы лучше: искусственные или естественные?”. Искусственные цветы лучше естественных, говорят нам, потому что они *дольше служат*. Но кому или чему служат? Человеку и его новым целям! Искусственное “вообще” лучше естественного “вообще”, потому что оно вообще *дольше служит*. Рано или поздно человек вынужден будет задать этот же вопрос и относительно себя. Подчинение себя, как еще хранящего подлинное, *служению самому себе приводит к самоотрицанию*,

выступающему уже как фатальная необходимость. К этому его неумолимо приведет стремление к преодолению подлинной смерти. Достигнув “продленного бессмертия”, человек перестанет быть сущностным человеком.

Тема продленной до бессмертия жизни была продумана античностью в мифе о Нарциссе. Самообольщение в его образе получает само себя в дар как никогда не прекращающуюся муку *однообразной жизни*. Жизни, не полнящейся богатством, но именно однообразно *раз-множенной* без конца. Это рождается все тем же *забвением* дающего могущества, желанием обрести полноту *в себе и из себя*, рождается забвением *необходимости возвращения к тайне*. Тайна, понятая как *скрытость могущества*, приоткрывает себя через явленное нам не-бытие, передаваемое законом тождества: “А есть А”. Ограниченность А только и дает возможность утверждать о его самотождественности и присутствии в бытии. Но, утверждая об “А” то, что “оно есть” — “А есть”, — мы неявно подразумеваем и не-очевидное присутствие “не-А”. “А” неявно ограничивается “не-А”, которое выступает в законе как стоящая за ним *тайна могущества*.

Могущество *можения* открывается в его творениях, т.е. в том, *чему Им дано бытие*. “Мочь бытие, — проговаривается Хайдеггер, — означает: выдать бытие и дать его”. В творениях, или дарах *можения* при-открыта (и, наоборот, при-творена) его сущность. То есть *она дана, но не полностью*. Через этот при-твор мы можем обнаружить *путь*, ведущий к сущностному пониманию сущего. Имеющее подлинное и дарованное бытие целиком ограничено самотождественностью: “А есть А”. Но глагол-связка “есть” в данном случае выступает предикатом к субъекту суждения — “А”-первому. Точный перевод латинского слова *prae-dicare* вовсе не обязательно связан с теми текстуальными значениями, которые приводятся в словаре: “объявлять, провозглашать, извещать”. Приставка “prae” имеет прежде всего значение, указывающее на то, что действие, обозначаемое следующим за приставкой глаголом, имеет место *до любого наперед задан-*

ного момента времени. Поэтому *prae-dicatio* не есть просто “объявление” и даже не “*про-возглашение*”, но такое *говoreние* (говор), которое *пред-шествует* всякому наперед заданному “говорению”, т.е. *предговорение* (пред-говор) или, точнее, по-русски, — “*при-говор*”. *Предикат* — это и есть “*приговор*” обращенного к нам дарующего и назначающего назначенность *можения*. Есть то, как подает нам себя нами себя же именующий *дар*, открываемый *приговором* в субъекте суждения: “*А есть А*”.

Полное выражение закона тождества имеет, как и в случае с дубравой, развернутую форму: “*А есть А-есть*”, где второе “*есть*” констатирует не наличие свойства подобия у “*А*” — “*быть А*”, — а сам факт “*бытия*”, — самообнаруживающегося в самоидентичности. Это второе “*есть*” только потому и имеет место “*быть*”, что оно дано *можением*, как его сущностное проявление, допущенное из-за при-творя. “*Есть — дано*” является *приговором-предикатом можения*. Комментируя высказывания Парменида “*ἔστι ἄρ ἔιναι*”, Хайдеггер обратил внимание на то, что в *ἔστι* скрывается “*дано*”. Это “*дано*” дается существу и человеку помимо его воли. “*Дано*” дается Дарующим как *дар*. Но *дар*, чтобы стать собственным “*даром*” (т.е. “*даром*”, нашедшим “*одариваемого*”), должен быть *при-нят* им как *при-говор можения*. “*Нять*” это и означает в старорусском — “*взять, обрести в имение*”. *Дар поимевается именующим его*. Непринятие дара оборачивается забвением дарующего.

Новый человек попытался нарушить сущность самоидентичности дара. Не приняв дара, он *сам* вознамерился “*дарить*” бытие существу, оставив до времени справедливость закона тождества только для бытия подлинного. Поэтому сегодня мы уже не можем безоглядно утверждать, что “*дерево есть дерево*”, как это еще мог сделать тот же Аристотель в “*Топике*”, говоря: “*По виду же одно и то же то, что по количеству больше одного, но не различается видом, — как, например, человек тождествен человеку, лошадь — лошади*” (103а 10–15). Ограничилось само дарованное бытие



дерева, став проблематичным: “Дерево есть дерево — есть?”. Ибо вступило в силу бытие сущего, даваемое Новым человеком: *дерево синтетическое* совсем не есть *сущностное* дерево, т.е. то, с чем Платон связывал свою идею “древесности”. Оно, это искусственное дерево, уже не плодоносит, не умирает — не знает смерти, и поэтому “с новой весной не возрастает”. У него есть одна *неподлинная* “весна”, *размноженная и продленная до бесконечности*. Новый демиург — художник-дизайнер творит собственную “идею древесности”, которая *технически* размножается — *копируется*. И, возможно, уже никогда не придет Гомер, которому просто не останется места в новом бытии Нового человека, как не останется в этом бытии и места *подобию* — *тождественности подлинного*. Дерево Нового человека — “мертвое” дерево. Но “мертвое” не в смысле того дерева, которое увядает, возвращаясь к подлинному источнику *можению*, а “мертвое” для *можения*. И если подлинное дерево дано дарующим могуществом *можения*, то неподлинное — “дано” тем, кто оставил это “можение” в *забвении*. Забвенность *можения* передалась всему тому, что сделано Новым человеком, в том числе и синтетическому дереву. *И если наука Нового человека поставила под сомнение (или “сделала” проблематичным) закон исключенного третьего, то “творчество” Нового человека, направляемое этой же наукой, поставило под сомнение и закон тождества, — не просто элиминировав подлинные смыслы, но покусившись на саму сущность подлинно сущего*. Именно поэтому мы не можем с абсолютной уверенностью сегодня сказать, что “А есть А”, т.е. закон выполняется не всегда. Но даже если Новый человек попытается исправить положение замечанием о том, что никакого нарушения закона тождества не было и нет, потому что он сохраняется в любом случае (т.е. и в случае с “искусственным деревом”, так как справедливо утверждение тождества “искусственное дерево есть искусственное дерево”), то здесь он только проявит свое непонимание сущности сущего. Причина такого непонимания происходит даже не просто из забвения этой сущности, но

из совершенно особенной убежденности относительно своей правоты, черпаемой им из *само-очевидности* неподлинного. Несущностное столь самоочевидно в своей множественности и в своем подавлении и вытеснении сущности подлинного, что оно стало (вернее, установлено) Новым человеком как *его* сущностное, т.е. сущность *приданная бытию им самим*. *Новые сущности, творимые новым человеком, есть его приговор бытию.*

Другими словами, давая приводимое выше опровержение, Новый человек не может по самой своей сути *понять*, что выражение “искусственное дерево” есть *contradictio in adjecto*. “Оно” либо искусственное, — но тогда оно не “дерево”, понятое как сущностное “дерево”, — либо оно дерево, но тогда оно “не искусственное”. Это не значит, что Новый человек пришел к устранению закона тождества. Сколь ни был бы он притязателен в своих устремлениях, эта задача ему пока не под силу просто потому, что сущностно сущее есть, — хотя бы вытесненное им полностью на *периферию* (в буквальном смысле греческого термина) своей жизни. С другой стороны, ведь может же он справедливо утверждать, что “полиэтилен есть полиэтилен!” Но именно правомерность этого тождества позволяет увидеть, сколь сильно изменилось бытие сущего и понимание сущности бытия человеком со времен античности. В первой главе второй книги “Физики” Аристотель задается вопросом: что значит “существовать”, т.е. быть “сущим”, и отвечает: “Из существующих [предметов] одни существуют по природе, другие — в силу иных причин. Животные и части их, растения и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода, — эти и подобные им, говорим мы, существуют по природе”. Но что значит для Аристотеля “по природе” — *κατὰ φύσιν*? Чтобы понять это, необходимо раскрыть вторую половину первого утверждения: “другие — в силу иных причин”, то есть надо понять, что такое “другие” и что это за “иные причины”. Поэтому Аристотель (как человек, в целом еще принадлежащий к эпохе Гомера с его уподоблением человека “листьям в дуб-

равах”) поясняет: “Все упомянутое очевидно отличается от того, что образовано не природой: ведь *все существующее по природе имеет в самом себе начало движения и покоя...* (курсив мой. — *А.П.*). А ложе, плащ и прочие [предметы] подобного рода, поскольку они соответствуют своим наименованиям и образованы искусственно (*ἐστὶν ἄπὸ τέχνης*), не имеют никакого врожденного стремления к изменению или имеют его лишь постольку, поскольку они оказываются состоящими из камня, земли или смешения [этих тел] — так как природа есть некое начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично, сама по себе, а не по [случайному] совпадению” (192b8–20). Из приведенного рассуждения Аристотеля можно уяснить, что, во-первых, все то, что “по природе”, имеет “в самом себе” начало движения и покоя; во-вторых, что природа и тела “по природе” могут относиться и к искусственно сделанному (человеком), но только “по совпадению” (*κατὰ συμβεβηκός*). Так *сделанный* человеком из тел “по природе” кувшин сам не имеет в самом себе начало движения (например, кувшин не может *породить* кувшин), и поэтому природа ему присуща не прямо, а только “по совпадению”, так как *сделан* он из “природного тела” — земли (или, как сказал бы Аристотель, “случилось этому куску глины (земли) стать кувшином”). И поэтому, в-третьих, сделанное человеком искусственно не имеет способности (начала) движения само по себе. Аристотель признает, что для него “природой обладают все [предметы], которые имеют (прямо или по совпадению. — *А.П.*) указанное начало. И все такие предметы — сущности (192b30–35). То есть *сущностью* для Аристотеля были бы и “человек”, и “дерево”, и “кувшин”. Но что значит “природой обладают”? Приведем это высказывание полностью и в подлиннике: *Φύσιν δὲ ἔχει ὅσα τοιαύτην ἔχει ἀρχήν*. Аристотель использует здесь глагол “имеют” — *ἔχει*. Но что значит “природой”? Глагол *φύω*, *φύομαι* означает буквально “рождаю, быть рожденным. Поэтому все ὅσα — что имеет (быть) рожденным” (*Φύσιν δὲ ἔχει*) — имеет основание (начало) — *ἀρχήν*. То есть

эти вещи *изначальны*. Аристотель, дополняя класс предметов, “имеющих быть по природе”, теми, которые *созданы* человеком, в отличие от Платона расширяет значение глагола φύω — рождать до “рождения посредством искусства” (ἀπὸ τέχνης). Стало быть, *уже* существует *искусственно рожденное*. Вводя творения человека (его *по-рождения*) в область рожденного естественно(из-начально), Аристотель уже совершает (пока только в своей мысли), *допуск* “искусственного в естественное”. А иначе — куда же деть творения человеческие? Но раз они допущены, то они уже становятся (как и те, которые рождены сами по себе) сущностями. Ναὶ ἔστι πάντα ταῦτα οὐσίαι, — говорит Аристотель. “И все эти(они) сущности”. Допущенное в естественное, став “сущностью” (даже в ее сугубо аристотелевском понимании), “искусственно рожденное” (уже здесь слышится чудовищный отзвук будущих кошмаров) постепенно переходит из сферы “незначительного”, случайного, того, что “по совпадению”, — в сферу “определяющего изначального”. Изменение, произошедшее со времен Аристотеля и во многом обязанное ему (его авторитету), привело к поразительному результату.

Для уяснения сути допущения человеческих творений в область φύω-φύομαι вернемся к первой цитате из “Физики”, — именно туда, где говорится о том, что “животные и их части”, “растения” существуют *по природе*, т.е. имеют “врожденное стремление к изменению”. Допущенный Аристотелем в своих искусственных порождениях человек уже создал “искусственные части животных” и “искусственные растения”. Поэтому, возвращаясь к теме “искусственного дерева”, можно констатировать то, с чем согласился бы еще и Гомер: что оно *таково в силу того, что не имеет в самом себе начала движения*. Но тогда еще можно было бы найти выход из положения, сказав, что “оно имеет природу не естественно — само по себе — а “по совпадению”, как *состоящее* из простых природных тел. Вспомним Аристотеля: “и простые тела, как-то: земля, огонь, воздух, вода... существуют по природе”. Но человек для создания “искусственного

дерева” синтезировал новые элементы, которые *не существуют в природе* в свободном виде. Поэтому “искусственное дерево” *не обладает природой и по совпадению*, так как те “простые тела”, из которых оно возникло, *сами не обладают ею*. То, что у Аристотеля эзотерически обсуждается в “Физике”, Гомером передается просто и ясно — “и с новой весной возрастают”. Но ни “искусственное дерево”, ни его “элементы” никогда не “возрастут”. Поскольку же они, эти “новые деревья”, “не имеют (быть) рожденными” ни прямо, ни “по совпадению”, то они *не могут быть сущностями*, — даже в их аристотелевском понимании. *Это несущностный мир неподлинного*. Более того. Ведь природа у Аристотеля двояка: она и материя и она же — форма, то есть цель, а если “ради цели существует все остальное, то она [форма], и будет причиной “ради чего” (199a30–32). “Но сущностная цель для него является причиной — *causa finalis*, которая заключена в природе самой по себе. “Однако цель, — по Аристотелю, — означает и [отнюдь] не всякий предел, но наилучший” (104a30–35). Недостижение наилучшего предела цели и в природе, и в искусстве, — объясняется им как ошибка: “и уродства суть ошибки в отношении такого же “ради чего”. Конечно, Аристотель не мог представить (да и вообще помыслить) ситуацию, когда *causa finalis* человека было бы его неосознанное самоуничтожение и уничтожение окружающей живой природы. Но, следуя его логике, необходимо было бы признать два положения: либо такое состояние современного человека есть *causa finalis* самой Природы (и тогда фатализм Гегеля и Хайдеггера абсолютно понятен и оправдан), либо *causa finalis* Природы в своем осуществлении получила сбой в результате использования человеком ошибочных средств ее достижения. Вопрос, однако, в том, можно ли объяснить сущностное уродство (*кентаврзацию*) цивилизации только ошибками человека? Это как раз и есть предмет вопрошания и первой заботы современной философии.

Итак, при обсуждении связи “закона тождества”, бытия и *можения* важно понять, что пример с “деревом” от-

нюдь не единичен и что закон тождества (вообще самоидентичность бытия подлинно сущего, в лоне которого он и был обнаружен как закон) говорит нам о *смещении в нем первоначальных основ*, о смещении, которое становится осязательным даже в таком обычном примере, каким является “сущностное дерево” — “искусственное дерево”. Легко обольститься и принять вышесказанное за “игру со словами”; но тем тягостнее, по словам Платона, окажется все *противоестественное* для сущности сущего. Через закон тождества открывается нечто большее, задевающее и проникающее в самую глубину бытия сущего. Выйдя из сущностно подлинного бытия, человек как держатель своей сущности — “человечности” построит новое искусственное (техническое) бытие “полиэтиленов”. Такое бытие человека рождает вопрос: *сможет ли и захочет ли сущностный человек жить среди “полиэтиленов”, а не “деревьев”?* Не возникнет ли в связи с этим потребность изменения (“перевоплощения”) и сущности самого человека, т.е. *не перестанет ли человек как сущностный человек вообще существовать?* И не будет ли это новое существо так же относиться к подлинному человеку, как “полихлорвинил” — к дереву? Вот тот круг вопросов, который рождается из современного понимания закона тождества, уходящего своими опорами в бытие подлинного. В то бытие, относительно которого Гомер еще мог бы сказать, что “листьям в дубравах древесных подобны сыны человеков”. Листьям в каких “дубравах” будет подобно это, уже сегодня нарождающееся, существо?

Такое понимание сути закона тождества не есть простая “игра со словами” (“дерево — дерево искусственное”) еще и потому, что *за языком стоит бытие, нами себя именующее*. И ограничение сферы применимости “закона тождества” есть не просто сигнал о необходимости уточнить понятия или выделить из “засоренного” и “грубого” естественного языка, опять же самозаконотворительно (задача вполне нормальная для рационализма), “чистую”, непротиворечивую область, лучше всего отвечающую или обозначающую

новое бытие Нового человека, — но *символ* того, что лик бытия, даваемый *можением* в имени—именовании языка, стал или становится *иным*. *Лик подлинного бытия отворачивается, унося с собой простоту самотождественности и подобия подлинного. Он еще не отвернулся, но именно отворачивается*, давая тем самым повод к пока еще двойственному толкованию тождества. Двойственность толкования и есть означение пока еще неполной сокрытости сущностно сущего: “*А не есть А есть (дано)*”. *Можение*, дающее бытие всему, дает его и этой двойственности. Это его приговор. Бытие нового, строяемое Новым человеком, не сможет подлинно родиться и подлинно умереть, вернувшись к могуществу *можения*. *Неподлинно рожденное, оно будет лишено и подлинной смерти*. И не отсюда ли проекты Нового человека об искусственном продлении искусственной жизни в искусственной технической цивилизации, совершенно своеобразно проявившиеся на русской почве у Н.Федорова и К.Циолковского? Сущность проекта воскрешения предков у Федорова и есть такое несущностно искусственное (техническое) *посвящение на дар дарующего можения, неведение эпохальной сущности дара, неведение того, что Дарующим “всему дано свое время”, самовольное продление которого есть нарциссизм*.

Подавание *дара*, его данность и раскрытие в даре Дающего становятся, таким образом, самостоятельной темой.

---

<sup>1</sup> Стул — желтый (нем.).

<sup>2</sup> Это есть бытие (древнегреч.). — *Ред.*

## Размышление восьмое — ДАР

Всякий человек одаривал или был одариваем. И точно так же всякий, наверное, говорил: “дарю!” Но всякий ли задумывался над тем, что, одаривая, он *принуждает*? Ведь тот, кто принимает дар, оказывается в его власти. Дар властвует над одаренным, поэтому *принять* дар означает *понять* его. *Понимание* одаренным сущности дара, его властной полноты, цельности и строя говорит о том, что он внял дару как своему *предвыбору*, и отныне следует ему, благодарно неся его свершение.

Приняв дар, одаренный обретает на-правление, которому он верен отныне. В то же время, властвуя, дар оберегает одаренного своим *строем*, смысл которого может быть передан словом “порядок”. Но лишь отчасти. Порядок характеризует нечто уже ставшее, а значит, безжизненное. Дар же правит живым. В сущности своей строй дара, его полнота и цельность есть то, что мы называем словом “жизнь”. Жизнь только тогда и есть жизнь, когда она дарована в даре, когда она *дана*.

Но дарованное не есть *сам дар* и тем более не есть *дарующий*. Источником дара может быть только нечто такое, что в самом себе имеет неоскудевающую полноту бытия и давания, что, отдавая нечто от себя, в себе не истощается. Этим нечто и является *можение*.

Понимание являющей себя щедрости *можения* открывается в даре, ниспосылаемом им бытием сущего. Всякий дар посему есть открывающийся одариваемому лик *можения*, тот лик, который отражает в себе строй его помыслов и намерений. Этот строй греки называли *κόσμος*’ом. Слово “космос” точно схватывает чувственную сторону сущего, а не только рационально воспринимаемую. Греческому *κόσμος* в русском языке лучше всего соответствует не “красота” и “порядок”, которыми его часто и переводят, но почти уже позабытое старорусское “лѣпота”, однокоренное глаголу “лѣпити”.



“Лѣпота” и “космос” охватывают не только момент “украшения” и “радости” — красоты, но привносят то ценное, что определяется как “устройство, построение, строй, устройство”<sup>1</sup>. Ведь “лѣпити” и значит “устроить” и “выделявать”, буквально “вылеплять” (“лѣпити”) тот организм, который в традиции прочно утвердился за термином “космос”. Действительно, “вылепленный” *Космос есть тело — дом возможности*, как плоть человека есть тело — дом его души. Но то, что связывает тело и душу, являет собой нечто цельное и неразрывное — *организм*, живой организм. И поэтому *κόσμος* *ς* есть прежде всего чувственно, а не только рационально воспринимаемый *организм*. И то сущее, которое сопряжено с человеком, — часть этого организма. Человек в такой же мере орган Космоса и его продолжение, в какой “вылепленный” им потомок является его неотъемлемой “частью” — органом, которым он прорастает в будущее. А первейшим и необходимым условием существования организма является его *соразмерность*. В организме все органы—части сопряжены между собой единой органической цельностью. Эта *единая соразмерная органическая целостность* и была тем первым *даром*, который явно открылся человеку в лице Платона.

Те начатки органического понимания Космоса, которые мы обнаруживаем в греческой мифологии (да и не только в ней), были оставлены или перетолкованы физиологами до средних пифагорейцев и Платона включительно. И лишь у последнего мы обнаруживаем раскрытие *дара* в его полноте. Платон не отбрасывает мифы не только содержательно, как наивные заблуждения несведущих предков, но и формально, как способ подачи понимаемого им самим. Он очищает их, восстанавливает, *припоминает* и получает в “Тимее” τὸν κόσμον ζῶον — живой Космос. Не персонифицированные и разорванные между собой силы и качества мира Гесиода, Гомера и орфиков (Уран, Гея, Хронос, Хаос), а именно единый, соразмерный и живой *Космос, имеющий трехчастную природу ума, души и тела*, которые отражены на всех трех космических уров-

ных: собственно космос, государство, человек. Бог, по Платону, “устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную”<sup>2</sup>. Чуть ниже Платон уточняет: “Космос есть живое существо, наделенное душой и умом, и родился он поистине с помощью божественного провидения”<sup>3</sup>. Таким образом, не только Бог, но и Его творение, которое Ему уподобляется, есть живой Космос — τὸν κόσμον ζῶον. Но это живое существует не просто как гигантская амеба, а как умное (ἔννοον) и одушевленное (ἔμψυχον). Это она, разумная *душа Космоса*, именуется вещи безгласным и беззвучным словом. Стало быть, в безгласных словах заключено знание о том, “чему данная вещь тождественна и для чего она иное”, — уже до того, как человек самопроизвольно намерился приписать ей имя. В этих “словах” бытия человек и вещи пребывают у себя как в собственном доме. Одушевленность Космоса сродни одушевленности человека. Сотворенные Демиургом боги Платона, “подражая очертаниям Вселенной”, создают по примеру Демиурга и самого человека. Создают, применяя уже известный нам прием гармонии — соразмерности души и тела. У Платона мы находим не *конструирование* Космоса, а его *организацию* — порождение, которую философ передает слушателю не как свое личное знание или мнение, а через третье лицо — Тимея, *как предание*. Платону вообще ближе не навязчивое внушение своих взглядов, а как бы стороннее сообщение о бытии как о чем-то вне его самого находящемся, — то в форме мифа, то как предание. Так и о человеке (точнее, о его *калокагатии*)<sup>4</sup> Платон говорит словами пифагорейца Тимея: “Соразмерно с этим должно заботиться и об отдельных частях [тела], подражая примеру Вселенной”<sup>5</sup>. Все в человеке и в Космосе, в их теле, душе и уме — соразмерно, так как они *сродны* (ξυγγενής), т.е. рождены одним и тем же существом — Демиургом: “Что касается движений, наилучшее из них то, которое совершается [телом] внутри себя и самим по себе, ибо оно более всего *сродно* (курсив мой. — А.П.) движению мысли, а также Вселенной”<sup>6</sup>.

Гармоничность — соразмерность во всем Космоса и человека, — уподобление второго первому и есть *космический принцип Платона*, фиксирующий то *подание дара*, которое мы обнаруживаем в античности от Гомера до него включительно. Но уже с появлением Аристотеля и его системы взглядов мы наблюдаем крутой поворот от органической гармонии с доминированием в ней *одушевленности и жизни* к конструированию “*механизма*” с преобладанием в нем *бестаинственной и умной рассчитанности*. Такая разница легко просматривается уже в неэстетичности космоса Аристотеля, его голой рационалистичности. Платон и пифагорейцы тело Космоса воспринимали не только умом (или, скорее, не столько умом, сколько чувствовали душой). Они слышали и осязали его так же естественно, как всякий человек слышит и осязает свое тело. Космос — это и есть *свое тело* для человека платоновского склада. Гармоническое движение небесных сфер, которое сопровождается гармоническим звучанием, слышимым Платоном и пифагорейцами, — это, конечно же, не звучание флейты или арфы, воспринимаемое “умным слухом” и улаждающее душу Аристотеля; это, если угодно, из области слуха мистически—созерцательного. Там, в вышине божественного самонахождения, Космос вращается и звучит гармоническими тонами. Но Аристотель уже “прозрел” и “прослышал”. Что ему до смешных домыслов пифагорейцев, над взглядами которых он только иронизирует!<sup>7</sup> . Почему мы в обычной жизни не слышим музыки сфер, спрашивают пифагорейцы, и отвечают: потому что мы рождены “в этой музыке” и не воспринимаем небесные гармонии, не можем выделить их из общего фона звуков. — Это, возражает Аристотель, красивое объяснение, но не более того. Никакой музыки нет. А что же есть? Ответ поразительно прост: *ничего*. Аристотель уже раздавлен рационально нагруженным чувственным опытом, опытом *позитивным* — “прозренным” и “прослышанным”. Он уже лишен душевного слуха. Откуда эта лишенность? Почему вдруг ученик не услышал ничего из слышанного учителем? Что вдруг вста-

ло на пути и помешало? Читая Аристотеля, понимаешь, что не умная и живая *Душа* Платона, а *Ум* Анаксагора вызывает у него особые симпатии. И хотя традиция пытается прочно “увязать” Аристотеля с Платоном (чего стоят усилия одного только А.Ф.Лосева обнаружить в *Уме* Аристотеля черты платоновской *Души!*), связь эта чаще всего не органическая, а чисто внешняя, — почти по всем принципиальным пунктам их философствования. Как раз не Платон и “идеалисты”, а физиологи привлекают особое внимание Стагирита, вызывая пусть снисходительное, но все-таки одобрение. Его *Ум*, освободившийся от опеки *Души*, — *Ум бездушный*, — накладывает отпечаток на весь круг интересовавших его проблем и способы их решения. Вот этот *Ум* совсем не случайно позднее так прочно обосновывается на христианском Западе, который хотя и пытался освободиться от порожденных им же схем (достаточно вспомнить эпитет Бруно, пронищательно назвавшего Аристотеля “диаволом античности”), однако никогда не стремился в основных своих течениях освободиться от порождающего эти схемы голого и бездушного рационализма Аристотеля.

У Платона и пифагорейцев еще жива *Тайна*, которой Аристотель — сын лекаря — лишен начисто. Словно бы приобретенная от родителя скрупулезность в отборе лекарственных трав и веществ, пропорционального их складывания, была перенесена на все вплоть до Космоса и Бога. *Динамически-кинетическая целесообразность, а не гармония, — вот ключ к пониманию Аристотеля.*

Часто приходится слышать и читать, что базой аристотелевского рационализма является телеология, придающая всем его построениям “достойное завершение”; но, спасая таким образом безблагодатный рационализм, совсем забывают, что мертвая (искусственная) машина тоже телеологична. А для высшей по организации машины можно придумать и высшее благо. Другими словами, голому рационализму, ищущему опоры в самом себе, с трудом дается понимание того, что Бог является Богом и вы-

зывает к себе любовь не потому, что он — Высшее Благо, а потому, что он — Бог; точно так же всякий любит своего отца не потому, что он благ, а потому что он — отец. Одухотворенный рационализм Платона здесь не испытывает проблем: душа, ум и тело человека, Космоса и Бога — сродны. Здесь нет рациональной дистанции. Родное роднит непринужденно, просто и без условий.

В то же время в Космосе Аристотеля — как в лавке аптекаря: все для взвешивания и — ничего лишнего. Более того, нельзя и добавить — добавка только нарушит отлаженную работу механизма и навредит. Аристотель привнес в античную философию и протонауку нечто похожее на “опыты Галилея”. Его космический “перводвигатель” (πρωτὼν κινούν) скорее напоминает генератор к архимедовым машинам—оружиям, нежели одухотворенный организм (πνεύματος ζῷον) Платона. Еще бы убрать мировой Ум с его телеологией, и перед нами — Вселенная Лапласа с его “дайте мне...”<sup>8</sup>. Все просчитывается, все взвешивается и все отмеряется — умом, а что не взвешивается и не отмеряется — не существует. Бог Аристотеля — это и есть “космический аптекарь”, как идеал Мелетов, Анитов и Ликонов<sup>9</sup>. Ведь это они — лавочники, артисты, ростовщики и аптекари, — пусть в очень талантливых и даже высокоталантливых своих образцах, — привносили в духовную жизнь *полиса* (а равно и культуры) атмосферу костюмерных, меняльных лавок и аптек.

И это не голословные утверждения. Об этом свидетельствует сам Платон в “Федре”, иронизируя по поводу “людей нового времени” — οἱ νέοι, как он их называет (244a), замечая за ними и невежество (244c), и пристрастие к пышности выражений (244a), и необоснованные претензии в перевозношении собственных средств познания (275d).

Здесь, думается, обнаруживается еще один корень различия между Платоном и Аристотелем, раскрывающий другую немаловажную черту *подания дара*. Родовой аристократ, еще близкий (через традицию) к природе, Платон сохраняет в себе ее неповторимую, не взвешиваемую ни на каких

весах и не сортируемую по родам и видам, “ради лечебной пользы”, одухотворенность и цельность.

Сколько известно, еще никто и никогда не задавал вопроса: а почему, собственно, Платон не написал свою книгу “О природе” или “Физику”? Ответ прост: он и не мог бы написать, так как она бы не состоялась! Ибо непонятно, куда здесь можно поместить *музыку сфер* и неизъяснимый глас *души Космоса*. Здесь нужен был особый подход. Нет, не способность анализировать (чего у Платона было с избытком), а именно *подход*, нужно было особое мирочувствование или мироотношение — *жажда классифицировать целое*. Нужна была “лавка аптекаря”, которой у Платона никогда не было. *Природа (Космос) Платона в главном мистична, если угодно — аристократична, и лишь во второстепенном — рационалистична.*

Именно отсюда, возможно, проистекают и социальные симпатии Платона. Видя, как герои костюмерных и меняльных лавок захватывают с помощью любых подлогов, любой лжи и клеветы власть в *полисе* (доказательство тому — гибель на его глазах учителя Сократа), извращают самую суть, сам дух полисной жизни, ее ценности, — Платон, безусловно, не мог с этим мириться. Ведь “государство” — это тоже космос, и этот космос рушился прямо на его глазах. Жизнь достойных граждан Афин отныне будет определяться не заветами Тезея и повелениями Афины, наконец, не знаниями лучших, а их — лавочников — интересами. Можно себе представить, настолько это было невыносимо для Платона! И Платон пишет свое “Государство”. Да, во главе полиса у Платона мудрецы, но как же иначе? Как может *организмом* государства (а *полис*, как и Космос в целом, как и человек — есть организм) достойно управлять ростовщик или аптекарь? Да, на страже государства — воины с их доблестью и бесстрашием. (Но как противны лавочнику эти доблести! Для него несносна сама мысль о них.) Потом землепашцы — хозяйственная опора и “ноги” полиса. И только потом — лавочники!

Говорят, Платон был мрачным человеком. Но как он, аристократ, мог оставаться весел, видя торжествующих Анистов? На его глазах рушился космический организм.

И что же мы видим в финале афинской трагедии? — Полный упадок не только философии, но и вообще всех искусств в широком смысле. С приходом лавочников и их “ценностей” к власти жизнь Афин замирает, а впоследствии (в том смысле, в каком мы привыкли говорить о “золотом веке” греческой культуры) и вовсе умирает. Умирает та жизнь, которая и сегодня — двадцать пять веков спустя — заставляет всякого, сколько-нибудь внимающего сущности сущего, уважительно склонить голову. А казалось бы, и всего-то разница: “Космос гармонично звучащий” и “космос беззвучный”! Словно оборвалась невидимая нить, на которой держался сказочный мир золотой античности.

Платон и Аристотель — это люди двух разных эпох: одной — уходящей, другой — приходящей. Они — как два маяка, стоящие по разные стороны пролива, разделяющего два разных материка. Один знаменует собой *закат эпохи органической цельности* с доминированием целого над частью, одухотворенности и органичности всего сущего в космическом смысле. Второй — *начало нарождающейся партикулярности*, “механистичности”, неодухотворенности. Аристотель, несмотря на множество черт, еще близких Платону, роднящих его с Платоном и всей предшествующей эпохой, — уже, несомненно, “новый человек” античности, сейчас бы сказали: человек “новых взглядов”. Аристотель — гениальный “позитивист” античности вообще и античной философии в частности, в том, пусть не буквальном, смысле, который может быть к нему применен. И именно поэтому Аристотель — ее завершитель.

Отец Павел Флоренский в “Столпе и утверждении истины” констатирует факт, что после Аристотеля античная философия, в сущности, обрывается. Причину обычно видят в тех политических изменениях, которые повлекло за собой возвышение и господство Македонии. Однако

спросим себя: разве Анаксагор под угрозой смерти и ostracism, пифагорейцы под угрозой разгрома, сам Платон под угрозой гибели и Сократ перед смертью имели меньше политических мотивов перестать философствовать? Думается, что нет.

Не политические, а сугубо внутрифилософские (сейчас бы сказали: интерналистские) причины прервали философскую жизнь Греции. Осмелимся предположить, что ее умертвили две вещи: философский “позитивизм” (в древнегреческом его проявлении), убивший лежавшую в основании философского удивления мистику—тайну, и те “новые люди”, которые пришли к господству и принесли с собой “новые” ценности — “аптекарьские весы” и “собственные интересы”. Господство позитивизма в философии являет ее приближающуюся смерть, а господство (нет, не *жизнь* и *существование*, а именно *господство*) в обществе Анитов и Мелетов означает приближающуюся смерть и его гражданской жизни.

В подтверждение сказанного заметим, что для Аристотеля в “Физике” сосредоточен основной его интерес. И уж не по иронии ли судьбы (или, быть может, наоборот — по глубокому пониманию сути дела) Андроник Родосский поставил его философию после физики — *τὰ μετὰ τὰ φύσικα*. Во всяком случае, исторически и логически это оправданно.

Конечно, если быть предельно честным, то не только у Аристотеля, но уже и у Платона мы обнаруживаем зачатки *изгнания тайны* через такое построение Космоса, который является одновременно “умным Космосом”, а этим допускается и его сущностное умственное (рациональное) постижение. Однако если Платон еще старался быть осторожным, называя свои конструкции “мифами”, то Аристотель от этой осторожности освобождается полностью, сделав все — от “элементов” до “перводвигателя” — рационально-аналитически разложимым. *Космос Аристотеля есть не что иное, как один универсальный овеществленный силлогизм*. “Безгласное слово” и “гармоническое звучание сфер” Платона разрушили бы этот силлогизм, введя “ложные посылки”.



Итак, с Платоном заканчивается эпоха такого *подания дара*, когда *дарующий* открывает себя человеку через *Космос органически живой и одухотворенный*. В этом отношении между Гесиодом и Платоном нет принципиальной разницы. Аристотель, напротив, оставляет одну *разумность*, устраняя органичность и одушевленность полностью и лишь изредка и вскользь упоминая о “живом Космосе”. Органическое видение мира на многие столетия (неоплатонический ренессанс в этом вопросе не оказал столь существенного влияния на средневековую философию, какое оказал аристотелизм) покидает философию, не говоря уже о “натурбогословии”. А если учесть, что аристотелевская доктрина после томизма становится на Западе господствующей (если не официальной) доктриной католицизма, давая при этом и соответствующее прочтение Платона, то нетрудно представить, насколько естественно и “органично” вписался Аристотель в западный стиль мышления вообще, а не только в средневековую схоластику. Между тем как платоновская традиция, претерпев изменения, укоренилась и жила в восточной церкви вплоть до Григория Паламы (XIV век), на Западе она имела скорее отклонение в лице Эриугены и Ансальма, не будучи мощным направлением западной внутрикультурной жизни вплоть до XVI в.н.э. Опуская историко-философские обертоны влияний, направлений и школ, отметим несколько существенных для нас *только* черт изменений воззрения на Космос.

Первое, что обнаруживается во всей эпохе от Аристотеля до Галилея — так это то, что она проходит под знаком освобождения Космоса от последней ее античной скрепы — *органической одухотворенности*.

Чтобы яснее представить это, зададим себе вопрос, который, впрочем, задавался уже не единожды: почему научный импульс, приданный античному знанию Аристотелем, после него фактически обрывается? Другими словами, почему в античности не возникла наука в том ее виде, в котором она оформилась только в Европе к XVII-XVIII векам?

Ведь для этого уже существовали все предпосылки: метод, “Начала” Эвклида (т.е. математический язык), свободные корпорации исследователей (школы Пифагора, элейцев, Платона, Аристотеля и др.). Говорят, что античность не знала эксперимента. Но мысленный эксперимент мы обнаруживаем уже во многих работах Аристотеля, например в “Физике” (IV, 7, 215d–216a). Высказывалось мнение о демонобоязни античного человека. Но Аристотель, как было сказано выше, устранил всякие качественные границы между человеком и “перводвигателем”. Между ними нет принципиальной тайны. Древняя Греция располагала в достаточной степени и экономическими ресурсами, и развитой техникой. (А с другой стороны — какие экономические ресурсы требовались Ньютону для объяснения законов движения планет Кеплера?)

Так что же препятствовало античному человеку создать всесильную науку Нового времени? Беря этот вопрос в его “космическом” преломлении, скажем так: прежде всего, этому препятствовало *органическое мирочувствование*, закрепленное в системе взглядов, привычках, традициях, способах жизни, которое, хотя и было подвергнуто критике физиологами и Аристотелем, сохраняло себя в способе жизни и повседневности (сейчас бы сказали — в “социальных рефлексах”). Это мирочувствование не давало развития безорганичному механистическому партикуляризму и индивидуализму в том его виде, который мы обнаруживаем в Европе в Новое время. Нужно было еще доказать, что природа (Космос) мертва, бездуховна и в этом смысле есть *ничто*.

Включенность человека в организм Космоса не то что не позволяла, а *запрещала* (не давала способа и возможности), пусть неявно, разъять этот организм на части и препарировать каждую из них в отдельности. Нужно было еще прийти титанам Возрождения, чтобы на мертвецах исследовать части живого организма.

Тот препарирующий *анализм*, который мы находим у Аристотеля, составил пусть и блестящее, но исключение

античности, которое только подтверждало общее правило. В этом признается и сам Аристотель, когда говорит в предварении к “Топике”, что вступает в такую область, которая не то что плохо разработана с его точки зрения (как, например, физика), а в которую до него “вообще не ступала нога человека”. И это абсолютно верно: в создании и разработке теории анализа — *аналитизма*, как пути (метода) мировосприятия, у него не было предшественников.

Для того, чтобы родилось Новое время, должна была умереть античность в ее платоно-пифагорейском виде. Должно было умереть органическое мироощущение, где Космос вместе с человеком — один единый и живой организм. Должны были появиться часы Кеплера, который говорил: “Задача разума состоит в том, чтобы рассматривать небо как механизм, не наподобие божественного животного (*instar divini animalis*), но наподобие часов (*instar horologii*)”<sup>10</sup>. Часы являют, в представлении Кеплера, “славу Мастера”. Мастер не только создает сами часы, но и придает им движение. Аристотель же, сам того не зная, создал платформу для такого “механизма” — образ Бога, как “вечного двигателя”. Наука Нового времени лишь устраняет эпитет “вечного”, оставляя “двигатель”. “Мастер” лишь однажды “завел часы”, которые в дальнейшем работают по предписанным “Мастером” законам. Редуцировав Бога к двигателю, Аристотель “офизичил” свой Космос даже там, где физика в общем оказывается лишней.

Пришедшее на смену античности христианство сохраняет аристотелевские взгляды о неодушевленности и неорганичности Космоса. Восприняв аристотелевское объяснение “Неба”, христианство, однако, сохраняет идеал соразмерности и целесообразности. Поэтому нарождающаяся наука Нового времени в лице ее первых еще даже не ученых, но скорее идеологов предпринимает усилия к устранению соразмерности.

Действительно, если существовал Космос как живой, одухотворенный, соразмерный организм и если первое, второе и четвертое отбросили за ненадобностью, то осталась

одна схема “соразмерности”, — но соразмерности чего? Раз нет жизни, нет одушевленности, нет организма, то нет и Космоса! Поэтому есть не Космос (строй, устройство), а Вселенная, то есть некое бесконечное, бесформенно “*все*” — *вместилище*. Небо, пишет Дж.Бруно в начале третьего Диалога, “следовательно, едино, безмерное пространство, лоно которого содержит все, эфирная область, в которой все пробегает и движется... Безмерная, бесконечная Вселенная составлена из этого пространства и тел, заключающихся в нем... все есть одно поле, общее небесное вместилище” (13, 128). В этом “вместилище”, понятно, нет и не может быть *соразмерности*. И хотя желание отбросить схематизм Аристотеля у Бруно часто опирается на симпатии к Платону, эти симпатии подчас получают кощунственное воплощение. Так в диалоге “О бесконечности, Вселенной и мирах” в 1588 году он говорит: “Это бесконечное и безмерное тело (Вселенная. — *А.П.*) есть живое существо, хотя оно не имеет определенной формы...” (13, 126). Уже в приведенной фразе мы видим странный симбиоз эпикуреизма, платонизма и александризма. Хотя Вселенная и одушевлена и есть “живое существо”, но она все-таки, во-первых, Вселенная—“вместилище”, а во-вторых, бесформенна, т.е. не является Космосом—строем. Она жива не в целом, как единое живое существо, а лишь, как говорит Бруно, “экстенсивно” — в живых мирах, которых бесчисленное множество. И Бог уже не творит человека, уподобляя его Космосу. Человек вообще больше не имеет “с точки зрения Вселенной” абсолютной ценности, потому что на вопрос Буркия, “обитаемы ли другие миры как этот?”, Фракасторий отвечает: “Если не больше и не лучше, то, во всяком случае, не меньше и не хуже. Ибо разумному и живому уму невозможно вообразить себе, чтобы все эти бесчисленные миры, которые столь же великолепны, как наш, или даже лучше его, были лишены обитателей, подобных нашим или даже лучших”<sup>11</sup>.

Заметим это важное новшество! Так откровенно не высказывались ни в античности, ни в средневековье, если

не считать свидетельств о Демокрите. Вместе с ростом научно—технической мощи человека происходит осознание им своей *заурядности*. Вселенная Бруно безразлична к человеку: если бы вдруг человек исчез с земли, — например в результате мора, — то жизнь во Вселенной в целом не пострадала бы и не оскудела, так как существует бесчисленное множество других миров. Такая Вселенная переставала быть *домом* для человека, где все ему соразмерно, превращаясь в гигантского размера склад, содержимое которого его раздавливает. Человек становился одиноким в такой Вселенной и потому — само—стоятельным.

Конечно, Бруно представлял “метафизическое” крыло нарождающейся науки Нового времени. Собственно “научная партия” — в лице астрономов, механиков и математиков по преимуществу — была свободна от одушевленности и организмичности Космоса Бруно, подтверждением чему могут служить приведенные выше слова из письма Кеплера. Да и сам Бруно все чаще и чаще сравнивает органические процессы с операциями, совершаемыми в *мастерской*. Природа—Вселенная из “училища Боговедения” (*св. Григорий Нисский*) превращается в “мастерскую”, а человек — в “мастера”.

Младший современник Бруно — Галилей тоже мыслит Вселенную со “многими мирами”. Но, как ученый нового типа, Галилей переводит вопрос о Вселенной из плоскости “метафизической” в плоскость физическую. Если Бруно видит на Луне поселения живых существ, то Галилей практически рассматривает ее неровности, “шероховатости”. Галилеевский “Диалог о двух главнейших системах мира” и диалог Бруно “О бесконечности, Вселенной и мирах” — две совершенно разные работы. В первой об одушевленности или организмичности речь уже совсем не идет. Все объясняется исходя из собственного устройства и собственных сил Вселенной. И хотя Галилей еще пользуется аристотелевским “естественным местом” для объяснения причины движения во Вселенной, ньютоновская теория тяготения уже на под-

ходе. А для Ньютона Вселенная существует сама по своим собственным законам, данным ей Творцом при создании.

Итак, XVII век фактически кончает с аристотелизмом в физике и космологии, а значит, расстается и с его телеологией, просуществовавшей без малого двадцать столетий.

XVIII и XIX века были развитием, утверждением и продолжением тех основ понимания Вселенной, которые метафизически были зафиксированы Бруно, а физически — Галилеем. В этом только отношении можно считать, что эволюция науки шла экстенсивно. Увеличивается не только область познаваемого (объем знаний), — У.Гершель, например, открывает туманности и другие внегалактические образования, — но и совершенствуется инструментарий науки.

При всем этом со времен Галилея остается неизменным постулат: законы физики, а значит, и фундаментальные свойства природы инвариантны относительно выбора системы отсчета и тем более относительно наблюдателя. Таковую независимость свойств мира от человека, по мнению автора “антропного принципа” — Картера, постулировал “принцип Коперника”. Этот физический принцип метафизически содержится у Бруно, когда он утверждает, что человек и Земля не находятся в исключительном положении. Мир, понятый теперь как Вселенная—вместилище, — лишен “центра”. Поэтому “космический принцип” Платона — “человек во всем подобен живому космическому организму” — в новых условиях вообще не имеет смысла. Новая наука XVII—XIX веков, всецело отдавшись исследованию макромира, была поглощена тем, что о. Павел Флоренский очень метко называет “кожей вещей”. Вот эту “поверхность” природы она исследует вдоль и поперек и совершенно справедливо констатирует: на ней нет ничего такого, что бы нуждалось в участии иных — неизвестных науке данного исторического отрезка времени — сил. Методологическая стратегия Бруно (“Существует бесконечное множество развивающихся локальных областей (миров), но является бессмысленным вопросом о том, что такое развитие бесконечной Вселенной”<sup>12</sup>)

просуществовала вплоть до начала двадцатого столетия. И лишь в его первой четверти был впервые, в рамках самой науки, *научно* поставлен вопрос о развитии (эволюции) Вселенной *как целого*. Эта странная aberrация для науки Нового времени первоначально вызвала шок, значение которого едва ли может быть достаточно осознано даже сегодня. Дело в том, что речь идет не просто о терминологической нестрогости или непроясненности, а о чем-то более серьезном. Действительно, начиная с моделей А.А.Фридмана в тело физической по своей сущности космологии прочно входит не только биологическая терминология (“эволюция”, “рождение”, “смерть” и т.д.), но и биологическая методология: всякая модель, сколько-нибудь претендующая на реалистичность, *должна* (быть) описывать эволюционирующую Вселенную. Это значит, что постулат Бруно — повержен.

Конечно, и то, и другое включается в тело космологии не по чьему-либо хотению или симпатиям, а входит интерналистски: это является *выводом* (решением) уравнений Эйнштейна.

С другой стороны, в корпусе самой науки стало выделяться направление, которое обнаруживало склонность опираться в получении точного знания не на опыт, а исключительно на рационально полученные выводы. И это, заметим, в самой физике.

Даже Аристотель здесь был ближе к Новому времени, чем Эддингтон, когда писал в трактате “О небе”, что конечная цель творческой науки — произведение, а физической — то, что в каждом конкретном случае непреложно является через ощущение.

Другими словами, возрождается платонизм в познании даже физических свойств Вселенной. И для этого появляются веские основания: для познания сущности процессов в мире и самой Вселенной недостаточно знания одной только “кожи вещей”. А сущность как причину невозможно постигнуть только чувственным опытом. Это осознают сегодня все больше и больше сами ведущие космологи. Так

А.Д.Линде замечает: “На примере проблемы происхождения барионной асимметрии Вселенной было ясно продемонстрировано, что вопросы, которые многим казались бессмысленными или в лучшем случае метафизическими (почему Вселенная устроена так, а не иначе?), могут иметь реальный физический ответ”<sup>13</sup>.

Эти две странные особенности — биологическая терминология и методология и принципиальная ограниченность опыта для познания сущностных сторон Вселенной — суть два откровения для науки Нового времени в ее теориях о Вселенной. Первое явно предполагает, что Вселенную более нельзя рассматривать “наподобие часов”. Второе, неявно вытекающее из первого: открытие изменяющейся глобальной физической системы — Вселенной — в целом было совершено не опытным путем, а исключительно с помощью разума. И здесь зададим банальный вопрос: с помощью чьего разума? — Человеческого! Но отсюда с необходимостью вытекает, что принципы, по которым устроена Вселенная, и принципы, по которым устроен познающий ее человек, должны быть *соразмерны*, иначе это постижение необъяснимо.

Само собой, возникает и следующий вопрос: если они соразмерны, то кто же служит мерой противоположного? Платон отвечал однозначно: *Космос!* А как отвечала Нововременная наука? — *Никто!* Ибо так устроена природа, вечно существующая. А как на это отвечает современная наука? Этот вопрос перед ней встал в том числе и тогда, когда было обнаружено совпадение Больших Чисел. Современная наука в лице Картера ответила: *человек!* Ответ был выражен в форме антропного принципа: “Вселенная (и, следовательно, фундаментальные постоянные, от которых она зависит) *должна быть такой*, чтобы в ней на некотором этапе эволюции допускалось существование наблюдателей”<sup>14</sup>.

Этим принципом, по существу, завершается построение телеологической доктрины Нового времени. Если в общественных дисциплинах человек и его существование дав-



но стали “абсолютным” высшим благом, которое кладется в основу всех кодексов, хартий, деклараций и законов, то наука о природе хранила молчание до второй половины XX века. Не только общество и окружающая его локальная природа, но и вся Вселенная как целое “должна быть такой”, чтобы существовал *наблюдатель*. Гуманизм (или, если угодно, антропоцентризм) находит в этом принципе свое высшее воплощение.

Но, явив себя *целиком*, гуманизм тем самым явил и свою завершенность и конечность. Ибо всему дано дарующим *можением* свое время. Имеет его и гуманизм. Человек, дававший и соразмерявший сущее со своей сущностью, сам завершается. И в “Можении” мы попытались осмыслить это.

*Мы являемся свидетелями начала подачи иного дара.* Иного — для гуманизма. Сущее, словно *Космос* Платона, не узнает того, кто создан по его подобию. *Подлинное возвращается к самому себе.* И пока еще не совсем ясные черты этого мы находим в той же космологии — науке о Вселенной как целом. *Инфляционная парадигма* подтверждает это.

Оказывается, Вселенная есть не просто взорвавшийся “газодинамический котел”, остывающие куски которого мы наблюдаем еженощно на небесном своде, а нечто совершенно удивительное.

Инфляционная теория происхождения Вселенной в своих основных чертах считается уже построенной и сформировавшейся. Поэтому, не вдаваясь в концептуальные подробности данной теории, обратим внимание прежде всего на то новое, что она предлагает: *обязательное двухстадиальное описание эволюции Вселенной* в инфляционных сценариях. Классическое фридмановское “расширение” разбивается в них на два периода (стадии): 1) стадию раздувания и 2) стадию собственно расширения. Замечательной особенностью первой стадии являются следующие ее свойства: возникший из вакуумной пены *домен* (пузырь), имея первоначальный размер примерно  $10^{-20}$  см, раздувается за время  $10^{-35}$  сек. до размеров  $10^{10^7}$  -  $10^{10^{14}}$  см. Достиг-

нужно за столь короткое время таких колоссальных размеров, *домен* в дальнейшем изменяется пренебрежимо мало в сравнении с величиной изменения на первой инфляционной стадии. За  $10^{10}$  лет после окончания инфляции Вселенная расширится “всего лишь” в  $10^{30}$  раз.

*Инфляционный сценарий возникновения и эволюции Вселенной (домена) подобен (структурно соразмерен) возникновению и эволюции отдельного человека*, — как, впрочем, и происхождению отдельных особей большинства видов животных. Первая стадия — от физического возникновения до физического появления на свет. Вторая стадия — от физического появления на свет до физической смерти человека. Так вот, оказывается, что в случае с человеком мы обнаруживаем ту же закономерность, что и в случае со Вселенной (*доменом*). Первая стадия жизни человека с полным основанием тоже может быть названа инфляционной (раздувающейся), так как человек от размера хромосомы  $10^{-9}$  см за сравнительно короткий промежуток времени 8,5 календарных месяцев (280 дней), что составляет примерно  $1/120$  всей продолжительности его жизни<sup>15</sup> после появления на свет, буквально *раздувается* — иначе это и нельзя назвать — в  $10^9$  раз до размера 50 см ( $5 \cdot 10^{-1}$  см). Тогда как за всю оставшуюся жизнь —  $119/120$  — человек увеличивается всего лишь в 3–4 раза. Обнаружив такую структурную соразмерность и последовательность стадий эволюции Человека и Вселенной, невольно задумываешься над мыслью древних о подобии макро- и микрокосмоса. Если всерьез обсуждается вопрос о совпадении “Больших Чисел”, то почему, после сказанного, не обсудить вопрос о “совпадении генетическом” человека и Вселенной, — если, конечно, инфляционная теория верна?

Другими словами, *обнаруживается “генетическое подобие” человека (вообще живого) и Вселенной*, которое может выступать в роли своеобразного принципа в отборе реалистических физико-космологических теорий, т.е. эволюция и самой науки обретает иной поворот — в сторону признания Космоса (Вселенной) абсолютной ценностью.

Если наше допущение верно, то становится очевидным условность не только “Принципа Коперника”, но и условность “антропного принципа”. *Становится условной вообще вся доктрина гуманизма и неорганицизма мира.* То, что сегодня обнаруживается в космологии, экологии и биосферных науках (организмом считается не только организм отдельных особей животного мира, но и вся биосфера в целом), — пагубность антропоцентризма и техноцентризма цивилизации, — свидетельствует об иной *подаче дара*. Уже сегодня мы все находимся во власти этой подачи. *Дар* возвращает нас к подлинному, приоткрывая неподлинное и выводя его из сокрытия очевидностью. Антропоцентризм сегодня уже не столь “очевиден”, как сто или двести лет назад. Точно так же и Вселенная все менее продолжает оставаться в наших представлениях о ней *вместилищем* тел и все более обретает черты Космоса — цельного, соразмерного организма: *домена*. И человек не есть “наблюдатель”, для которого она “должна быть такой”, какая она есть, *он — естественный орган Космоса*, в большинстве своем чувственно, а не только рационально воспринимающий *цельную жизнь всего организма*. Может быть, мы и не слышим сегодня музыку его (Космоса) сфер, но совершенно точно — мы его слышим. Мы сегодня опять стоим на пороге понимания τὸν κόσμον ζῶον<sup>16</sup>.

Так как же узнать нам, что посылается *в даре*, а что *бездарно*, т.е. *не от дара*? Ведь спросят: а разве не все *от дара*? Эта странная коллизия должна же иметь разрешение: человек, которому дарована жизнь, сотворил в конце концов смерть — искусственное бытие. *Это и есть предельный вопрос в наших границах понимания сущности дара: даровано ли бытие неподлинного?* И мы должны признать, что да, даровано. Полнота *можения* в *даре* отпускает человека к неподлинному, чтоб очертить или обустроить подлинное. Очерченное подлинное и неподлинное — то же, что “лѣпота” и “нелепость”, κόσμος и ἄκοσμος. *Могущество* воздаривает подлинное, прикрытое покрывалом неподлинного. Но бе-

зумным дерзанием было бы судить о *даре* со стороны *могущества* и его намерений одаривать. Гораздо важнее охватить *дар* со стороны *поданного* (что в меру своих сил мы уже попытались сделать) и со стороны *одариваемого*, т.е. понять природу того, как *дар* открывается одариваемому; или, что то же самое, как одариваемый *внимает* дару. Вопрос, таким образом, обретает ясную и четкую форму: *что есть понимающее внимание?*

---

<sup>1</sup> Что это именно так, мы несколько подробнее обосновываем в работе: Павленко А.Н. Эпистемологический поворот. М., 1997.

<sup>2</sup> Платон. “Тимей”, 30b.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Термином “калокагатия” Платон обозначает физическое и духовно–нравственное совершенство человека, уподобляя его Космосу. — *Ред.*

<sup>5</sup> Платон. “Тимей”, 88c–d.

<sup>6</sup> Там же. 89a.

<sup>7</sup> См.: Аристотель. О небе. II, 9.

<sup>8</sup> Имеется в виду фраза Лапласа: “Дайте мне начальные координаты и скорости тел, и я, зная законы природы, мог бы предсказать любое прошлое и любое будущее ее (природы) состояние”. — *Ред.*

<sup>9</sup> Три эти афинянина были инициаторами судебного процесса над Сократом и его несправедливого обвинения. — *Ред.*

<sup>10</sup> Цит. по: Apel K.O. Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte) // Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn, 1955. Bd. 1. S. 145.

<sup>11</sup> Буркий и Фракасторий — персонажи диалога Джордано Бруно “О бесконечности, Вселенной и мирах” (М., 1936. С. 160).

<sup>12</sup> “Поскольку Вселенная бесконечна и неподвижна, не нужно искать ее двигатель” (Бруно Дж. Указ. соч. С. 78).

<sup>13</sup> Линде А.Д. Физика элементарных частиц и инфляционная космология. М., 1990. С. 166.

<sup>14</sup> Наблюдатель здесь выступает в роли *causa finalis* Аристотеля, т.е. является причиной и целью сущего. Автор и сторонники принципа, введя неопределенный термин “наблюдатель”, молчаливо предполагают, что им известен как минимум один такой деятель — человек.

<sup>15</sup> За среднюю продолжительность жизни нами взят период в 80 лет. — А.П.

<sup>16</sup> Живого Космоса (древнегреч.). — *Ред.*

## Размышление девятое — ВНИМАНИЕ

В предыдущем размышлении был поставлен вопрос о том, как *дар* открывается одариваемому. Однако здесь есть и вторая сторона: как дар *обнаруживается* одариваемым? Что в этом обнаружении открывается человеку и что остается потаенным? И вообще: посылается ли в *даре* этом облегчение, имеющее гедонистическую природу, или же посланное есть нелегкое *бремя*, которому подвластен одаренный и которое своей тяжестью прочно удерживает его в границах подлинного, не давая уклониться к мнимому? Вернуться туда, откуда *дар* вывел человека? Но сказать “вывел” значит не сказать всей правды, утаив ее другую сторону: ведь *дар* обнаруживается одариваемым как *удар*. Едва ли здесь имеет место простое совпадение корня. Ведь сама приставка указывает на “присущность”, “принадлежность”, вообще — “вживленность” одаренного в то, чем он одарен. Одаренный находится во власти *дара*, он “у дара”. Здесь приставка “у” недвусмысленно указывает на попадание одаренного в сферу могущества *дара*. Быть “у” силы ниспосланного “дара”, испытать его отлагающее себя могущество — то же, что испытать щедротствующее человеческое “у-сыновление”. Человек, которому вменено “у-дарение”, в сущности, тот же, кому вменено “у-сыновление”. Слово же “одаренный” не указывает на то, *кто* одарил, и на то, *как* он это сделал. Можно сказать, что одаривается человек в *даре*, — но как одаривается? Совместимость, единство дарящего и “одаренного” в “усыновлении” тут же пропадает, если сказать “осыновленный”. Приставка-предлог “о” вносит отстраненность того, кто стал сыном, — тому, кто его сделал таковым. Между тем как “усыновленный” — то же, что и “ударенный”.

Нахождение “у дара” обнаруживается одаренным как переживание *дара*. “У-дарение” одариваемого производит с ним такую перемену его природы, которая не может не коснуться самой его сущности. Посланный *дар* именно своею

властью и силою “бытия-у-дара” выводит человека, его душу и все его естество из привычного для него состояния. *Дар*, буквально, *выбивает* собой человека из общего течения бывающего сущего. Он словно *сбивает* душу человека с привычного ей “места”. Существо (душа) человека буквально вы-ступает из себя. Платон очень точно описывает это в “Федре” словом  $\mu\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ , которое переводчики передают то как “неистовство”, то как “исступление”. Конечно, современному читателю Платона трудно освободиться от той цивилизованно-поверхностной смысловой нагруженности слова “мания”, которую оно приобрело благодаря психиатрии. И, как мы далее увидим в размышлении “Исток”, именно “неистовство” менее всего передает подлинность смысла греческого  $\mu\acute{\alpha}\nu\iota\alpha$ , ибо одаренный как раз “истовствует”: *дар* открывает ему “истое” как первоначальное, как *истину* о подлинном.

“Исступление” содержательно (по смыслу) и контекстуально ближе к платоновскому пониманию, когда он говорит в “Федре” (244 а–в) устами Сократа: “Если бы исступление было попросту злом, то это было бы сказано правильно. Между тем величайшие для нас блага возникают от исступления, правда, когда оно уделяется нам как *божий дар*” (курсив мой. — А.П.). И далее: “Прорицатели в Дельфах и жрицы в Додоне в состоянии исступления сделали много хорошего для Эллады — и отдельным лицам, и всему народу, а будучи в здравом рассудке, — мало или вовсе ничего”.

Здравый рассудок, или, как сейчас говорят, “рассудительность”, — как раз и есть то, что необходимо для со-бытия с бывающим и текучим. Ведь тот, кто во власти у *дара*, “стоит вне человеческой суеты и обращен к божественному; большинство, конечно, станет увещевать его, как помешанного, — ведь его исступленность незаметна большинству”, — говорит Платон.

Выброшенная, выбитая, ис-ступившая из прежнего “места” душа человека стремится вернуться в него, она влечется туда потоком пребывающего сущего. Но вернуться

невозможно: душа уже пережила встречу с *даром* в своем *исступлении*, и потому никогда не возвращается в прежнее “место” — прежней. Она несет в себе бремя пережитого, она *обременена* им. Отсюда и *маевтика* — “повивальное искусство” Сократа.

Но переживание душой исступления имеет и другой результат, — ей побочный, а для нас основной, — то, *как* душа умом своим *понимает* эту утрату места. Сбитая, свергнутая из своего душевного уюта, душа наполняется переживанием *ум*, который при этом испытывает *удивление* (τὸ θαῦμα). “Тавма” есть одновременно “исступление” ума — его “изумление”, т.е. то самое оставление умом своего обычного “места”, в котором он пребывал, томясь, словно бы в уютном *млении* — “разум-млении”. Удивлениеизумление есть всегда разрушение привычного строя ума, его космоса — умо-на-строения, в котором *ум* совершает свои круговые движения. Ведь всякое движение ума обращено к сущности, пусть и не всегда им достигаемой и обретаемой. Но сущность открывается уму в уме как *понятие* о вещи, о сущностном в вещи. Открытие сущности обнаруживается в определении. Всякое же *правильное* определение есть тавтология, т.е. обнаружение “того же самого”. А тавтология есть не что иное как движение по кругу — *круговое движение ума*. Однако не только *определение*, — вообще всякое *размышление* имеет круговую природу. Вопрос только в том, является ли это движение ума гармоничным. Является ли оно со-звуком (*симфонией*) ума человеческого и ума божественного? Не издает ли оно фальшивых звуков — *какофонии*? “Все люди — смертны; Сократ — человек; следовательно, Сократ — смертен”. Произведя это умо-заключение, вышли ли мы за границы (пределы) круга? Очевидно, что нет. Мы остались в его границах. Наш ум совершил один оборот от утверждения “Все люди — смертны” к нему же самому. То, что мы узнали о Сократе, не вывело наше мышление за пределы того, что содержится в большей посылке. Стало быть, вращения ума могут издавать ложные звуки прежде всего от

непроясненности первых посылок, — непроясненности их ложности или истинности. Но что значит — непроясненности? Кто и как их *проясняет*? Ведь когда мы говорим “Сократ — человек”, то задумываемся ли мы над тем, какой смысл мы “вкладываем” или “обнаруживаем” в этом имени — человек? Для Аристотеля в соответствии с его философской натурой было естественно увидеть Сократа человеком смертным: “Сократ — смертен”. И для нашего “нововременного” уха в этом нет ничего странного и необычного. Мы даже как бы подхватываем “мысль Аристотеля”: “да, да, конечно, мы все смертны”. Наша позиция (или, если угодно, наше умо-на-строение) и умо-на-строение Аристотеля в этом вопросе сущностно совпадают. И некто вправе спросить: а что же странного и необычного вы здесь нашли? Ведь истинные суждения общезначимы и интерсубъективны, а значит, не зависят от времени их высказывания. Но вот в этой-то *самоочевидности* притаилась ее двойственность, поэтому как отнюдь не всегда она свидетельствует подлинное. И внимательный взгляд это сразу улавливает. У Платона в “Федоне” Сократ, приговоренный к смерти, с жалостью смотрит на плачущего Критона, и вот что говорят они между собой:

“- Да, Сократ, — сказал Критон, — мы постараемся исполнить все, как ты велишь. А как нам тебя похоронить?”

- Как угодно, — отвечал Сократ, — если, конечно, сумеете меня схватить и я не убегу от вас.

Он тихо засмеялся и, обернувшись к нам, продолжал:

- Никак мне, друзья, не убедить Критона, что я — тот Сократ, который сейчас беседует с вами и пока еще распоряжается каждым своим словом. Он воображает, будто я — это тот, кого от вскорости увидит мертвым, и вот спрашивает, как меня хоронить! А весь этот длинный разговор о том, что, выпив яду, я уже с вами не останусь, но отоюду в счастливые края блаженных, кажется ему пустыми словами...” (“Федон”, 115—с—d).

Так над кем же “тихо засмеялся” Сократ? Только ли над наивным Критоном? Думается, нет. Он “тихо засме-



ялся” и над Аристотелем, и над всеми теми, кто утверждает, что “форма” или что-либо ей подобное (*душа* человека, по Аристотелю, и есть его *форма*) существует только в единичных вещах. Вот, например, “форма” этого Сократа вот в “этом Сократе” и от вещи никак не отделима. Что “душа” Сократа есть “сам Сократ”, а после “смерти” его физического тела она его покидает, — было для умо-настроения Аристотеля так же непостижимо, как независимое существование идей от вещей.

Сократ, а вместе с ним и Платон, наверное, “посмеялись бы” и над примером Аристотеля, давно уже ставшего школьным: “Все люди — смертны”. Для Аристотеля человек — смертен, для Платона человек (коли “Сократ — человек”) — бессмертен.

В этом примере с Сократом ясно и четко обнаруживается способность ума совершать круговые движения, издавая при этом какофоническое звучание (а попросту говоря — ложь) только оттого, что сам этот ум с его круговым движением слишком привык к “этому месту”, где “Сократ — человек и, следовательно, Сократ смертен”. Чтобы выйти из “этого” состояния разум-мления, необходимо было как раз то, что Платон назвал “манией” — исступлением души и ума; исступлением из *этого места*, где все черпается из текучего мира единичных вещей, а в уме проявляется ложным, несозвучным круговращением. На это круговое движение Платон недвусмысленно указывает в “Федре” (247 а) и особенно в “Тимее” (47 б–с): “Как бы то ни было, нам следует считать, что причина, по которой бог изобрел и даровал нам зрение, именно эта: чтобы мы, наблюдая круговращения ума в небе, извлекли пользу для круговращения нашего мышления, которое сродни тем, небесным (круговоротам), хотя в отличие от их невозмутимости оно подвержено возмущению”. И вот Музы, по Платону, даруют человеку, “каждому разумному своему почитателю”, — *гармонию* (“пути которой сродны круговращениям души”), как “средство против разлада в круговращении души, долженствующее привести ее

к строю и согласованности с самой собой”. Как же понимать все сказанное у Платона и сказанное нами об “исхождении” души и ума из своих “мест”? Ведь и иступление души и из-умление ума, испытавших соприкосновение “бытия-у-дара”, кажется, противоположны по своим конечным следствиям искомой гармонии души. Есть ли здесь противоречие?

Слабый луч света, указующий путь к выходу, обнаруживается в том, что и иступленное изумление, и гармония-согласованность имеют одну и ту же божественную природу. В первом случае к иступлению творческому приводит особое возбуждение, которое возводится Платоном к Музам (“Федр”, 265-b). Да и Сократ в “Федоне” говорит на смертном одре: “сновидение внушает мне продолжать мое дело — творить на поприще Муз, ибо высочайшее из искусств — это философия, а ею-то я и занимался” (“Федон”, 61-а). Во втором случае (еще прозрачнее) — гармоническая согласованность ума — *мусического* происхождения. Стало быть, и изумление, и стройное мышление, “улавливающее бытие”, — одной и той же природы. Платон намеренно проводит эту мысль: “божий дар” выводит, “иступляет” человека из привычного ему, но неподлинного по себе самому бывающего мира, равно как и *из-умляет* его “ум”, пребывающий в “разладе круговращения души”, чтобы потом вернуть и ум и душу не в прежнее их место, а в некое новое обиталище — “согласованную гармонию” души и разума (равномерное круговое движение ума).

Итак, ум, сбивший со своего места, изумленно вопрошает о причине нестроения. Он ищет эту причину, чтобы вернуться к прежнему движению, в котором он еще не видит разлада. Но, чтобы обнаружить ее, ему недостаточно одного только *познания*. Ведь по-знание есть такое знание, которое *безразлично к знаемому*. Оно, как сейчас бы сказали, “никогда не субъективно”. В том, что познается, нет ничего от того, кто познает, — и наоборот. Э.Гуссерль в “Философии как строгой науке” очень точно определил эту основную чер-

ту познания (как у естественной науки, так и у научно-философской теории познания), которую он связывает с феноменологией: если первая (естественная наука) объективна в силу того, что исследует телесные предметы, данные в пространстве и времени, т.е. направлена на познание *существования*, то вторая научна в силу предварительно постулированной коррелятивности “сознания” и “бытия”, а затем и построенной на этой базе способности “строго научной философии” открывать видовую и родовую *сущность* этого бытия в понятиях. Эта самая сущность, по мнению Гуссерля, приводит при ее *созерцании* к искомому результату. “Для каждого человека, свободного от предрассудков, самоочевидно, что “сущности”, постигнутые в сущностном созерцании, могут, по меньшей мере в общих чертах, быть фиксированы в устойчивых понятиях и этим открывают возможность для устойчивых и в своем роде объективно — и абсолютно значимых утверждений”<sup>1</sup>.

Получается, что подлинное *познание*, в строгом смысле, может быть только *научным*, и наоборот: все, что несет на себе отпечаток познающего — не научное познание. А философия, — спросят нас, — разве она не познает? Разве душа того же Платона не созерцает своим умом вечные *эйдосы*, в которых нет ничего от познающего? — Да, скажем мы, — созерцает, но делает это только ей одной — платоновской душе — ведомым способом: ведь недаром уже ученик Платона Аристотель ничего “платоновского” не созерцал. Ведь *философия* для Платона — это *род искусства*, а не наука. Аристотель мог бы вслед за Гуссерлем озаглавить книгу “Философия как строгая наука”, Платон же — никогда. Все открытые Аристотелем фигуры логики есть, в сущности, простейшие случаи “исчисления высказываний”. И ранний Витгенштейн, и ранний Гуссерль, и даже Аристотель, — все были не прочь свести философию к *строгой науке*, предварительно выбросив из нее “изступление” и “из-умление” и многие другие понятия как “не исчислимые” или, в конце концов, как не дающие

*истинного, доказуемого и достоверного* знания. Все то лучшее, что оставил по себе Платон, изложено им в “мифах”, не исключая даже учения об идеях. Так какова ценность мифа? Неужели же это есть *только* недостаток его философии, или, тем паче, — его “философская неразвитость” в сравнении с какими-нибудь современными “научными философами”?

Внутренний голос подсказывает: конечно, нет. “Мифы” и свернутые, идеальные образы этих мифов — *эйдосы*, несли с собой и в себе то, что давало бытию *цельность*. Именно цельность мифа позволяла подступить к подлинному и истинному. И тот смысл *герменевтического понимания*, который предложил Дильтей, как раз и отличает *понимание* от *научного познания (объяснения)*, поскольку *понимание* определено целым: “Мы опираемся в понимании на взаимосвязь целого, которое нам дано как живое, чтобы благодаря ему основательнее усвоить единичное. Как раз потому, что мы живем в сознании взаимосвязью целого, оно позволяет нам понимать каждое предложение, каждый отдельный жест, каждое отдельное действие”<sup>2</sup>. Целое дается сразу и целиком. Поэтому, обращаясь к познанию части или элемента целого, познающий соотносит этот элемент с уже ведаемым целым. Поле целого — эпохи, среды, бытия — заранее предполагает ведение его — *предпонимание*. Понимание предмета есть включение его в поле предпонимания.

Но Дильтей, по существу разделив бытие на природное и духовное, произвел разделение и наук о них на “науки о духе” и “науки о природе”, отнеся *понимание* к “наукам о духе”. Сущее, таким образом, оказалось либо природным, но бездуховным, либо духовным, но тогда без-(не)-природным. В основании этой демаркации даже “научному” уху человека XX столетия слышится что-то фальшивое. Ведь, проведя разделение сущего, мы фактически оказываемся в ситуации “ложного выбора”: или *понимание* — или *объяснение*. Но можно ли понимать природу? Это, по Дильтею, немислимо! А можно ли объяснять дух? — Тоже немислимо.

*Понимание, таким образом, осталось без природы (или, наоборот, природа осталась без понимания), а дух — без объяснения (или объяснение — без духа). Благодаря этому шагу немецкой философии понимание было дискредитировано в том смысле, что оно стало пониматься ограниченно, — ограничив саму сферу понимаемого. Иначе, понимаемое сузилось только до духовного.*

Но, даже обратясь к *пониманию* как таковому во всем его широком диапазоне (от аристотелевского трактата “Об истолковании” до “герменевтики” Гадамера, от искусства толкования догматов и текстов до искусства *вживания в эпоху* историософии), мы обнаруживаем нечто отличное от познания—объяснения, а именно то, что передается особенностями русского слова “по-*н*имание”. Приставка “по”, образованная от предлога, присоединенная к слову “н-имание” (или, что то же, — “н-ятие”), привносит с собой двойную смысловую нагрузку. Смысл первый охватывает нахождение того, кто “н-имеет” по-верх “имаемого”. Отсюда “по-н-имающий” всегда в конечном счете — “над-имающий”, так же как “по-смотревший” — всегда “над-смотрящий”. Нетрудно увидеть передаваемый в русском слове оттенок того смысла, который делит мир на *sub-jectum* и *ob-jectum*, тоже “над-поверх-лежащий” миру.

Другой смысл русского “по-н-имания” — указание на событие, имеющее место “по”, “по-сле”, “по-прошестввию” *имания*. И в том, и в другом случае “имание” или “ятие” “имающе-понимающим” остаются вне актов “по-н-имания”. Понимание — это все-таки всегда “над-(или)-последование”. “Понимающий” понимает уже то или только то, что наличествует в поле понимаемого. Но где же в термине “понимание” зафиксирован момент “непосредственной связи с понимаемым”, т.е. движения сквозь (вместе) проживаемое — *переживание*? Совместная жизнь с понимаемым, их нераздельность? — Его попросту нет. Есть только указание на то, что нечто “изъ-имается”, нечто “по-н-ято” или “изъ-ято” понимающим из переживания.

Но то, что пережито в переживании, должно быть не просто “по-нято”, как что-то внешнее по-нимающему, — ведь после переживания *душа* не возвращается в прежнее место *прежней*. Она уже качественно другая — душа пережившая, *обремененная пережитым*. И, следовательно, *ум* также несет на себе отпечаток той же обремененности. *Время* давит на оболочку ума, придавая ей форму и очертания пережитого. И едва ли мы имеем простую метафорическую форму изложения. Ведь, вспомнив полюбившийся нам пример с Сократом, мы увидим, что только глубокое *переживание* кончины учителя, его несправедливое осуждение, — подвигли Платона увидеть в событии не “смерть Сократа”, а лишь кончину его брэнного существования в его брэнном теле и, по справедливому замечанию В.Соловьева, побудили искать мира справедливого и вечного. И Платон нашел его. Утверждение “Сократ — смертен” было бы вопиющим противоречием всему содержанию “Федона”. Учение Платона *о душе* (и, прежде всего, душе космической), его учение *об идеях* есть как раз та “форма” оболочки его *ума*, которую ему придала его глубоко пережившая *душа*. Когда умирал Сократ, Платон был *болен* этим. *Ум*, прошедший через горнило душевного переживания, словно череп новорожденного принимает форму этого “переживания”. Форму, которая отпечатывается в *уме* навсегда, — или, в исключительных случаях, до нового *дара*. (Впрочем, и в этом случае — *ум* рождается заново.) И надо ли здесь продолжать примеры? *Ум*, свою оболочку принявший форму пережитого *душой*, теперь не просто отстраненно “по-нимающий” пережитое, но — *внявший* ему. Для такого ума “вос-при-ятие пережитого” не есть просто некоторое объективное “отношение к пережитому”, — ведь он не сторонен переживанию, он в нем. *Ум* вместе со всем естеством *души* присутствовал в *переживании-исхождении*. Он, как и душа, “пере-жит”, “из-умлен”, он стал иным, нежели был раньше. У него, по меткому наблюдению Л.Шестова, появился еще один *глаз*. И этому “третьему глазу” “видно” то, что для остальных скрыто. Ведь

для них “все как обычно” и, позволим себе неологизм, — “двуочевидно”. Именно *переживание* открывает человеку “третий глаз”, по существу им и являясь.

*Ум* такой есть *ум внимающий*, а проводимая им при этом работа есть *внимание*. *Ум внимающий*, не познав и даже не *зная*, но — *вняв сущности сущего*, *отныне подвластен внятому им дару*, — настолько подвластен, что с легкостью принимает чашу земной кончины.

*Ум внявший* даровавшему ему *изумление* совершает “правильные круговращения мысли”, не приводящие к “дисгармонии” созвучия понятий, суждений и умозаключений. *Понятие*, как и *понимание*, при этом потому и остается ограниченным, что не может передать всей глубины пережитого, ибо соприкосновение с *даром* (исступленным изумлением, как резонно замечает Платон, — если только “дар от Бога”) и есть то самодостаточно ценное, что присутствует между дарящим и одаренным само по себе ради себя самого.

В результате *пережитого дара* ум обретает собственный, иной прежнему, строй — *космос*. И ретрансляция дарованного переживания не есть сверхзадача, которая затем возникает перед умом. В переживании *дара* ум получает дарованное *сразу и целиком*. Система вращающихся сфер — “круговых движений ума”, уже на-строена к созвучию. *Ум организован, упорядочен даром, приведен им в подобающее дару устроение*. Взаимосогласованы *даром* внутренние смыслы. Это согласие как бы подталкивает, направляет, “настраивает” ум в сторону обнаружения необходимых теперь ему понятий. *Уму* ничего не остается, как просто об-наруживать уже наличествующие в нем *зародыши имен*, лишь наполняя их своим *вниманием* пережитому.

Изумление выводит ум из оцепенения очевидностью, разбивая и разрывая эти цепи, давая ему способность непосредственно *внимать* подлинно сущему. Этим самым *внимание* преодолевает ограниченное *понимание*, сводящееся к пониманию духовной сферы только. Внимающий духовному и внимающий природному — не внимают разному. *Вни-*

*мание* основательнее *понимания* именно там, где оно сопряжено с непосредственным *переживанием* единого цельного строя сущего. Это цельное единство, сотканное из духовно—природного, не может без ущерба для него быть разложено на (отдельно) “духовное” и (отдельно) “природное”. Наука в начале нашего века с удивлением обнаружила, что вполне справедлива аналогия между устройством (строем) наибольшего — нашей планетной системой, и наименьшего — атома. Затем *вдруг* обнаружила, что основные характеристики устройства мира предполагают существование наблюдателя (человека). Еще чуть позднее наука осмелилась поставить вопрос о возможном психическом воздействии человека (квантовая космология) на устройство и даже “возникновение” Вселенной. Другими словами, наука подошла вплотную к осознанию *соразмерности человека, его души и Космоса (Вселенной)*. Но ведь Платон говорил об этой соразмерности (созвучии) *ума и души* еще 2,5 тыс. лет назад. Идет ли в такой науке речь только о дильтеевском *объяснении*? Все говорит за то, что нет. Все более и более человек (*наблюдатель*) *встраивается в строй—устройство* Вселенной в своем желании постигнуть ее. Но это встраивание есть не что иное как *внимание*. *Внимание единому и цельному строю — космосу*. В подобном *внимании* уже невозможно однозначно сказать — чему внимаешь: духовному или природному? Сама постановка вопроса неверна, ибо внимают *цельному* — как и в человеке, имеющем и тело, и разум, и душу.

Но как же быть с возможным возражением, что при таком понимании философии и ее метода — пути постижения сущего — она есть просто раздел психологии? Где граница между строго научным дискурсом и психопатологическими галлюцинациями? Другими словами (т.е. словами адепта современной “научной философии”), — есть ли при таком объяснении *внимания* нечто объективное? Оставим за скобками саму логическую несостоятельность словосочетания “научная философия” (столь же нелепого как “научная религия”, “научное искусство” или “деревянное железо”) и



опустим тот весьма распространенный факт, что “научные философы”, как правило, если не всегда, питаются “научными достижениями” вчерашнего дня, а потому просто обрекают себя на отставание, второсортность и ненужность самой науке, ибо наука как таковая есть метод — путь, по которому идет и “научный философ”. Но поскольку та реальность, с которой имеет дело ученый, постоянно корректирует метод—путь самой науки, а философ с этой реальностью дела непосредственно вообще не имеет, постольку он просто обречен повторять вчерашний день науки. На это, однако, могут возразить так, что, мол, у философии свой предмет — своя реальность, которую она лишь “научно” организует. Но и это возражение несостоятельно, так как сами принципы организации научного знания все время меняются. И сами эти новые принципы затребованы объяснением той реальности, с которой наука в каждый данный момент имеет дело. Интересно, как бы отреагировал автор “Философии как строгой науки” на предложение “научно” отбросить или ограничить закон исключенного третьего. В рамках своей феноменологии? Когда сама наука все более, — конечно, исключительно своими средствами и своим путем, — приходит к осознанию важности *понимания*, а не только *объяснения*, а сегодня отчасти и *внимания*; “научной философии” грозит перспектива остаться в гордом одиночестве — и без *реальной* науки, и без действительной *живой* философии.

Итак, можно ли доверять тому, кто, объявляя объективность критерием научности, сам понимает эту объективность вчерашним днем? Но, даже не прибегая к *argumentum ad hominem*, можно увидеть, что, спрашивая так (т.е. требуя *объективности внимания*), адепт “научной философии”, словно умелый и искушенный игрок, навязывает нам свою “партию”, предполагая заранее, что мы, не задумываясь над самой формой вопроса и справедливостью его постановки, начнем суетливо искать ответа.

Но мы, вопреки его ожиданиям, попытаемся задуматься. И самая первая мысль, которая приходит в голову, — это

мысль о том, что *только в его “партии”* есть *субъективное и объективное*. И поэтому мы вовсе не намерены искать и обнаруживать субъективное и объективное во *внимании*. “Научному философу” необходимо еще решить самому неразрешимую для него задачу: обосновать разбиение мира на *субъект* и *объект*, ибо философия — это не шахматная игра. Но тогда — что же она есть?

В самом деле, современные переводчики Платона и Аристотеля с легкостью переводят ἀλήθεια как “истина”, но тщетно искать здесь *буквальной объективности* содержания понятий. Можем ли мы говорить об объективном совпадении смысла платоновской “идеи Блага”, аристотелевской “формы форм” и кантовской “вещи в себе”? Где, кто и когда обнаружил в них сходства, кроме того банального, ничего, по существу, не говорящего объяснения, что все эти термины “служат” для обозначения Того, Кого мы называем Богом. Но что общего с реальным Богом у “мышления о мышлении”, которому — как мышлению — нет никакого дела не только до человека, но и до всего мира в целом и которое “мыслит только самого себя”!

А кто скажет, что общего (объективно-общего) между *припоминанием* Платона и редукцией теоретических терминов (предложений) к терминам (предложениям) эмпирическим (фактуальным)? Что вообще в философии есть объективно-подобное?

Куда бы мы ни обратили свой взор — в античность ли, в средневековье или в Новое Время, — везде мы обнаружим то, что составляет неповторимый колорит или качественность умо-внимания того или иного философа. Не безучастное умо-зрение холодного аристотелевского “мышления”, а страстное и исступленное умо-внимание, движимое *любовью* платоновского “Федра”. Но поскольку эта *любовь* есть всегда чувство *переживаемой* любви, постольку и постижение подлинное сопряжено с *переживанием* дарованного. Ведь и *любовь* есть, в известном смысле, *дар*!

*Объективность* (и в этом смысле *повторяемость, воспроизводимость, тиражируемость*) составляет особенность

*и отличие компиляторства и подражания*, — а тем самым беспочвенность, т.е. безосновность и неоригинальность, в буквальном смысле этого термина — *неподлинность* философствования. *Это есть имитаторство в философии.*

Те понятия, которыми обремененный *переживанием* философ передает свое внимание *дару*, всегда просвечены изнутри *переживанием* дарованного. “*Понятия*” (хотя уж скорее “*внятия*”) внимающего сущности просвечены *переживанием*. Эта просвеченность дает то неаддитивное “*Я*” внимающего, которое, как и “*мелодия*” в музыке или “*рисунки*” в живописи, составляют и задают отличие данного рисунка от всех остальных. Просвеченность “*понятий*” не поддается никаким “*аналитическим реконструкциям*” на предмет выявления его генезиса или заимствования. Она (просвеченность) присутствует в “*понятиях* *внимания*” сразу и целиком, не разбиваемая и не “*вычисляемая*”.

*Внимающее переживание* по самому своему существу (сущности) не может не быть подлинным. И наоборот: имитатор может заимствовать чужой язык, может даже изобрести собственный, но, не имея главного — душевного *исступления* и *изумления*, — он сможет создать только “*мертвую схему*” и шахматную комбинацию. Ибо природа этой схемы (точнее ее *противоприродность*) как раз и проистекает из порождения ее *человеком и только человеком*. Нет божьего *дара*, говорит Платон, нет и искусства философии. Другими словами, подлинной философии, как философии дарованной, — нельзя научить, а подлинным философом — нельзя стать, им можно только *быть*. И хотя “*повивальное искусство*” Сократа, а затем и платоновская Академия вроде бы говорят об обратном, однако, как замечал Сократ, “*я ишу благородных юношей, душа которых уже обременена любовью к мудрости*”. Я лишь помогаю народиться тому, говорил Сократ, что уже созрело и нуждается в разрешении от бремени. Ни Сократ, ни Платон никогда не потерпели бы в своем окружении имитаторства, — что, в общем, и подтверждается их отношением к “*мудрости*” софистов и ораторов.

Итак, аргумент об отсутствии *объективности* оказывается недостаточным, так как “объективность” только тогда и становится действенной, когда она сама обоснована, но еще никому и никогда в философии, да и в богословии (чего стоит одна только попытка Ансельма доказать *объективное* бытие Бога!) не удавалось доказать “объективность собственного размышления”, не выходя за пределы этого самого размышления и не прибегая к средствам и формам, побочным этому самому мышлению, как—то: к опыту или вере.

Но и помимо этого *объективность* уже заранее предполагает разделение *цельного* мира на “субъект” и “объект”, что тоже далеко не самоочевидно и нуждается — в рамках самого мышления и его канонов — в доказательстве. Но, чтобы доказать это, ему необходимо выйти *за* свои пределы, и все таким образом повторяется сначала...

И даже такие замечательные попытки *обоснования*, какие мы отчетливо обнаруживаем у Платона, Ансельма и Декарта, опираются в конечном счете: у первого на “уподобление” ума человеческого — Уму космическому и божественному в “Тимее”, у второго “истинность высказывания” задается именно его способностью “быть высказыванием”, которая ему присуща тогда и потому, когда “все, что есть, есть истинно, поскольку оно есть то, что есть в Высшей истине”<sup>3</sup>. Весь мир у Ансельма своей истинной, сущностной стороной, как и у Платона, пребывает в Боге. Между высказываниями человека и высказываниями Бога существует, по Ансельму, “уподобление” (*similitudo*), и истина дана человеку в границах этого уподобления. Но и Декарт выстраивает цепочку рассуждений, которая в своей сущности не отличается от ансельмовой<sup>4</sup>. Отличаются ли чем—нибудь показания моего мышления от сновидения или чего—либо подобного? — спрашивает Декарт, и отвечает: “Но я тотчас обратил внимание на то, что в это самое время, когда я склонялся к мысли об иллюзорности всего на свете, было необходимо, чтобы я сам, таким образом рассуждающий, действительно существовал. И заметив, что истина “Я мыслю,

следовательно, я существую”, столь тверда и верна, что самые сумасбродные предположения скептиков не могут ее поколебать, я заключил, что могу без опасений принять ее за первый принцип искомой мною философии”<sup>5</sup>. Мышление (и его способность сомневаться) являются для Декарта основанием для вывода о его собственном существовании. Таким образом Декарт узнал, что он — “субстанция, вся сущность или природа которой состоит в мышлении...”<sup>6</sup>. Последовательное развитие этой идеи приводит Декарта к необходимости признать наличие в его мышлении “идеи существа более совершенного, чем я”. Но эта идея ни из каких дедукций мышления не вытекает, поэтому ему ничего не остается, как “допустить, что эта идея была вложена в меня тем, чья природа совершеннее моей...”<sup>7</sup>. А это высшее существо есть то, “от которого я завишу и от которого получаю все, что имею”. Но, стало быть, и ту самую природу или субстанцию, которая “мыслит, следовательно, существует”. То есть и Декарт прибегает к “побочному” его мышлению аргументу-допущению — *совершенного существа*, с помощью которого намеревается обосновать абсолютность, и в этом смысле *объективность* своей субстанции — мышления, но и не только ее, а и внешнего мышлению мира. Ведь правило Декарта о том, что “вещи, которые мы представляем себе вполне ясно и отчетливо, все истинны”, имеет силу только вследствие того, что “Бог есть, или существует, и является совершенным существом, от которого проистекает все, что есть в нас”<sup>8</sup>. А отсюда следует, что “наши идеи или понятия, будучи реальностями и происходя от Бога, в силу этого не могут не быть истинными во всем том, что в них есть ясного и отчетливого”<sup>9</sup>. Таким образом, главный гарант *объективности* знания — “ясности и отчетливости” у Декарта — Бог. Тот же самый Бог, что и у Платона, и у Ансельма. И, видимо, нет иного пути обращения с этой самой, столь всем уже набившей оскомину, *объективностью* нашего знания.

Но вот закончился XIX и начался XX век, принесший с собой новую — в отношении к позитивизму — попытку обо-

снова *объективность* философского познания, а стало быть, и содержания знания. Эта новая попытка была принята Э. Гуссерлем. Из числа серьезных философов она имеет своих сторонников на западе и сегодня, среди которых достаточно упомянуть имя К. О. Апеля и его учеников с их программой “предельного обоснования”. Идея Гуссерля, как и идеи всех его “парадигмальных” единомышленников, чрезвычайно проста в понимании своего существа и чрезвычайно сложна в своем осуществлении. Суть ее в следующем: как обосновать *научность* (в их случае — объективность, чаще — общезначимость и интерсубъективность) положений философии, не выходя за пределы мышления? Или еще лаконичнее: как обосновать *достоверность* положений мышления, не покидая его границы?

Эта чисто нововременная постановка вопроса интересна тем, что является постановкой светской, не опирающейся на допущение о Боге, вере или внешнем “опыте”. Здесь, конечно, чувствуется аристотелевская прививка, ибо, как и последний, Гуссерль понимает под философией в конечном счете *науку* или видит ее *научной*. А, стало быть, “если видеть ее (науку. — *А. П.*) в идеальной законченности, то она будет самым *разумом*, который наряду с собой и выше себя не может иметь ни одного авторитета”<sup>10</sup> (курсив мой. — *А. П.*). А поскольку новая философская *наука*, создаваемая Гуссерлем, — феноменология, — по статусу своему призвана быть столь же общезначимо-научной, как и всякая естественная наука, постольку вкупе с последней “ее победоносного шествия ничто не остановит”<sup>11</sup>.

Однако самое первое знакомство с позицией самого Гуссерля заставляет признать, что какие-то “бездоказательные” и “безобосновательные” допущения он все-таки делает. Первым и, пожалуй, основным допущением такого рода является *признание тождества мышления и бытия*, — ибо, если теория познания хочет исследовать проблемы отношения между сознанием и бытием, “то она может иметь при этом в виду только бытие, как коррелят сознания, как то,

что нами “обмыслено” сообразно со свойствами сознания...”<sup>12</sup>. Утверждение Гуссерля: “может иметь при этом в виду”, по существу, есть то же, что и “гармония” Платона, “similitudo” Ансельма и “допущение о Боге” Декарта. Начиная обоснование своей “строго научной феноменологии”, неоднократно упрекая натуралистическую психологию за ее “непродуманность” в отношении надобности обоснования собственных исходных принципов и методов исследования, Гуссерль сам вводит допущение о “коррелятивности” сознания и бытия, которое сам же и оставляет без всякого надлежащего обоснования. Приняв же его за исходный принцип, он затем переходит к выработке метода построения феноменологии — подвергнуть анализу сущность сознания, “усвояемую в непосредственном созерцании...” и выражаемую в понятиях. Таким образом, Гуссерль оставляет без ответа как минимум два вопроса: “В чем основание коррелятивности сознания и бытия?” и “Как обосновать положение о том, что непосредственное созерцание являет нам единство сущности?”. Или, формулируя второй вопрос проще: “Как обосновать смысловое единство понятия, его интерсубъективность?”. Удовлетворительного ответа на эти вопросы мы у Гуссерля не находим, а стало быть, и вся *научность* его феноменологии зависит в воздухе “без авторитетов”. Апеллируя к “устойчивости понятий”, он тем самым апеллирует к следствию, а не к причине. Ибо не потому сознание коррелирует с “бытием”, что устойчивы “понятия” (хотя бы и понятия об этой коррелятивности), а наоборот: понятия, как представители “единства” сущности, потому устойчивы, что “сознание коррелирует с бытием”, имея в нем свою основу. Неудивительно поэтому, что из вопросов, являющихся фундаментальнейшими и оставшихся у Гуссерля без удовлетворительного “развопросания”, вырос Мартин Хайдеггер; он как раз и обратился к *вопросанию бытия*, в котором справедливо обнаружил “корень” всего сущего, в том числе и единства сущности в понятиях. Такого *бытия*, которое у него неявно получает теологическую определенность. Апел-

ляция же к “непосредственному созерцанию сущностей” оказывается совершенно неубедительной, т.е. одно и то же по форме “непосредственное созерцание” побудило Платона созерцать в Сократе — “человека бессмертного”, Аристотеля — “смертного”, Декарта — увидеть в несовершенстве бытия человеческого мышления залог *бытия* (существа) совершенного и, наоборот, Гуссерля — обратиться к анализу “сущности мышления”, не прибегая к “побочным ему авторитетам”. Что же дает различие в непосредственном созерцании? Такое различие (и это мы вынуждены признать с необходимостью) имеет свою причину — *подание дара*. Без-дарная философия (конечно, не в вульгарном смысле этого слова, а в смысле буквальном) вынуждена черпать силы не из *дара*, а из самого человеческого существа. Ведь обосновать абсолютный характер человеческого мышления, не выходя за его собственные пределы, значит: не *бытие* (единое, сущностное, подлинное) сделать мерой человеческого мышления, а, наоборот, человеческое *мышление* (или, точнее, ограниченное, несовершенное *бытие человеческого мышления*) сделать мерой *бытия вообще*, бытия абсолютного и неограниченного. Именно в случае указанной подмены человеческое *мышление* (или человеческое *существование*, как это было показано в “Даре”) силится выступать мерой сущего. Без-дарная философия — это само-стоятельная философия, и лишенность *дара* вовсе не означает ее безыскусности: она может быть и высокоискусной, но в ней всегда будет отсутствовать тот “рисунок” или та “мелодия”, которые только и отличают философию *одаренную*, внимающую *пережитому*. Само-стоятельная философия рождает схемы, один только взгляд на которые обнаруживает в них человеческую искусственность.

Совсем иной природы философия *дарованная*. Она не просто познает мир или феномены мышления: ей, собственно, и нечего *познавать*, так как самим *даром* — сразу, целокупно, — открывается и даруется то, что имеет своим основанием “бытие совершенное”. Внимающий *дару*, внявший



ему уже находится “у-дара”, во власти *дара*. Между *внимающим дару* и самим *даром* нет границы, — как, впрочем, нет и самого “между”. Они составляют то единство, которое лишь обнаруживает себя в понятиях, уже заложенных *даром* в то созвучие, которое воспроизводит *одаренное мышление*. Ибо сущность мышления, обнаруживаемая в понятиях, *дарована* ему. *Мышление не вырабатывает свою сущность из себя, а лишь обнаруживает ее в себе уже в готовом и наличном виде*. Сущность дарована. И чем глубже и богаче *дар*, тем существеннее дарованная сущность, открываемая в меру сил и способности одариваемого. Всему даровано *в его меру*, в назначенную ему меру. *Мера* дарованного оберегает собой ограниченную природу человека. *Внимающий пережитому* может поэтому передать с помощью понятий *содержание переживания*, открывшуюся ему сущность *дара*, — но никогда не сможет передать, выразить его чрез-мерно.

Имитатор, в свою очередь, может проимитировать некие понятия; однако, лишенный подлинного *внимания*, он лишен и *понимания* даже в его дильтеевском смысле. Говоря обыденным языком, *ему необходим тот же жизненно-духовный опыт*. Но переживание всегда *индивидуально*, а имитатор лишен его. Поэтому он либо сам *внимает* сущему и *получает* понятия, как плод *собственного* внимания пережитому (и тогда может интерпретировать, толковать понятия того, кого он собирается *понять* в понятиях *собственного переживания*), — либо вынужден *имитировать процесс понимания*. Однако в этом имитатор обнаруживает *свою* границу, так как, оставаясь в сфере человеческого, он не может имитировать самый *дар*, как относящийся к сфере сверх-человеческого.

Это означает, что *подлинное общение в философии возможно только между внимающими дарованному переживанию*. То есть общение между *внимающим* и *имитатором* в принципе невозможно — не потому, что таковы их желания или нет соответствующих обстоятельств, а потому, что у них нет основы. Со стороны последнего это всегда бу-

дет имитация общения, что весьма легко распознается. Стало быть, всякий, сколько-нибудь внимающий дарованному, пытается сопоставить свои понятия с понятиями другого, обнаруживая прежде всего то, что есть в них *особенного* и *отличного* от понятий предшественников и современников, а не то *общезначимое*, которое меняется с каждой вновь приходящей эпохой.

При таком подходе к *пониманию* и *вниманию* дарованного по-особенному поворачивается к нам и сама проблема “научности” и “интерсубъективности” философии. Не оказывается ли после всего сказанного, что “интерсубъективность большинства” (а иначе она *не общезначима* даже в своем собственном замысле) пытаются призвать для обоснования *имитаторства*, как способа философствования в XX веке?

Не получается ли так, что всякий раз, когда *философское вопрошание не инициировано даром*, не выведено им из состояния разум-мления бывающим сущим, — оно поневоле требует для себя статуса *научности*? Не является ли причиной этого (неважно — осознаваемая или неосознаваемая) неукорененность такого *вопрошания* в чем-то для себя подлинном? Не движет ли такой “философией” страх остаться безосновной и беспочвенной, понуждающий искать и обрести почву не в самой себе, а в *науке*, в ее, науки, идеалах и нормах познания? Мы склонны ответить на эти вопросы утвердительно. Ведь, действительно, *имитатор*, как и всякий софист древности, не имеющий *внимания дарованному*, затрудняется в вопросе о *началах* своего философствования, — у него либо вовсе нет исходных принципов, полученных в *даре пережитого*, либо он не уверен в их исходности, т.е. подлинности. И поэтому свою неуверенность он стремится поддержать строгостью, логичностью, “научностью” их формального обоснования. Но, как мы показали выше, рассудок или ограниченный разум безразличен с формальной стороны к исходным принципам. Ему все равно — смертен Сократ или бессмертен. Как счетная машина, — у одного

лучше, у другого — хуже, — он будет “строго логично” и “научно” выдавать получаемые из принципов следствия. А, стало быть, корень проблемы *внимания* — не в доказательности или обоснованности его, *внимания*, объективности или интересубъективности, а в том, есть оно или его нет, а если оно есть, то чему *внимает*? Тому, что из-умляет (как у Платона в “Федре”, когда из-умление “от Бога”), или чему-то иному? либо, может быть, оно есть просто следствие заболевания, — и не обязательно индивидуально-психического, но даже целой эпохи? Вот тот первичный круг вопросов, который захватывает *внимание дарованному*. И важность исходных принципов здесь указывается не случайно, ибо, вопрошая о “месте исхода”, мы, по существу, спрашиваем об *истоках*. Вопрос же об *истоках* недвусмысленно указывает на начало, на то “истое”, что в русском языке обозначается привычным нам словом *истина*. Поэтому *внять дарованному* — это и значит для нас *обратиться к подлинному*, что само своей сущностью источает истину — к *истоку*.

---

<sup>1</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука. М., 1911. С. 29.

<sup>2</sup> Цит. по: *Apel K.* Archiv für Begriffsgeschichte. Bonn, 1955. Bd. 1. S. 174.

<sup>3</sup> Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi. Opera omnia. Stuttgart, 1968. T. I. P. 185.

<sup>4</sup> Подробнее об этом см.: *Павленко А.Н.* К пониманию истины у Ансельма Кентерберийского // *Время, истина, субстанция: об античной рациональности к средневековой*. М., 1991. С. 38-39.

<sup>5</sup> *Декарт Р.* Сочинения. Т. 1. М., 1989. С. 269.

<sup>6</sup> Там же. С. 269.

<sup>7</sup> Там же. С. 272.

<sup>8</sup> Там же. С. 272.

<sup>9</sup> Там же.

<sup>10</sup> Гуссерль Э. Философия как строгая наука. С. 8.

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Там же. С. 13.

## Размышление десятое — ИСТОК

Всякий путник, оборачивая взор назад, туда, откуда начал свой путь, невольно останавливается и молча взирает на пройденное. В этой *остановке*, хранящей в себе покой и радость пройденного, путнику, собственно, только и открывается сам путь к тому, откуда он взял свое начало. Пройденное и, наконец, результат пройденного суть условные цели, сами по себе мало значимые и поэтому определяющиеся *началом*.

Путь не просто “бежит”, как “бежит дорога” по полю, и не просто “открывается”: *он разворачивается самим путником*. Разворачивается так, как разворачивается бутон цветка в своем созревании, или как разворачивается ребенок в зрелом человеке. И распутившийся цветок, и зрелый человек уже в самом начале со—держали всю развернутость целиком. Весь путь уже был целиком пройденным и развернувшимся в его *исходе*. Но что значит — *разворачиваться*?

Это слово имеет по меньшей мере два смысла: смысл первый передает его *открытость*. Развернувшийся или разворачивающийся путь тем самым *об—наруживает* себя, делает явным — явленным, т.е. непотаенным. От открывает себя. Второй смысл указывает на момент “поворота”. Это значит, что “разворачиваться” — то же, что “поворачиваться”, обращаться к началу и исходу, которые сопряжены. “Поворотная эпоха” — это, в сущности, и есть “остановка для поворачивания”. Разворачивание пути обнаруживает себя в “останавливающем повороте”. Эпоха оказывается мерой такого разворачивания. “Конец пути” оказывается всегда *началом* возвращения к исходу.

Жизнь как и путь есть разворачивание к началу. Путь *является* оправданием начала. Конец пути, его за—вершение, которое есть скорее и точнее всего его *с—вершение*, следует понимать как меру разворачиваемого, *предел*, в котором начало возвращается к самому себе. Поэтому дости—

жение предела есть не смерть и конец жизни, но лишь доступная разворачиванию его *полнота*.

В пределе разворачивания путь самообнаруживает себя. Он открывает сам себя путником, в путнике и через путника. Остановка путника и обращение его взора (неважно, чувственного или умственного), собственно, и есть такое самообнаружение и самораскрытие пути. И как бы далеко ни ушел путник от места исхода, он все равно удерживается исходом “вблизи от него”. Путник все равно чувствует или мысленно обращается к нему, ибо там ключ, открывший ему путь, давший ему открыться.

В повороте путника, в разворачивании его взора заключен весь смысл того дела, которое испокон веков называется *устремлением к началу*. Достаточно беглого взгляда на историю человеческого *пути*, чтобы предварительно и пока что чисто номинально в этом убедиться: помещение в заглавии книги или трактата слов “περὶ ἀρχῶν” (“о началах”) составило чуть ли не традицию мышления от античности до средневековья. Но усмотрение *начала*, поворот к нему и есть то, что составляло еще во времена Пифагора и Платона предмет стремлений и любви к мудрости.

Разворачивание взора (re-flexia) дает путнику его *о-деление* и его место в развернувшемся перед ним пройденном. Кто соотносит пройденное, свое место в нем с началом, тот уже обретает доступную для него меру — *основу*. Основу его места.

Привычное нам слово “обоснование”, если его освободить от нововременных наслоений, означало и означает в языке “обустройство” и “обживание”. О человеке, прибывшем в “это место” откуда-то, часто говорят, что “он здесь *обосновался*”, “обустроился”, “обжился”. Путник внял основанию “местной” жизни, принял его за таковое и только поэтому смог “обосноваться”.

Слово, которое чуть ли не магически держит в напряжении одинаково крепко и мысль научную, и любовь к мудрости и, прежде всего, жизнь обычную, через себя указыва-

ет на источник напряжения. Что дает обоснованию так крепко удерживать в своей власти и высокие помыслы, и простую нужду обыденности?

По-видимому, такой его особенностью является укорененность об-основания в основании. Но *основание* и есть *начало*, которое передавалось в греческом слове ἡ ἀρχή. Приведение, возвращение чего-либо к основанию, к началу и есть, в сущности своей, *обоснование*.

Обоснованная теория (рассмотрение) природы и обоснованный (по)среди природы путник одинаково припадают к началу — основе, из которого обретают способность *быть* — *быть теорией* или *быть человеком*. Начало дает бытие.

Поэтому разворачивание пути к началу или разворачивание к нему взора путника есть такое же обоснование.

Но что заставляет путника разворачивать взор? Какая сила “дышит ему в спину” и ждет ответа? Это — мера. Мера разворачивания. Однако мера разворачивания не есть “мера длины пути” или что-нибудь подобное. Русское “мера” произошло от греческого τὸ μέρος, имевшего иной техническому смысл, а именно — “доля”, “удел”, “участь”. Но даже и здесь еще не в полной мере проясняется смысл *меры*, так как мера есть не просто “моя доля”, “мой удел” или “моя участь”: это еще и нечто такое, что есть не только то, чем “я владею”, но и то (или в большей степени то), что “мною владеет”. Эту черту “мною-владения” приоткрывает другое однокоренное “мере” слово — ἡ μερίς (“удел”, “часть”) через такой *удел*, который *дан* — ὁ μερισμός. *Мерисмос* означает в том числе и *дар*. *Мера*, таким образом, есть *дарованный* путнику *путь*, как его *удел* или его *участь*.

Поэтому, со-раз-меряя свое место с началом, путник определяет, об-основывает *путь*. Приводит его к основанию, туда, откуда путь взял начало, откуда он начал *истекать*. В разворачивании *путь* обретает завершенность — как “этот путь”. Поэтому вопрос о начале есть, в сущности своей, вопрос о том, что дает началу способность непринужденно открываться, открываться путнику именно как *исток его пути*.

В русском языке, удивительно переплетаясь смыслами, *начало* передается тремя словами. Первое и уже названное нами выше — слово “ключ”. Мы знаем “ключ” как то, что непринужденно “бьет”, или изливает из себя воду, дает ей “земную жизнь” или “земной”, т.е. явный, нескрытый “путь”. Техническое употребление слова “ключ” возникло, несомненно, позднее исконного, сохранив при этом его существенное значение. В древнерусском языке глагол “ключити, ключѣ” означал одновременно и “выдать” и “запереть”. Отсюда его общеупотребимость в языке, его “ключевая” роль: “приключиться”, “ключник” и т.д. Ключ — это то, что “открывает”, “включает” и “заключает”. Но так же непринужденно, как он, изливая, “приключает” к жизни воду, ключ отверзает земной путь и для всего, чему даровано “приключиться”. Эта двойственность значения-назначения ключа подводит нас ближе к искомому пониманию разворачивания: “Истина, — говорит Хайдеггер, — есть извечный, изначальный спор, в каком искони, одним из способов ведения спора, оспаривается разверстость, в которую вступает и из которой выступает *овсе*, что являет и утверждает себя как сущее, и все, что отказывает в себе как сущем. Когда бы и как бы ни разгорался и ни совершался этот спор, в споре этом расходятся до противостояния друг другу спорящие: просветление и затворение”<sup>1</sup>.

То, что открывается ключом к бытию, — ему близко; более того, это и есть его продолжение — разворачивание. А близкое, в сущности своей, есть родное. Излившееся непринужденно *сродно* излившему (*ξυγγενής* — вспомним Платона!). Поэтому второе слово, передающее в русском языке “изначальность” дающего, делая при этом упор на его связи с дарованным, — слово “родник”. Оно образовано от глагола “родити”, “рожѣ”, означавшего и “родить” — произвести на свет, и “заботиться”, знакомое нам через видоизмененное и уже уходящее из языка “радеть” — от синонимичного древнего “радити”. “Родник” в чем-то тождественен “роднику”. “Родник” уродняет рожденное, заботясь о нем на всем его

пути. Назначение родника — родника (родственника) — забота о рожденном. Это его собственный удел — ἡ μέριμνα (*меримна*) — забота, беспокойство, “дума” о рожденном. При этом “родник” как рождающий, как бы поглощенный заботой о рожденном, остается “в тени”. Заслоненность или затемненность его назначения и места преодолевается третьим, пока еще не названным словом. В самом деле, “ключ” и “родник” просто, непринужденно и как бы само собой — *источают*. Стало быть, и “родник”, и “ключ” могут являться истоками. Исток придает им особый “статус”, особое существование, ибо не все получившее “земной путь” восходит к “истоку”, и поэтому лишненное его “иссушается”, или “иссякает”. Подлинные истоки, даже в их земном понимании, — вечны. Что же есть в “истоке” такого, что дает ему право приоткрывать собою вечность?

Старорусское “исток” означало “источник” и “начало”. Но не это для нас сейчас самое важное. Гораздо важнее понять те смысловые дериваты — ответвления, которыми окружен и держится “исток” в почве языка. Еще недавно русский язык хранил слово “исто”. Оно означало одновременно и “верно” (лат. — *vere*) и “почка” (лат. — *ren*), которыми обнаруживается бытийная близость и назначение “почки” как рождающего “родника” растения и “подлинности” этого, верности. Если некто поступает в жизни и вообще живет “исто”, — значит, он “истовый”, т.е. настоящий, верный, истинный.

Итак, мы обнаруживаем в русском языке близость “истины” — “истоку”. *Исток* — истинствует, *истина* — источает. Русское “истина” дает совершенно другой поворот для понимания бытия и внимания сущности сущего, нежели это делают другие слова в других языках. “Истина — исток” передает в себе и собой нечто отличное и от греческого “ἀλήθεια”, специфически перекликающегося с русским “ключ”, и от латинского “*veritas*”, и от немецкого “*Wahrheit*”. На такое отличие обратил внимание еще о. П. Флоренский: “При этом можно отметить, что четыре найденных нами



оттенка в понятии истины сочетаются попарно, следующим образом: русское *Истина* и еврейское “эмет” относятся преимущественно к божественному содержанию Истины, а греческое *Ἀλήθεια* и латинское *Veritas* — к человеческой форме ее. С другой стороны, термин русский и греческий — характера философского, тогда как латинский и еврейский — социологического”<sup>2</sup>. В чем же видит о. Павел *философский* характер русского понятия “истина”?

Руководствуясь стремлением “соединить” истину с бытием, о. П.Флоренский говорил о совпадении в русском языке “истины” и “естины”. Но такое соединение, даже если оставить за скобками его лингвистическую правомерность, обнаруживает свое ограничение сразу, как только мы переходим от бытия подлинного и изначального к бытию “технической цивилизации”: как увидеть сквозь призму “искусственного” свет “естественного”, подлинного бытия? Как это сделать после всего обнаруженного в “Можении”? Когда псевдосущность стала выступать как сущность, когда мы уже не можем *во всем* существующем видеть отсвет света подлинного. То есть не все, что *есть* — есть *подлинно*, а, стало быть, “естина” не всегда есть “истина” в современном сушем.

Но если *не все, что есть — истина*, не отсвечено истинной, то надо вернуться туда и к тому, где они еще абсолютно совпадают, т.е. вернуться к *истоку*, который без всяких натяжек — *одного корня с истиной*. Только положившись на исток и вступив на путь к истоку, мы если и не достигнем его, то уж хотя бы будем отчетливо уверены в своем движении к нему. Коренная общность *истины* и *истока* в буквальном смысле подвигает нас вплотную к внимающему пониманию существующего.

В плане сущностного понимания вопроса об истине (т.е. для нас в плане онтологическом), рожденное исступлением переживание бытия-у-дара не есть *только* или прежде всего переживание психическое, так как переживает не одна только душа, но все *естество человеческое*. Поэтому в еще большей мере это есть *про-живание*, подобное скорее тому *про-*

хождению через узкий *про-ход*, который ведет из платоновской “пещеры” к действительному источнику *света*.

Внимающее сущности сущего из-умление делает ум открытым, разверзает его для источающего истока. *Исступление души и изумление ума приобщают* душу и ум истине. По форме это различные процессы, но содержательно, — как причащающие истине — сущностно подобные. Душа *проживает*, ум *про-мышляет* (*про-мысливает*).

Внимающее *исступление* бытийственно синонимично разворачиванию. Дар (ὁ μερισμός (*мерисмос*) правит уделом τὸ μέρος), разворачивая диссонирующие душу и ум путника к тому, что ей (ему) подлинно близко и сродно — “роднику-истоку”. В исступлении истина открывается трояко:

- 1) как *выданное* бытие подлинного, т.е. как “ключ”;
- 2) как *забота* о подлинном и его разворачивании, т.е. как “родник”;
- 3) как *основа* единственно подлинного, требующего обязательного возвращения к нему, т.е. как “исток”.

Из этого обнаруживаются три задачи в нашем философском вопрошании: понять, почему “выдано” бытие как “такое бытие”, т.е. как бытие господства технического. Почему “истину” следует понимать как “заботу” и “беспокойство” о подлинном, как “думу” о нем? Почему “беспокойство” о подлинном непременно требует разворачивания к истоку?

Предмет первого вопрошания фактически сводится к тому, что определяет, очерчивает контур подлинного, относительно которого — все остальные “вопрошания”. В самом деле, если “по-став” и “задолженность” правят миром технической цивилизации, то бытие подлинного в ней и “вне ее” вынуждено буквально сжиматься, сокрываясь покрывалом неподлинного. Путник, одинаково несущий в себе и подлинное, и неподлинное, потому и строит свою новую цивилизацию *безоглядно* и *беззаботно*, что разворачивание потребует от него родственной заботы о подлинном, беспокойства и думы о своем “уделе”. Поэтому *удел* человека, как путника в “этом бытии”, еще не осознан им как *его* удел.

*Удел человека еще не стал для него подлинной проблемой, т.е. проблемой об истине его бытия. И только, может быть, в лице Хайдеггера мы имеем пример ответственного (а не торопливого, скользящего по поверхности “монографий”, “докладов” и “лекций”, юношеского) отношения к этому.*

В лице Хайдеггера человечество повзрослело. Но не преждевременно ли? Не потому ли он так прозорливо относил понимание сказанного им в отдаленное будущее?

Подавляющее большинство проблем, связанных с бытием человека и пока что им профанируемое, свидетельствует о молодости человека как существа самоустраивающегося. Забота и беспокойство человека о бытии подлинного еще только подступают к нему как *его собственные проблемы. Само-стоятельное бытие человека еще не обнаружено им*, еще не встало перед ним в полной мере. Оно еще не осознано до конца. Можно было бы сказать, что если века золотой античности были “детством человека”, то XIX век и в еще большей мере век XX-й были концом его молодости, впервые поставившие его перед необходимостью заботы о подлинном, как условия заботы о себе. Эта тема рокового повзреления человека, его эпохальность и значение слышны у Ф.Тютчева:

*Блажен, кто посетил сей мир  
В его минуты роковые,  
Его избрали всеблагие  
Как собеседника на пир.*

Здесь как раз и обнаружилась ситуация отсутствия выбора, приоткрылось то, что путь человека предвыбран, как *его удел*, которому должно следовать. Как сложится этот путь — сейчас едва ли кто-нибудь возьмется предсказывать. И здесь мы подходим к следующему вопрошанию: вопрошанию о том, почему истину следует понимать как “заботу”, как “думу” о подлинном.

Дума о подлинном, о том, что осталось за вычетом “ἀποτέχνης”, так или иначе разворачивает думающего (заботя-

щегося) к *истоку*. Ибо там, *в истоке*, все свершается по природе — *κατὰ φύσιν*. Исток, непринужденно и без—условно дарующий путь источаемому, ждет его разворачивания, свершая тем самым и свое предназначение.

В разворачивании исток *собирает* все источенное в единое целое. Оно получает обоснование в истоке, свидетельствуя им оправданность своего существования. Так же и *истина*, будучи опорой—началом подлинного, *собирает подлинное* в себе как в *истоке*.

Источенное, разлившееся во множестве рукавов и протоков, меняя русло течения то там то здесь, все равно помнит исток, хранящий *собранность* его единства и цельности.

Собиранием в себе источенного, истинствующий тем самым исток удерживает подлинное в самом себе, предоставляя ему само—сохранение. В самом деле, та сфера рождающего непринужденно, которая именуется природой, укрывается в “собираании—собрании” некоего грота—укрытия, который ранее именовался как *музейон*, а теперь как *музей*. Подлинное как природное перестало быть со—бытием для человека—путника, превратившись из со—бытия бытия человеческого и бытия природного, — в той мере, какой сам человек перестает быть природным, — в предмет. Современный человек более не живет *природно*, но смотрит, рассматривает, теоризирует природу как нечто из— или выброшенное (*ex-ponere*) из его нового, строяемого им же самим сущего, как *экспонат*. Эта предметность хорошо прослушивается даже в таких обыденных идиомах, как, например, в выражении “отдохнуть *на природе*”. Латинское *ex-ponere* образовано предлогом *ex* (из, с) и глаголом *ponere*, означающим “класть”, “бросать”, “хоронить”. Поэтому *экс-понированное* в музей обретает черты вы—ставленного из бытия господствующего технически сущего, с—брошенного и с—хороненного.

Укрывающиеся, “рас—ключающиеся” органические связи природы и природного в человеке хранят себя в “собрании” природы — музей.

Подлинное-природное укрывается в музее. Природа все более и более приобретает в технической цивилизации черты музея — “заповедника”, зоны отдыха. Однако это — только самые явные и наружные формы сокрытия. Действительное, сущностное сокрытие подлинного как природного и естественного должно предшествовать сокрытиям наружным. Сначала необходимо было *познать* “стыд” естественного, признать, что *сама сущность естественного* достойна быть экспонированной, захороненной в музее и стать там *экспонатом*. Чтобы убедиться в правомерности этого, совсем не обязательно совершить поездку “на природу”: достаточно внимательно присмотреться к любому феномену цивилизации. В каждом ее фрагменте сущность подлинного и естественного экспонирована в сокрытие. Во всем — от мельчайшего до величайшего — мы обнаружим присутствие *музейности подлинного*.

Музей пока хоронит-”сохраняет” в себе подлинное, хранит то, откуда, чем и через что человек вышел к цивилизации. Он хранит его исток. Подлинное пока еще соседствует неподлинному, обнаруживаясь в образе *кентавра* — существа двусоставного. При этом область из-начального постоянно уменьшается в отношении к мнимому. Подлинное представляется в технической цивилизации как рудимент, т.е. как “начало”, которое есть только “подготовка” к ней самой, наконец, есть только “проба”. Существенно то, что само “начало” как *такое* не понимается более “новым человеком” одновременно и как *основа*, и как античная *дума* “о началах” (τὸ ἀρχαῖον), и как *исток*. “Начало” более не обладает в цивилизации властью основы. Ему отведена роль *пережитка*. В этом смысле справедливо утверждать о *безначалии* “нового человека” и бытия им строяемого. А поскольку *начало* есть то, что дарует бытие всему подлинному, и то, к чему возвращается все дарованное, — постольку “новый человек”, как было установлено в “Задолженности”, утратив меру-соразмерность подлинного сущего и всецело положившись *на будущее*, не видит в *начале* абсолютной по-

рождающей ценности. *Начало* как *исток* сокрывается от него. Абсолютную ценность получает *завершение пути*. Но так как сам путь “нового человека” без-начален, то и само завершение оказывается иллюзорным. Тем самым и подлинное бытие *истины* получает рудиментарное рассмотрение. *Истина*, как и все в цивилизации, получает техническое, служебное назначение. Истина выступает как результат (инструмент) сравнения, сличения, сопоставления человеческих представлений (суждений) с представляемым, т.е. как *референтная истина*. Хайдеггер в “Творении и истине” справедливо указывает, что необходимым условием такого понимания истины является то, что представляемое уже должно быть “открытым представляемым”, оно уже должно быть допущено к бытию: “Однако не сами мы предпосылаем несокрытость сущего, но сама несокрытость сущего (бытие) переносит нас в такое бытийствование, что мы, представляя, постоянно выставлены в несокрытость и зависим от нее. Не только то, *по чему* направляется познание, уже так или иначе неизбежно несокрыто, но и вся та *область*, в которой проходит это “направление познания”, равным образом как и то познание, *для* которого очевидным становится это приспособление суждения к познаваемому, — все это в целом необходимо уже должно разыгрываться в незатворенности”<sup>3</sup>. Впрочем, не только у нашего ближайшего современника Хайдеггера, но уже в средневековье подлинная мысль подступала вплотную к такому пониманию сущности истины. В XI веке у Ансельма Кентерберийского мы обнаруживаем поворот от понимания истины как *только оценки* суждений к пониманию *бытия самой истины*, когда он спрашивает в “De veritate” — почему суждение “судит” истинно или ложно, почему вообще суждение имеет способность судить? — Потому, отвечает он, что само *бытие суждения* имеет дарованную ему назначенность судить о чем-либо. Еще до того, как мы станем утверждать, что “лист бумаги (есть) белый”, нам необходимо внять сущности дарованной назначенности — *что дает* способность суждению

как таковому приобщиться истине? Речь здесь идет, конечно же, не о содержании суждения, т.е. не о смысле “листа”, “бумаги” или “белизны”, — это может быть и не лист, и не бумага, и не белизна, — а о том, почему само событие суждения, как сказал бы Платон, *пришло из небытия в бытие*. Ансельм обращает внимание прежде всего не на то, *о чем* суждение, а на то, *что есть* само суждение как таковое. Поскольку же суждение *есть*, т.е. *допущено к бытию как форма помысливания бытием самого себя*, то оно, по Ансельму, содержит в себе — как все то, что *вообще есть* — истину, ибо приведено к бытию Бытием Высшим, являющимся одновременно и Абсолютной (Высшей) Истиной. То есть не потому суждение *судит истинно*, что его содержание *соответствует* чему-то в реальности (благодаря этому соответствию оно только правильно судит), а само *соответствие* потому имеет место, что суждение, допущенное к бытию как истина, уже заранее, до всякого акта удостоверения соответствия, *имеет способность (назначенность) судить*, — в том числе и судить истинно.

Однако вопрос о “бытии суждения”, о *дарованном бытии*, углубляется современностью еще больше и получает иную постановку: почему нечто получает бытие *тогда и так*, а не как-нибудь иначе?

Действительно, суждение человека о том, о чем он судит, тем самым поставило его в положение *судящего* — “судьи”, чему, в свою очередь, не могло не предшествовать при-бытие пред-ставления мира человеком. Между тем подлинному человеку, обращающемуся к истоку (для которого мир *не пред-ставлен, но сроднен* ему), более приличествует и подобает *быть в истине*. Поскольку же двусоставный мир “нового человека” этому препятствует, то задача усложняется тем, что, *не будучи целиком в истине* (не со-бывая целиком с бытием подлинным), человек, разворачивающийся к истоку, оказывается ищущим и взыскующим истины, т.е. тем, кто ставит вопрос о подлинной сущности самой истины, ее *истоке*. Ну, а того, кто взыскует истины, в букваль-

ном смысле латинского *vere* добивается *истинной справедливости* в строе (порядке) бытия вещей, нельзя не назвать *истцом истины*.

“Истец” и “судья” — это не просто два различных юридических термина, так как их сущностное содержание касается самой сути бытия истины и *проявляет* особое к нему отношение. Чем, почему и как человек — судья бытия — был приведен из небытия в бытие? Не являемся ли мы свидетелями нового про-из-ведения бытия сущего: не *человека-судьи*, а *человека-истца* бытия подлинного? И, наконец, что же лежит в основании при-бытия к господству человека — судьи бытия?

Понимание истины, когда реальность, сопоставляемая с представлениями (суждениями) человека, должна им соответствовать, базируется на вольном или невольном (а чаще просто безотчетном) поставлении человека в центр мира. Это такая “точка наблюдения (зрения) мира”, которую о. П. Флоренский называет “пер-спективизмом”; или, попросту говоря, она есть антропоцентризм. На этой основе стоит и своеобразно понятый объективизм и тем более субъективизм. Опыт XIX и XX веков дал еще одну разновидность антропоцентризма — “интерсубъективизм”, которым истина трактуется как “истина интерсубъективная”. Эта очень распространенная сегодня система убеждения, имеющая корни в сознании Нового времени, разработанная Э.Гуссерлем и получившая продолжение в работах К.О.Апеля, по существу, доводит замысел антропоцентризма до его логического завершения.

В самом деле, если истина есть результат (оценка) удостоверения содержания суждения многими субъектами, то она не понимается даже как референция, т.е. как отношение соответствия содержания суждений субъекта и реальности, о которой он судит. Истина понимается исключительно как отношение соответствия содержания суждений одного субъекта и содержания суждений других субъектов. То есть прежде чем суждение удостоверится в своей правильности в самой реальности, оно должно удостовериться в сво-



ей правильности (ведь речь идет не об истине, а о правильности соответствия) через обращение к другим суждениям других субъектов. Интерсубъект есть такой же субъект, но лишь большей “мощности”. Причем, как показал Гуссерль, “множеством субъектов” может быть не только буквальное множество людей, но и один субъект “во множестве его субъективных состояний”, — например, в молодости, в зрелости и в старости. В сущности своей такой подход к пониманию истины, как истины интерсубъективной, имеет своим началом общественный договор, перенесенный из сферы социальной в сферу эпистемологическую. Томас Гоббс в своей известной работе “О гражданине” (в ее втором разделе “Власть”) дает, с присущей ему лаконичностью, такое определение “начала” государства: “Началом государства следует считать право большинства, выражающего свое *согласие* (курсив мой. — А.П.)”<sup>4</sup>. Но обнаружение и признание общественного договора в качестве социальной модели эпистемологии еще не объясняет самой сути проблемы. Так как общественный договор, в свою очередь, сам нуждается в бытийственном разъяснении. Иными словами, необходимо понять сущность бытийственной основы самого “общественного договора”. Путь, по которому можно приблизиться к его основе, пролегает через область *бытия общества*. В основе общественного договора лежит механистическое убеждение (или, скорее, предрассудок), что цельное общественное бытие равно как и цельное бытие истины может быть представлено в совокупности своих фрагментов—частей, из суммирования которых оно воспроизводимо (представляемо) как целое актами воли субъекта, “переносящего право”. То есть цельное бытие общества (народа, государства) сводится к простой сумме договаривающихся сторон, что явно нелепо; но так как данная проблема не составляет нашего собственного интереса (предмета), то мы и не станем на ней останавливаться.

Почувствовав здесь опасность, “новый человек” может попытаться исправить положение и наверняка станет утвер-

ждать, что природа интерсубъективной истины коренится не в *договоре* (конвенции) многих (большинства) субъектов договора, а в том, что независимо от *времени и места* присутствия этого большинства (а это для него и есть самое важное) содержание высказываемых им суждений всегда совпадает, т.е. тождественно и не зависит ни от психики, ни от исторических и физических условий. Потому не зависит, что является истиной об *идеальных* предметах, — как, например, у Э.Гуссерля “ $2 \times 2 = 4$ ”. Во второй части второго тома “Логических исследований”, рассматривая вопрос об истине, Гуссерль признает: “Истина выступает и как коррелят идентифицирующих актов, схватывающих отношения вещей, и как коррелят мысленной идентификации тождественного: это есть полное соответствие между мысленным и данным как таковым”<sup>5</sup>. Такое соответствие может быть понято реально: “соответствие, переживаемое как очевидность...”<sup>6</sup>. Но это как раз и не устраивает Гуссерля, и он предлагает “очевидность как переживание истины” заменить на “строгое” определение очевидности — “адекватное *восприятие* истины”. Но и это не приносит искомой устойчивости в понимание истины, в связи с чем Гуссерль склонен более полагаться на *идеальный* момент истины, лишенный “зыбкой почвы” ее *переживания*. Здесь истина открывается “как идея, схватывающая сущность эмпирически случайных актов очевидности или как идея абсолютной адекватности как таковой”<sup>7</sup>. Заметим для себя, что даже тогда, когда истина у Гуссерля понимается как “переживание”, то все равно она выступает, во-первых, как только “соответствие” (eine Ubereinstimmung), а во-вторых, как только “идеальное соответствие”.

И вот здесь интерсубъективная эпистемология сталкивается с парадоксальным фактом. В самом деле: если мы позволим себе временно встать на позиции нововременного рационализма, то не погрешим против его канонов, если построим некоторую эпистемологическую модель, которая (как любит говорить в таких случаях сам “рационализм” в

лице своих представителей) “позволит путем абстрагирования доминирующих компонентов гносеологического акта репрезентировать сущность самого процесса познания и сущность истины”.

Суть модели в следующем. Допустим, что в мире существуют не миллионы и миллиарды по-разному и в различных условиях познающих субъектов, но всего лишь один познающий субъект. Один и единственный субъект — не стареющий и не изменяющийся в формальных состояниях своего мышления. Субъект, который обладает всеми способностями гуссерлевского феноменолога: судить в суждениях, выявляет феномены своего мышления и т.д. Поразительно, что Апель как раз и боится возможности “конструирования” такого субъекта, когда говорит, что “можно в крайней случае представить себя как одного Я, который уже представляет (все) коммуникативное сообщество...”<sup>8</sup>.

Итак, если мы предварительно примем допущение о таком субъекте, назвав его условно — раз уже он *один* и имеет *начало* в самом себе — Энархом, то тогда зададим известный вопрос: как может этот Энарх удостовериться в истинности суждений своего мышления: “ $2 \times 2 = 4$ ”, “сумма углов треугольника равно  $180^\circ$ ” и «“то, что является зеленым, не есть “красное”»»? Если бы интересубъективизм в лице своих сторонников утверждал, что множество субъектов ему необходимо не для *конвенции*, а только для *демонстрации* того, что и любой наперед избранный субъект не заблуждается и *один*, если судит истинно, — то он бы во всяком случае высказался предельно откровенно. Говоря о названных аксиомах Гуссерля, Апель замечает: “Эта антропологическая феноменологически-познавательная установка опирается на *все ту же* очевидность *все тех же* индивидуальных феноменов; и именно поэтому их оказывается недостаточно, что обосновать *a priori* интересубъективное значение евклидовой геометрии и суждений о цветах”<sup>9</sup>. То есть если для природы интересубъективно понятой истины все равно — много наличествует субъектов или только один, — то здесь интересубъ-

ективизм явно слукавил бы, так как идеальному как таковому, в соответствии с его сущностью, безразлично, во скольких мышлениях скольких субъектов оно представлено: одного или миллиарда. Потому оно и идеальное, что безотносительно к конкретному содержанию мышления всякого субъекта, а значит, и одного. Но если сущность идеального безотносительна к содержанию суждений конкретного мышления конкретного субъекта, то возникает вопрос: что является побудительной причиной прихода к бытию интересубъективизма? Желает ли он удостовериться *прежде всего в истинности* своего мышления — или же он желает *прежде всего удостовериться* в истинности своего мышления? Апелль полагает, что путь от “трансцендентального идеализма” Канта и феноменологии Гуссерля должен пролегать через синтез “языковых игр” позднего Витгенштейна и “indefinite Community of Investigators” Чарльза Пирса — к его, Апелля, “трансцендентальной прагматике”. Здесь сущностное понимание истины выражается в следующем: “Прежде всего *любая очевидность рассмотрения* утверждается благодаря языковому пониманию *a priori значимого высказывания для нас* и далее может иметь значение в смысле договорной теории истины (in Sinne Konsens-Theorie de Wahrheit), как *a priori связанное знание*”<sup>10</sup>.

Другими словами, что является *основанием* возникновения самого бытия интересубъективизма: сомнение *в истинности* своих представлений об идеальном или же нужда *удостоверения*? Пример с Энархом показывает, что, высказывая в своем мышлении суждения типа “ $2 \times 2 = 4$ ” и “то, что есть зеленое, не есть красное”, — он имел бы их как истинно самостождественные суждения, не нуждающиеся ни в каких *удостоверениях* различными (многими) субъектами. То есть *раз идеальное содержание суждения* безотносительно к содержанию мышления субъекта вообще, то, значит, идеальное не может иметь своей природой мышление *любого* наперед избранного субъекта, т.е. и Петра, и Павла и т.д. Но *раз совокупность субъектов*, составляющих предполагаемый интер-

субъект — Энарха, не является природой идеального в каждом отдельном (единичном) случае, то, стало быть, не является им и в своей *совокупности*. Из множества “ничто” не возникает “нечто”.

Итак, для нас важно уяснить: если природа идеального не коренится в мышлении человека вообще, то, значит, она безразлична и к мышлению отдельного человека, и к мышлениям совокупности людей. Следовательно, не идеальное как носитель и держатель тождественной истины находит прочную основу в *интерсубъективизме* (который якобы один только и способен ее адекватно представить в XX веке), а, наоборот, интерсубъективизм пытается найти свою основу в бытии идеального.

Но раз интерсубъективизм (его мышление) и идеальное (истинность идеального) меняются местами как причина и следствие, то, стало быть, интерсубъективизм сохраняет в себе пороки субъективизма. И лишь для того, чтобы хоть как-то их избежать, он прибегает к иллюзорной, как мы теперь видим, помощи *меж-субъективного удостоверения*. Сама надобность удостоверения имеет под собой психологическую природу *неудосто-веренности* содержания мышления *этого* субъекта. Хайдеггер в марбургских лекциях зимнего семестра 1926–1927 годов, обсуждая гуссерлевскую философию, вспоминает критическое замечание Наторпа в отношении “Логических исследований”, сделанное им в 1901 году: “Они, марбуржцы, не многому смогли научиться у этой критики психологизма”<sup>11</sup>. “И это, — резюмирует Хайдеггер, — фактически верно”.

Действительно: то, что само нуждается в удостоверении, безусловно, не может быть *родителем* истины. Не потому суждение истинно, что оно межсубъективно удостоверено, а потому оно межсубъективно удостоверено, что содержало в себе истинность идеального содержания, существовавшую *до всякого акта удостоверения*. Таким образом, мы видим, что природа истины коренится *не в удостоверении ее многими субъектами*, а в чем-то совершенно ином.

Точно так же и в вопросе об общественном договоре: не потому общественный организм получает *истинное бытие*, что ему предшествует общественный договор, а, наоборот, потому общественный договор становится возможен, что уже наличествует пред-данная цельность бытия общественного организма. Ибо эта идеально—телесная *цельность* хранит в себе истину допущенного к бытию организма, которая только и может выступать как *начало договора*, если последний вообще не оказывается бесполезным.

Точно так же интересубъективная истина стала возможной потому, что ей предшествовала истина *пред-данная*, а не потому *истина дана*, что ей предшествует общественный интересубъективный договор — *консенсус* Апеля. Истина здесь, как и ее “место”, связаны с мышлением судящих. Между тем, как мы увидели ранее, прежде чем суждение станет правильно судить о своем предмете, — и сама способность судить, и сам предмет уже должны наличествовать в бытии как данности, как безусловно истинные данности, ибо *только они сами* и допускают субъекта судить о чем—либо истинно или ложно.

Таким образом, мы видим, что *область бытия истины сужается в интересубъективной ее интерпретации до сферы только одного человеческого мышления*. Не в пример отечественным последователям Маркса, Апель откровенно говорит о своем желании соединить трансцендентальный идеализм Канта и исторический материализм в новом учении о трансцендентальной прагматике<sup>12</sup> с ее опорой на *общественного субъекта* и его практику. Как сильно такой подход огрубляет само *внимание* сущности сущего, мы смогли убедиться во “Внимании”, теперь же обнаружилось, что он затемняет, если не сказать — извращает и саму открытость истины, порождая лишь ее призраки. Хотя, конечно, это объяснимо, ибо внимающее понимание и пред-данная актам мышления его способность истинно мыслить — вещи взаимосопряженные. С другой стороны, стремление Гуссерля избавиться от всего

побочного “моему мышлению” находит закономерное продолжение и развитие в работах того же Апеля, рассматривающего Kommunikationsgemeinschaft как первую и последнюю реальность, инициирующую истину.

Такое понимание интересубъективности часто по ошибке отождествляют с *соборной истиной*. “По ошибке” — потому, что соборная истина имеет своим истоком истину, полученную *в откровении*, которое само есть *открывшееся существо истины*. А поэтому назначение *собора*, прежде всего, не в том, чтобы *обнаруживать истину*, а в том, чтобы хранить последнюю в ее подлинности. И именно потому *собор* никак не может быть отождествлен с интересубъектом. Само существо *собора* в корне своем противно антропоцентризму, как системе убеждений само-стоятельного человека. Интересубъективизм надобен там и тогда, когда, по словам того же Гуссерля, “нельзя прибегать ни к каким побочным моему сознанию аргументам”, или, говоря проще, — это опора, найденная оставленным в одиноком само-стоянии человеком.

Итак, мы можем признать историческую “оправданность” интересубъективного толкования истины. Бытие подлинного, тотально отступившее от человека, трактуемого как субъект, привело к тому, что единственной реальностью, как реальностью для него подлинной, остался для него сам *субъект*, и прежде всего его *сознание*. Таким образом, сознание субъекта (многих субъектов или множества состояний одного и того же субъекта) и есть для него та реальность — первая и последняя, — в которой субъект удостоверяет сам себя, свое мышление. Истина для него есть по-прежнему результат (оценка) удостоверения. Как уже неверующий, он удостоверяется. Он все еще выделяет себя из мира, Космоса как нечто этому миру ино-родное. Человек и Космос, говоря языком Платона, уже *не сродны*. Сотворенное “новым человеком” его новое бытие оставляет забвенным тот родник, которым и благодаря которому человек обрел бытие человека. Буквальное “приключение” человека на зем-

ле привело его к отдалению от истока. Истина же, в нем заключенная, сама сокрылась в хранящем ее музее—собрании. Истина как истина подлинного пред—стала в нем как экспонат. *Значит ли это, что истина покинула бытие сущего?*

Та решительность, с которой Хайдеггер признает, что “несокрытость правит сущим” и что “сущность истины есть несокрытость сущего”<sup>13</sup>, побуждает сделать следующий шаг и признать, что “несокрытость правит всем сущим”. Таким образом, в конус открытости попадает и сама хайдеггеровская философия, — коли ее существо, заключенное в слове, стало про-из-ведением бытия и сама техническая цивилизация, не-подлинная в нашем понимании, но допущенная из сокрытости к бытию в качестве сегодняшнего единственно и реально господствующего сущего, т.е. обладающая светом несокрытого.

В этом вопросе решительность может оказаться не лучшим помощником. Здесь скорее требуется внимающая осмотрительность. Тот вопрос, который мы уже задавали в “Можении”: есть ли “перевоплощение” сущности человека и сущности подлинного только следствие ошибочно избранного пути человека — или же это есть фундаментальная черта современности? — сохраняет для нас актуальность своей простотой. И если Хайдеггер отвечает на него однозначно утвердительно (“да, раз это сущее допущено бытием к существованию, значит, в нем содержится несокрытость (истина) как первейшее условие его бытия”), то эта радикальность Хайдеггера, может быть, сравнима разве что с радикальностью Ф.Ницше, оповестившего мир о “смерти Бога”.

В самом деле: к тому перечню затруднений, с которыми, по мнению Г.Гадамера, столкнулась философия Хайдеггера (“Бессознательное”, “число”, “сновидение”, “царящая природа”, “чудо искусства”<sup>14</sup>), можно добавить еще одно: все наличное сущее не определяется господством исключительно “одного способа сущего”; например, то сущее, которым открылась техническая цивилизация, не исчерпывает сущего как такового. Да, природа превращена в по-став; да,



миром и человеком в мире до сих пор правит представление этого мира, а не со-бытия с ним, как бытие со-размерное; но ведь природа сама в себе — как природа “природная”, так и сущностная природа вообще (как то, что способно само по себе рожать — φύσις). Она еще существует. Причем существует как необходимое условие существования самой технической цивилизации. Во всяком случае, пока. Вот эта двойственность сущего осталась, как нам представляется, без должного объяснения у Хайдеггера.

Мы пока что не решаемся вслед за Хайдеггером мыслить *все сущее как одно подлинное сущее*, полагая, что *подлинное* находит свое определение в неподлинном, обнаруживает через него свою самотождественность и тем самым открывает путнику сущность неподлинного, оставшуюся до поры сокрытой под покровом ее самоочевидности.

Обнаружение неподлинности неподлинного тем самым разворачивает путника лицом к *истоку*, туда, где еще хранится его собирающая сила. Поскольку *исток* собирает в своем единстве все ему тождественное, постольку он есть “собор”. *Исток* собирает вокруг себя и в себе так же, как недавно еще собирал вокруг себя и в себе православный собор (храм) своих прихожан. Вбирая в себя приходящий *приход*, он затем от-пускал, источал его в мир с тем, чтобы затем собрать снова. *Собор* и был для прихода тем *истоком*, который хранил Истину и к которому следовало вновь и вновь возвращаться. *Собранность прихода* (как и собранность подлинного сущего, как и собранность языка, каким разговаривает сущее) имеет этот *собор* как прочный узел, или центр натяжения, из которого тянутся нити, прочно удерживающие бытие сущего в единстве и цельности. Чтобы внять сущности *собора*, следует припомнить, что греческий глагол λέγω как раз и означает “связывать” в значении “собирать”. А от глагола λογίζομαι образуется знакомое всем слово ο λόγος (*логос*), которое уже потом переводится на русский язык в несобственном значении как “слово”. Но ясно также, что “слово” — это прежде всего не общеупотре-

бимый термин “слово”, но слово такое, которое бытийственно синонимично “собору” со стороны его сущности — “собирать сущее”. Стало быть, речь идет о “собирающем слове”, о способности слова “собирать” сущее вокруг себя и в себе. Но об этой способности *слова* и о природе такой способности необходим уже отдельный разговор.

- 
- <sup>1</sup> *Хайдеггер М.* Творение и истина // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 92.
  - <sup>2</sup> *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990. С. 22.
  - <sup>3</sup> *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 84.
  - <sup>4</sup> *Гоббс Т.* Избранные произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1964. С. 348.
  - <sup>5</sup> *Husserl E.* Logische Untersuchungen. Halle an a. d. S. 1922. Bd. 2. Т. II. S. 122.
  - <sup>6</sup> Ibidem.
  - <sup>7</sup> Ibid. S. 123.
  - <sup>8</sup> *Apel K.-O.* Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften // Dialog als Methode. Neue Hefte für Philosophie. Göttingen, 1972. Hf. 2/3. S. 4.
  - <sup>9</sup> Ibid. S. 2.
  - <sup>10</sup> Ibid. S. 3.
  - <sup>11</sup> *Heidegger M.* Logik. Der Frage nach der Wahrheit // Gesamtausgabe. Fr. a M. 1976. Bd. 21. S. 51.
  - <sup>12</sup> *Apel K.-O.* Ibid. S. 5.
  - <sup>13</sup> *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 88.
  - <sup>14</sup> См.: *Хайдеггер М.* Указ. соч. С. 120.

## Размышление одиннадцатое — РЕЧЕНИЕ

Допущенное к приходу *неподлинное*, словно центр притяжения с огромной силой, искривляет, старается подчинить своей форме и само *бытие подлинного*, придавая ему “черты” и “линии”, противные самой его подлинной сущности. Та форма мира, тот контур его строя, который приводится неподлинным к господству, понятно, не может не коснуться и того способа, каким этот мир о себе заявляет, т.е. сказывается о себе. “Формула кривизны” неподлинного прямо или косвенно накладывает свой отпечаток на тот *язык* (или, точнее, на те *языки*), какими могло или еще может говорить о себе подлинное.

Подлинное же *сущее*, отпущенное к бытию *истоком*, держится, как таковое, собирающим его *словом*. Поэтому, желая внимать сущности подлинного, нельзя это *слово* обойти стороной, ибо в собирающих словах как раз и заключен тот *путь*, каким еще можно вернуться к *истоку*. Это те слова, которые либо искажены “новым человеком” до неузнаваемости, либо определены в мертвящую тишину *музея*. Уже Платон, будучи одним из первых *разумных* людей, восставших против неподлинного, предлагает в “Кратиле” обратиться к тем словам, на которых держится язык, — к “первым именам”, как он их называет (425e и др.). Ведь без обращения к истоку языка остается непонятным и поздний, т.е. современный язык. Такое обращение Платона часто, по его собственному признанию, носит “приблизительный” характер, но другого пути просто не существует. Так в (437a) Платон дает собственную интерпретацию происхождения слова “знание” — ἡ ἐπιστήμη: “Оно двойственно и скорее, видимо, означает, что душа стоит (*histesin*) подле (*epi*) вещей, нежели что она несется вместе с ними...”. Подобная интерпретация применима и к собственно русскому слову “знание”. Тот путь, которым идет “новый человек”, приводит к сокрытию сущности этого слова, ибо “знать” сегодня озна-

чает “получить и иметь информацию о чем-либо”, а “быть знающим” значит “быть информированным”. Между тем “знание”, как и “по-знание”, связаны с “по-ниманием”. Ведь “нание” — это и есть “нятие”, т.е. “именование” познающим сущности сущего. Такое “имание”, которое предполагает непосредственное сродство и жизненное единство “внимающего” и “внимаемого”. Между тем как “новому человеку”, обладающему информацией, совершенно безразлично, какой связью он связан со своей информацией — лучше бы и вообще никакой! А само указание на родство со знанием ему кажется “очевидной чепухой и нелепостью”. Здесь любопытно напомнить, сколь сильно разнится бытие “теории” в античности, являвшейся чуть ли не способом жизни, и то ее понимание современным человеком, который видит в ней преимущественно “информационный срез” — “совокупность предложений, являющуюся правильным подмножеством всех предложений языка теории”. Эта разница очень отчетливо показана М.Хайдеггером в “Науке и осмыслении”.

Герменевтические рассуждения Платона в “Кратиле” его комментаторы квалифицируют либо как “разукрашенную этимологическую фантастику”<sup>1</sup>, либо как не отвечающие стандартам научности. Таково же отношение к аналогичным работам Хомякова, Флоренского, Хайдеггера. Однако, с нашей точки зрения, самые утонченные этимологические разборы Топорова и других лингвистов отличаются от работ Платона и его последователей прежде всего тем, что первые, рассматривая слова (имена), выявляют их изменения со временем, *изменения и только изменения*, ограничиваясь вопросом: *как?* Платон и платонизм справедливо ставят более существенный вопрос: *почему?* И если в вопросах о “как” платонизм уступает, допуская вольные толкования, то в вопросах о “почему” он это упущение с лихвой возмещает.

Вопрос “как” обращен к поверхности языка, его “коже”, — между тем как вопрос “почему” обращен к его

(языка) сущности, а поэтому и не является собственным вопросом лингвистики, как бы заранее предполагая, что есть некая область познания, для которой он является вопросом преимущественным. Для Платона это была *сфера мудрости*.

Так мы часто спрашиваем: почему язык претерпевает изменения? Можно ли эти изменения считать рационально инициированными или хотя бы контролируруемыми? В самом деле — может ли некий “комитет по языку” или “сообщество ученых профессионалов”, предварительно *договорившись*, установить *правильное* употребление слов в языке? Этот вопрос раскрывается в иной постановке: *насколько язык подвластен разуму человека?* И если ответ на него получится отрицательным, то неминуемо рождается вопрос ему противоположный: *не подвластен ли сам разум человеческий языку?* А если подвластен, то насколько?

История этого вопроса, с момента его первой постановки у софистов и Платона, сразу выявила две противоположных позиции. Первая наиболее четко и откровенно отражена в изречении Протагора “человек есть мера всех вещей существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют” (80, В, I Diels). Платон ответил критикой релятивизма сначала в “Кратиле”, а затем в “Тимее”. Сократ в “Кратиле” (433e) спрашивает одноименного героя: “Или тебе больше нравится вот этот способ, — о нем говорит Гермоген и многие другие, — что-де имена — это результат договора и для договорившихся они выражают заранее известные им вещи, и в этом-то и состоит правильность имен — в договоре — и безразлично, договорится ли кто-то называть вещи так, как это было до сих пор, или наоборот: например, то, что теперь называется малым, он договорится звать великим, а что теперь великим — малым”. Но в чем же, по Платону, основание “правильного установления имен”? Еще не “дожив” до Тимея, Платон, хоть и с оговорками о божественном введении правильности имен (391d–e), все-таки склоняется к тому, что “вот эти” имена устанавливает человек, а не боги. Но даже и этот человек у него

особый — “законодатель первых имен” (389d), который их присваивает не произвольно, полагаясь только на свой разум или договор нескольких “разумов”, а на *предрасположенную в нем же природу* и приведение этой предрасположенности в соответствие с *сущностью* именуемой вещи: “Законодатель... тоже должен уметь воплощать в звуках и словах имя, причем то самое, которое в каждом случае *назначено от природы*” (там же; курсив мой. — А.П.).

Чуть позже, поддержав в таком принципиальном вопросе софистов, с критикой платоновского учения об именах выступил Аристотель в работе “Об истолковании” (16a 26–30): “Имена имеют значение в силу соглашения, ведь от природы нет никакого имени. А возникает имя, когда становится знаком...”; “всякая речь что-то обозначает, но не как естественное орудие, а, как было сказано, в силу соглашения” (17a, 1–5). Здесь мы еще раз убеждаемся в том, что Аристотель, действительно, — “новый человек” Античности. Написав “Опровержение софистов”<sup>2</sup> (т.е. фактически учебник о логических ошибках рассуждения), Аристотель странным образом принимает их основной тезис в учении об именах. Но, не написав работы “Опровержение Платона”, Аристотель в каждой своей работе настойчиво, упорно и методично старается опровергнуть все принципиальные тезисы Платона.

Однако зададимся вопросом: не потому ли Платону потребовалось обращаться к “первым именам”, а Аристотелю — к “соглашению” (договору), что они были в буквальном смысле пред-ставителями разных языков? Платон, как человек, еще чтущий традицию своих древних предков, именно там, в глубине веков, видел *языки (имена) как орган (естественное орудие) человеческого бытия*, — он ведь недаром четко говорит в “Кратиле” (388c): “Имя есть некое орудие обучения и распределения сущностей...” — ибо простейшие звуки, издаваемые человеческими органами речи, соразмерны сущности вещей, как бы это ни показалось странным современному научному исследователю. Сейчас

бы сказали — “это априорно заданная соразмерность”. “В таком случае и имена так же точно не могли бы стать чему-то подобными, если бы не существовало *начал, содержащих какую-то исконную правильность, из которых составляются имена для тех вещей, которым они подражают*” (“Кратил” 434b; курсив мой. — А.П.). Так соразмерны, как соразмерны различные органы в теле самого человека, как естественный и подлинный человек соразмерен подлинному бытию. Но в “Кратиле” Платон еще не дает окончательного ответа на вопрос о природе такой соразмерности, или, как он это точно называет, о “подобии звуков — сущности вещей”. В “Тимее” мы видим уже более решительного Платона. И это место из диалога мы должны привести в полном виде: “Она (душа космоса. — А.П.) ... при всяком соприкосновении с вещью, чья сущность разделена или, напротив, неделима, она всем своим существом приходит в движение и выражает в слове, чему данная вещь тождественна и для чего она иное, а также — в каком преимущественно отношении, где, как и когда каждое, возникая, находится вместе с каждым, — в своем бытии, в своих страдательных состояниях и в отношении к тождественному. Это слово, безгласно и беззвучно изрекаемое в самодвижущемся космосе, одинаково истинно, имеет ли оно отношение к иному или к тождественному. Но если оно изрекается о том, что ощутимо, и о нем по всей душе космоса возвещает правильно движущийся круг иного, тогда возникают истинные и прочные мнения и убеждения; если же, напротив, оно изрекается о мыслимом предмете и о нем подают весть в своем легком беге круг тождественного, тогда необходимо осуществляет себя ум и знание. Если же кто на вопрос, внутри чего же возникает то и другое, назовет какое-либо иное вместилище, кроме души, слова его будут всем, чем угодно, *только не истиной*” (37a–b — с; курсив мой. — А.П.).

Признав за Душой Космоса способность изрекать безгласное и беззвучное слово (φεραμενος ἀνευ φθγγου καὶ ἡχης), Платон тем самым положил начало традиции, сво-

бодной от субъективно—релятивистских объяснений природы *имени*, ясные черты которой (конечно, по—разному) можно найти у о. П.Флоренского в России и у М.Хайдеггера в Германии. Причем хайдеггеровская критика “идеализма” вообще ни в коей мере не должна заслонять то существенное заимствование им взглядов на язык у Платона, которое мы у него несомненно обнаруживаем, при полном неприятии им того принципиального *релятивизма* (буквально: соглашательства), которого в этом вопросе придерживался Аристотель. Ведь сказать, что “душа космоса изрекает себя в слове” и что “бытие делает себя непотаенным в языке”, по существу, означает сказать одно и то же. Даже отношение к “именовательной” роли *поэзии* и *поэтов* у Хайдеггера и Платона — схожее. Платон предлагает Гермогену в “Кратиле” в вопросе об именах “учиться у Гомера и других поэтов” (391 с—d). *А Хайдеггер видит в поэзии вообще единственный способ, каким, после завершения “такой” науки, религии и метафизики, бытие еще может себя подлинно обнаружить.*

Но дело даже не в присутствии или отсутствии сходства у Платона и современных философов, а в существовании самого вопроса, к которому мы только что подошли.

Мы не видим своей задачей ни изощренное этимологическое исследование слов, ни тем более “создание” какой-нибудь собственной “концепции” языка. Наша задача гораздо скромнее — понять, что происходит с языком сегодня, в условиях господства неподлинного, и насколько это “что” может быть понято через его отношение к бытию подлинного.

Уже в начале и середине века мы имели два свидетельства глубокой интуиции о бытии. Первое относится, несомненно, к о. П.Флоренскому. В “Столпе и утверждении истины” он говорит о том, что проходит, кончается эпоха господства Логоса, как откровения Сына, бывшая под знаком закона, порядка и космоса, и наступает эпоха, чаемая только отцами церкви, но еще целиком не пришедшая в свою полную силу, — эпоха под Знаком третьей ипостаси (т.е. яв-



ленности, сущестуемости) Бога — Духа Святого. Вместе с заходящим господством Логоса заходит и все то, что было так или иначе им вызвано к жизни, буквально: *все логическое*. Завершается *наука* с ее жестоким детерминизмом, заканчивается *философия* (метафизика), пытающаяся копировать “строгость” науки в каких-нибудь “абсолютных системах”, построенных на спинозистский манер в виде “аксиом” и “теорем” философии. Сам о. Павел намеренно пишет многие свои работы в жанре “писем”, хотя ему не составило бы никакого труда написать их в виде “строгой системы”. Это было противно его духу.

То, что грядет, по его собственным словам, еще только “ткется” в общем полотне мира. Ощущение этого, его *переживание* (но никак не *мысль* об этом) уже есть в мире. Грядет иная Логосу наука, философия и искусство. *Грядет эпоха господства пневматизма*.

Другое свидетельство, несомненно, принадлежит М.Хайдеггеру, шедшему иным путем, но пришедшему к схожим выводам: *заканчивается наука, руководствующаяся Логосом, заканчивается метафизика*. Остается *поэзия* в узком смысле, претендующая, как единственный способ откровения сокрытого, называться Поэзией с большой буквы, ибо Творчество как самообнаружение сущности подлинного бытия всецело ограничивается теперь областью поэзии стихотворной. И ниже мы увидим, как это связано с Логосом.

Для нас в обоих свидетельствах важно понимание ограничения сферы Логоса. Но ведь Логос мы уже переводили на русский как “Слово соборное”. Это такое слово, которое *собирает* в себе сущность сущего, отпущенного истоком к бытию. Но — и не только это. Собирающее слово есть всегда “собор” этого, и только этого наличного сущего. Отсюда замысловатое взаимоотношение соборного *слова* и *сущего*: в слове заключена сущность сущего, т.е. то, что по—з—воляет (про—из—воляет) это сущее как таковое.

Однако отверзающий (или запирающий) ключ *источника* допускает к бытию всякий раз *иное сущее* и тем самым

отверзает в соборном слове *понимающее внимание* иной сущности иного сущего. Сам язык, состоящий из всего множества слов, в таком случае, представляет в своем историческом измерении допустимую полноту отверстого *истока* в допущенной им к бытию череде собранности сущего. Язык высвечивает в себе *источение собирающих слов*. Подлинный язык, собственно, и есть *из-речение истока*.

Мы уже указывали на основательную сторону *истока*. Но это же просматривается и в *языке*, в подлинном языке, еще хранящем в себе первозданную незамутненность, в отношении которой Тютчев заметил:

*Взрывая, возмутишь ключи, —  
Питайся ими — и молчи.*

В чем же эта близость в древнерусском “истока” и “слова”? В их природном, естественном родстве: древнее “речение”, сохранившее себя в современном “изречение”, означало одновременно и “слово” (“речь”), и “подпору” (“твердь”) — основу, “столб”. *Речение, из-реченное истоком*, синонимически близко греческому ῥέω, ῥέομαι, означаемому, во-первых, “течь”, “литься”, а, во-вторых — “говорить”. Τὸ ῥήμα, ἄτος и есть “сказанное”, “слово”, “речь”. Таким образом, мы видим, что “слово” в обоих языках есть как бы *во-площенное* (хотя оно и не исчерпывается *плотью* только), *источенное истоком* и к бытию — *речение*: опора и твердь бытия сущего.

Но можем ли мы утверждать, что *из-реченное истоком* его *речение* есть вся полнота *истока*? Или другими словами: есть ли основание утверждать, что Слово, как *имя*, содержит в себе все содержимое допустившего его к *из-речению истока*? Почему вдруг Платону понадобилось в “Тимее” утверждать, что есть “слова” безгласно и беззвучно “изрекаемые”, и что это за слова? Вторую половину вопроса Платон не раскрывает.

Ему вторит Тютчев в знаменитом “Silentium” (1830):

*Как сердцу высказать себя?*

и чуть ниже:

*Мысль изреченная есть ложь.*

Но что значит: “сердцу высказать себя”, и что это вообще такое — *сердечное высказывание*? Всякий сегодня знает, что правильно высказываться можно только будучи в здравом *уме* и полном *рассудке*. Неужели *сердце*, этот “коммок мяса и крови”, способно что-то *изрекать*?

Конечно, все это можно отнести за счет поэтической аллегории Тютчева. Но Флоренский и Хайдеггер — весьма авторитетные исследователи. Неужели же и они аллегорически толковали — первый *пневматофанию* (Явления Духа Святого), а второй *обнаружение* несокрытости бытия в поэзии? Наконец, неужели же и сам Платон был так наивен, что не понимал, о чем говорит, или загодя старался сбить с толку своих будущих “ученых комментаторов”?

И, наконец, почему это у Тютчева “мысль изреченная есть ложь”, само утверждение чего провоцирует (задолго до штудий Б.Рассела) увидеть здесь “парадокс лжеца”?

Выход, видимо, обнаруживается в том, что речение речению рознь. *Речение* остается *просто речью*, если оно не имеет (уже до всякого акта речения — из-речения) в себе некой *опоры*, “тверди”, — на что недвусмысленно указывает сам древний язык, еще хранящий в себе подлинность “первых имен” Платона. “*Из-речение*” уже *само собою указывает на ис-хождение чего-то из чего-то*. Лишь отдаленно, но все-таки вполне различимо мы видим близость в древнем языке трех слов — “речение”, “ретение” и “рачение”. *Рачение* означает прежде всего “любовь”, а затем “заботу” и “у-сердие”.

“Рачительный” значит в том числе и “у-сердный”. Равно как “ретение” означало “побуждение”, “состязательное побуждение”. Но опять же — такое “побуждение”, которое производно от *рети*. Ведь *реть* — это тоже *усердие* и *рвение*.

Стало быть, *речение*, или *речь*, тогда только являются *опорой* и *твердью*, когда *речь* есть и *реть*, т.е. *у-сердие*. Такая

*речь* (или такое *слово*), которая оперта на *сердце*, как на *твердь*, тем самым только и держится в *источающей истине*. А что как не *сердце* первым обнаруживает в себе поднимающее чувство переживаемого *исступления* из того “места”, где “мысль изреченная есть ложь”!

Тот же Тютчев в своем переводе шекспировского “О предназначении поэта” недвусмысленно об этом говорит:

*Поэта око, в светлом исступлень,  
Круговращаясь, блещет и скользит  
На землю с неба, на небо с земли,  
И лишь создаст воображень виды*

*Существ неведомых, поэта жезл  
Их претворяет в лица и дает  
Теням воздушным местность и названье!....*

Здесь для нас в первую голову интересно содержание первой строки. Действительно, когда мы говорим “поэта око”, — подразумеваем ли мы только и исключительно стихотворцев, или же поэтическим *оком* оказывается всякое око, коль скоро “жезл его” дает теням воздушным “местность” и “названье”? Но разве “творец” математической теоремы или открыватель числа, доселе неизвестного, создатель физической теории, композитор или художник, — разве они, каждый своими средствами, не дают “теням воздушным местность и названье”? Ведь буквальное значение русского “поэзия” восходит к греческому ποιησις, означающему “делание”, производного от глагола ποιέω (“творить”, “совершать”), и только лишь в узком смысле означающего “стихотворствовать”. Еще Платон задавался вопросом: почему распространенный термин “поэт” закрепился только за поэтами—стихотворцами? Где граница между безумием и поэзией в широком смысле? Ответ на эти вопросы мы опять находим у Тютчева во второй половине первой строки: “Поэта око, в светлом исступлень”. Не сам поэт придумывает, изобретает, конструирует “местность” и “названье”. Водо-

раздел между “жезлом поэта” и “изобретением имитатора” пролегает как раз там, где второй сам дает бытию имена, предварительно договорившись в “сообществе единомышленников”, а первый имеет более весомые основания, ибо не сам поэт обозначает “местность и название”, он лишь обнаруживает, делает явным то, что уже содержится в бытии как его сущность, допущенная к приходу в “светлом испугенье”. Ведь это его око:

*Круговращаясь, блещет и скользит  
На землю с неба, на небо с земли.*

“Испугенье”, — вот то слово, которое оказывается у Тютчева ключевым при его переводе шекспировского “О предназначении поэта”. *Испугение, светлое испугение*, — при том его понимании, которое мы рассматривали в “Истоке”, — одинаково необходимо и поэту (творцу) *физику*, и поэту (творцу) *художнику*, и поэту (творцу) *стихослагателю*. Поэт “открывает” ему и для него скрытое, имитатор — “изобретает” нечто взамен сокрытого для него. Не в этом ли кроется объяснение разницы весомости “открытия” и “изобретения”? *Открытие*, где бы и в какой бы области оно ни было сотворено, всегда имеет в себе то несомненное преимущество, что оно самим фактом своего существования обращено только к *естественному* и *подлинному* (“открыть” только и можно нечто уже данное), — между тем как *изобретение* — только к *искусственному*, словно неким незаконным способом заменяя сокрытое подлинное, силится быть его подобием самоутвержденным.

Итак, нам становится понятно, почему поэт говорит в “Silentium”: “*мысль изреченная есть ложь*”. *Та мысль, которая не рождена у-сердием испугенной души, не принявшая ее очертаний, оказывается вне истины.* (В противном случае, если бы мы допустили буквальное толкование этой строки, — “всякая изреченная мысль всегда есть ложь”, — мы неминуемо должны были бы обнаружить ее противоречие с “предназначением поэта”.)

Иступленная душа словно бы запирает ум — его чистую рефлексию, в результате чего он сказывается неосознанно. Но не в том смысле, что *сказывание* ума напоминает безумный бред, а в том, что *ум только на—правляет форму мысли, содержание и природа которой оказываются вне его власти.*

*Слово душевное*, т.е. слово, привнесенное в ум сердечным движением души, возникшее в уме помимо его “работы”, — есть как раз то, что в нововременной философии принято называть *интуицией*, — прямым, непосредственным усмотрением сущности.

Платон не случайно говорит о безгласном и беззвучном *слове*, которое, лишь коснувшись тождественного, оборачивается *в сфере ума — знанием*. Об этом же говорит и Тютчев:

*Молчи, скрывайся и таи  
И чувства и мечты свои -  
Пусть в душевной глубине  
Встают и заходят оне  
Безмолвно, как звезда в ночи, —  
Любуясь ими и молчи.*

Тютчев тоже ведет речь о *безмолвии*. Ведь душа из—рекает и чувства, и мечты, — но они не облечены “умной речью”. Это безмолвие души (или, мы бы сказали, ее *молчное слово*) не является чем—то внешним в отношении к современному пониманию этой проблемы в научной философии и лингвистике, вполне серьезно обсуждающих вопросы о “невербальном мышлении”<sup>3</sup>. И хотя весь пафос таких научных исследований сводится, как правило, к “экономии мышлением словесной материи”, проблема *выразимости молчного слова души* — “словом изреченным” оказывается, как и во времена Платона, разрешимой только вне сферы собственно лингвистики. Последняя, по назначению своему, находясь во власти *только изреченного*, не может *на самом языке лингвистики* задавать вопрос о *природе языка*.

*Природа языка, явленная в слове, открывается только через вопрошание бытия.* Более того, она открывается в са—

мом существе вопроса, к нему обращенного. То есть: *почему возник сам вопрос о природе языка?* Мы уже обращали внимание на то, что бытие не только *позывает* человека для своего *открывания*<sup>4</sup>, но и *подбирает* его посильностью его ответа. *Разное бытие сущего именуется себя разным человеком.*

“Новый человек”, призванный привести к господству новое бытие, облакает его в новое слово. Это — слово, безусловно, изреченное. *Слово молчное* “новому человеку” неизвестно, ибо для него справедлива аристотелевская *формула имени*: “существует в силу соглашения”.

*Приводя к господству новое бытие, обличенное новым словом, “новый человек” препровождает подлинное слово в музей.*

Однако новое слово “нового человека” остается пока еще (по аналогии с “вещами по природе” у Аристотеля) естественным “по совпадению”. Оно уже не способно к самодвижению в круге подлинного, ибо не является *именем*, или, как бы сказал Платон, — неким *подобием* сущности подлинных вещей. Но оно все еще состоит из естественного — естественных звуков, имеющих не договорную природу, а являющихся, как и полагал Платон, естественно—органическими. Из них состояли “первые имена”.

Отец Павел Флоренский, стоявший на органической позиции Платона, еще в начале века иронизировал по поводу уже тогда о себе громко заявившего создания новых “эсперанто” и “волапуков”...

Двойственность в понимании самоидентичности подлинного сегодня в равной мере обнаруживается и в двойственности слова — речения. *Допущенное к приходу бытие неподлинного приносит с собой его обнаружение в неподлинном слове.* В таком слове, которое не просто теряет связь со своими речевыми корнями и корнями языковыми, но уже в обозримом будущем вообще станет окончательно, — как и само существо, его *про-из-носящее*, — словом самостоятельным. “Дерево искусственное”, приходящее на смену “дереву естественному” (подлинному), синонимично “слову (речению) искусственному”, которое, в свою очередь, понятое

как речь (*речь, у-сердие*) есть такое же *contradictio in adjecto*, как и “дерево искусственное”. Слово — речь по самой своей сущности и природе не может быть искусственным, ибо рождается *внимающим у-сердием души*, имеющем не только собственно человеческое, но даже и космическое *про-явление*, — на что и указывал Платон в “Тимее”.

Явленное же нам торжество бытия неподлинного обнаруживает себя и в слове — речении, приводя и здесь к замене подлинного мнимым. *Тягостность* этого заключена еще и в том, что слово, понятое как *речение, язык*, перестает быть языком, разворачивающим к *истоку* и навсегда, возможно, уносящим с собой даже его у-поминание...

*Однако мы все еще пре-бываем в слове, изреченном истоком.* Пребываем в той *мере*, которая дана нам как наш *удел* самим истоком. И коль скоро *слово реченное* являет собой полноту всей допустимо открывшейся в нем сущности сущего, то в нем не может быть не дано *покоение мира*, — буквально то, на чем он покоится как на опоре и тверди, — его *у-с-покоение*.

Флоренский не без основания называл себя *последним эллином*. Это же мирочувствование можно отнести и к некоторым другим людям нашего времени. Ведь всякий *путник*, внимающий открывшемуся ему собирающему слову, в действительности *внимает* сущности сущего. В собирающем *слове* ему открывается строй Космоса таким, каким он еще подлинно сейчас и здесь *при-сутствует*. *Путнику открыва-ется в нем строй сущего*. Покой и простота этой сущности приносят ему через *изреченное слово* “*успокоение*”, как *внимающее в□едение подлинного*. Через это *в□едение* внимание *путника* разворачивается к *истоку*, к тому, что отверзает все из-за притвора, *приключая* его к жизни. Сотворенный *истоком* *путь* сущего и в нем — самого *путника*, внимающего *истоку* через *в□едение* собранного, приносит ему (как вообще может принести источенное истоком *речение*) *умиротворение*. *Покоение ведения сущего на речении, имеющем природу в душевном у-сердии, рождает творчество и творение, которые*



нельзя иначе назвать как душевным деланием. Творчество души путника, ее делание и творение мира подлинного обнаруживают со-размерность. Поэтому-то *путник*, прильнувший к *истоку* творящему, и испытывает то, что называют *умиротворением*, ибо родство обоих приводит существо его к согласию с сотворенным миром подлинного. Это *согласие* (или, как его называл Платон, — *созвучие*) покоится на тождественной близости обоих. Конечно, можно было бы это выразить и на новом языке “нового человека”: “Интуитивная база процесса интеллектуальной репрезентации устойчивой структуры организации репрезентируемого объекта, данная субъекту в совокупности эпистемологических актов, позволяет выделять устойчивые связи объекта в номологической форме”. Приближает ли этот выбор терминов нас к *понимающему вниманию сущности сущего*? Едва ли! *Язык подлинного* говорит о том же (и о еще большем) гораздо проще.

Созвучие подлинного *человеческого слова (речения) и слова, каким сказывается о себе все бытие подлинного*, приносит с собой душевную *опору*, которая, в свою очередь, дает себя знать как *умиротворение*. Последнее же заслуживает о себе в нашу эпоху самостоятельного слова.

---

<sup>1</sup> Платон. Сочинения. Т. 1. М., 1968. С. 594.

<sup>2</sup> Подлинное название работы Аристотеля — “О софистических опровержениях”. — А.П.

<sup>3</sup> См., напр.: Кривоносов А.Т. Мышление — без языка? // Вопросы языкознания. М., 1992. № 2. С. 69–83.

<sup>4</sup> См.: Зеркало.

## Размышление двенадцатое — УМИРОТВОРЕНИЕ

Пришло время собирать воедино в слове весь пройденный путь, ибо сама подача *пути* подводит к необходимости такого из-реченного *слова*, которое способно, в доступной для него мере, быть словом собирающим. Власть и сила этого слова должны быть тем весомее, чем глубже и основательнее оно укоренено в *истоке* бытия. Это должно быть не обычное слово бывающего мира неподлинного, но слово такое, которое даже не есть просто слово и только слово, но само существо бытия, ословившееся в его форме. В таком слове бытие подлинного отливается как в своей словесной оболочке. Ведь о-т-личие бытия в слове и есть его *сказ о себе самом самим собой*. В сущностных словах бытие обращается к самому себе, но не в том смысле, что оно впервые осознает себя в них (иначе бы оно было становящимся), а в том, что оно *есть* в них.

Сказав “укорененность этого слова в подлинном”, мы бы лишь отчасти раскрыли существо его природы, ибо само подлинное и есть то, что самообнаруживает себя в этом слове. Слово это, безусловно, властвует над подлинным человеком, как властвует подлинное над самим собой.

Но как же быть с миром неподлинного? Как относиться ко всему тому, что сотворено “новым человеком”? Как быть подлинному рядом и наряду с неподлинным? Как быть?

Вопрос “как быть” есть, в сущности своей, вопрос о *пути*. Но путь подлинного *предвыбран*. В чем же тогда основательность этого вопроса в условиях неподлинности? Вопрос “как” здесь означает не удивление или растерянность. Он есть здесь скорее вопрос риторический, ибо для подлинного — “как” как таковое вообще не существует. Подлинное внимает своему предвыбору. Между тем напряжение первоначального душевного смятения, возникающего от присутствия человека в окружении неподлинного, оказывается достаточно сильным.

Коллизия бытия и небытия, обсуждавшаяся Платоном еще в “Софисте”, сегодня в существе своем не стала иной. Она та же, — только с той разницей, что *сегодня небытие воплотилось и приведено “новым человеком” к господству*. То, что Платон еще только улавливал как трудноосознаваемое различие понятий “бытия” и “существования”, — стало реальностью. С той, может быть, поправкой, что *небытие везде и всюду является как очевидное бытие*. Эта метаморфоза справедливо ставит под сомнение правомерность “очевидности” как свидетельства истинного рассмотрения. “Очевидность” и “рассмотрение” отныне теряют ту весомость, которую имели в лоне подлинного. *Небытие, чтобы существовать, нуждается (и является) в обличии бытия*.

Существующее неподлинное, изгнав (или почти изгнав) из мира подлинное, уже неограниченно и беспрепятственно царит в этом “усеченном” мире.

Это изгнание имело и имеет далеко идущие последствия. Оказалось, что мир усеченный, бездушный, опирающийся только на *рассудок* и *разум*, — является миром *логически непротиворечивым*. Непротиворечивость стала одним из краеугольных камней этого мира. Утверждение тождества “полихлорвинил есть полихлорвинил” и частноутвердительное суждение “Сократ — смертен” с логической стороны абсолютно состоятельны. Отсюда в этом, уже ставшем господствующим, мире, особый вес имеет императивное высказывание: “рассуди логично!”. Именно рассудочная логически строгая деятельность ума оказалась достаточной для метаморфоз бытия. Отпечаток “доказательства” как приведения взятых посылок к *очевидности* лежит на всех созданиях “нового человека” Нового времени. Потеря *источающей* основы толкает “нового человека” к демонстрации строгости процедуры выведения. Чем иным, как оскудением *дара*, ниспосылаемого человеку, можно объяснить распространенные уже в Средневековье *доказательства бытия дарующего*? Но если там, за неимением крепкой непосредственной связи с дарующим, прибегали к доказательству, как

только к вспомогательному средству (которое уже тогда многими пронизательными людьми осуждалось как именно следствие *лишенности*), то сегодня “до-казательство” имеет абсолютный вес, — ибо все, “что не доказуемо, т.е. не приведено к человеческой оче-видности, — не существует”. Не случайно, что подавляющее большинство цивилизованных людей считает аргумент типа: “это научно доказанный факт” — аргументом, имеющим *абсолютную* силу, совсем не подозревая, что “абсолютность” его висит на волоске и что сами ученые знают это лучше других.

Всякое творение “нового человека” является в самом себе логически непротиворечивым. Более того: если его понимать в отношении к подлинному бытию как неподлинное, т.е. ложное, то оно поворачивается к нам неожиданной стороной — *оно соответствует своему назначению быть бытием неподлинным. Само это соответствие придает ему статус истины*: ведь оно ему *истинно* соответствует. Так, например, суждение: “Все люди — смертны” в отношении к подлинному бытию является суждением ложным, но взятое “новым человеком” как суждение, истинность которого “оче-видна”, оно оказывается таковым в отношении к неподлинному.

“Назначенность” отныне перестает быть бытийным аргументом, ибо основывается не на *естественном по природе*, а на *искусственно созданном человекем*.

В таком “бытии” ложь становится необходимым условием его существования и обнаруживается как таковая только в ее (ложности бытия) отношении к *истоку*. Однако ложное, или неподлинное, бытие находит свою границу в факте жизни — “новый человек” не может создать искусственную жизнь, ибо жизнь по самой своей сущности не может быть ложной. “Искусственная жизнь” (как и ее частный случай — “искусственное дерево”, нами уже ранее подробно обсуждавшийся) есть простое *contradictio in adjecto*. Метафорические же заявления “нового человека” об “искусственной жизни на Марсе или на Луне” иначе и нельзя воспринимать, как простое следствие непонимания существа вопроса. Ведь

здесь речь идет об искусственных условиях жизни, а не о *самой* — сушностной — жизни.

*Следовательно, в действительности в каждом таком случае мы имеем некую противоположность прокламируемой искусственной жизни — истинную (подлинную) смерть.* Как по аналогии в частном случае с “искусственным деревом” мы имели — “мертвое дерево”. Но если взять все это обобщенно, то станет ясно: бытие, лишенное *действительной* жизни и сплошь состоящее из “искусственного”, есть бытие мертвого, т.е. ложное бытие, или попросту — *небытие бытия подлинного.*

Парадоксальность современного бытия как раз в том и состоит, что рожденная рассудочным умом цивилизация “нового человека” в нем же и находит своего погубителя. И ниже мы увидим, чем оборачивается в действительности смерть подлинного.

А ведь не так давно язык хранил еще подлинное *внимание* уму. “*Умь*” — значил, прежде всего, душу и духовные силы и уже только затем — разум, знание и рассудок. Равно как и “*Умный*” означало, прежде всего, — *духовный.*

“*Ум*” усеченный, лишенный духовной опоры легко и последовательно привел к тому, что принято называть теперешним словом “рацио” и “рационализм”.

Обездухотворенность не только строя-космоса, что сегодня стало “самоочевидно”, но и самого человека, — рождает двойственность. Название одной из современных областей человеческого знания — психологии — давно уже стало анахронизмом. Научная психология не знает и не может знать, по самой своей *научной* сущности, что такое душа. “Новый человек” еще вынужден быть в этой двойственности.

Пока вынужден.

Двойственность не предвещает для подлинного в этом мире ничего утешительного, но и сам “новый человек” еще двойственен. Он еще не есть тот, для которого он сам *есть*. Он лишь готовит его приход. “Новый человек” воплотил небытие: создал цивилизацию — колыбель для грядущего *за*

человеком существа, отрицающего в человеке человека, буквально нечеловека — *анантропа*.

Те, кто как и П.А.Флоренский называли себя “последними эллинами”, оставляют (если не сказать точнее — уже оставили) поле исторических свершений. Оставляют “новому человеку”, который, в свою очередь, бессознательно готовит приход анантропа.

*Я поздно встал — и на дороге  
Застигнут ночью Рима был!, -*

говорит от лица этих “последних эллинов” поэт (*Тютчев Ф.И.*).

Двойственность ситуации и сущности “нового человека” легко узнаваемы в его делах.

Сколь наивной кажется обеспокоенность “мировой (*научной*) общественности” угрозой экологической катастрофы, или, смягченно, — угрозой экологического кризиса! Экологический кризис, говорят *аналитики*, угрожает человечеству, т.е. человеческому роду *Homo sapiens*, а равно и живому на планете. Здесь опять мы видим образец “перспективизма” и “антропоцентризма”. Но теперь уже в особом виде — уничижительном.

Угроза экологической катастрофы для человека столь очевидна, что сама задача, следующая за ее признанием (поиски путей ее предотвращения), оказывается или может оказаться неверно сформулированной.

Научный специалист по проблемам экологии, как вообще всякий “новый человек”, вправе выказать недоумение: что же здесь неверно?

В самом деле: в чем парадоксальность современного исторического бытия, невидимая за пеленой очевидности?

Может быть, она заключена в том, что *неверно сформулированная задача толкает на неверный путь ответа*. Если антропоцентризм был верен себе в своем самостоятельном за-крепощении природы, то он должен быть верен себе и в последствиях такой само-стоятельности.

Поиск выхода обнаруживается в рас-скрытии существа неверности формулирования задачи: возникает угроза эко-

логической катастрофы, которую необходимо предотвратить! Но угроза кому? В этом вопросе уже просвечивает открываемое существо парадоксальности, а именно — *антропоцентризм*. Нет, не бытие подлинного беспокоит “нового человека”, — иначе к чему бы он сам был призван быть! Нет, “нового человека” беспокоит только он сам. Он только еще начинает осознавать (или, если точнее, не осознавать даже, а предчувствовать) свой удел, свое назначение и свою судьбу. Он все еще находится во власти вмененной ему двойственности. Если бы его действительно беспокоил экологический кризис, он бы не встал на путь к нему еще в XV-XVII веках. Его беспокоит только он сам. Трагизм его судьбы как бы подсказывает: кризис есть, — но не экологический, а антропогенетический.

В самом деле: откуда, на каком основании и почему он решил, что он, т.е. нововременной человек (а для него он ведь только и есть собственно человек, “человек цивилизованный”) есть тот, кто призван вечно самообустраиваться?

Верное понимание создавшейся ситуации, нам представляется, лежит в иной “самоочевидности” плоскости: необходимо и, по всей видимости, вынужденно должно *менять не экологическую обстановку вокруг человека, а менять — точнее, заменять — самого само-стоятельного человека*. Изменять, приспособив к тому, что для (пока еще) человека, хоть и нововременного, *кажется только экологической катастрофой*.

Но для измененного существа—антропа это уже будет не ситуация экологической катастрофы. Это для него вообще не будет катастрофой, ибо будет “средой нормальной”.

Приготовленная “новым человеком” противоприродная среда будет соответствовать — как среда искусственная — искусственному в своей сущности существу.

Другими словами, *экологический кризис говорит не о том, что изменившаяся экологическая среда не соответствует человеку, а, наоборот, человек не соответствует созданным им же экологическим условиям*. — Но не потому, что он

этого не хочет или до конца не осознает ее пагубность для него самого, а потому, что эта среда *уже* стала его собственной частью. Причем частью такой, без которой он вообще не способен существовать иначе. Это его удел. Все действия нововременного человека в мире носят всякий раз (и прежде всего действия по “улучшению” экологической среды”) кризисоусугубляющий характер.

Человек, *Homo sapiens*, стоит на пороге исчезновения как вида, как способа бытия. В этом смысле можно уверенно говорить о *завершении человека*, имеющем место быть завершении человеческой истории, т.е. ее *Апокалипсисе*.

Черты так понимаемого завершения просматриваются отчетливо в наблюдающемся уже сегодня изменении “антропогенетического климата” на планете. Человек прощается с самим собой. Возможно, таков урок примера с “очевидностью” “нового человека”.

Так как же *быть* здесь человеку подлинному? *Еще* быть?

Пункт завершения *пути* есть ведь одновременно и пункт разворачивания к *истоку*. Ибо только в таком разворачивании он с-вершается как завершенное целое. Цельность пути о-пределяется его началом — истоком. Эта завершенная цельность обнаруживается *путником* как *спокойствие* и *уверенность*, как несомненное *покоение в истоке*. Мир тогда открывается в своем бытии не только как *строй* — *κόσμος*, но и как *покой*, *тишина* — *εἰρήνη*.

В таком мире правит *молчное слово*. Молчное покоение в *истоке* удерживается сродностью человека подлинного и давшего ему это *начала*. Внимая его безгласной тишине, он укрепляется в своем следовании *назначенному*.

Неподлинное, дозволенное истоком к приходу, очерчивает подлинное. И последнее впервые ясно и отчетливо обнаруживает себя как таковое. *Подлинное* становится *совершенным*, т.е. *с-вершенным*. Совершенство подлинного волит, или про-из-воляет подлинному взирать с у-с-покоением на приходящее господство неподлинного. Господство, которое само не ведает своей причины.



Припав к *истоку*, человек обнаруживает согласие с ним, как родное с родным. Человек находит в нем от-дохновение. Внимая сущности подлинного, человек теперь спокойно взирает на сотворенное “человеком новым”.

Эта присущность к истоку, согласие с ним, — только одна и дает *покое* у сотворенного мира, дает то, что мы по праву можем назвать *умиротворением*. Ведь неслучайно и Сын Божий называется миротворцем — εἰρηνοποιῶς.

Анантроп не будет ведать умиротворения совсем. Уже “новый человек” — существо двусоставное, как и *Кентавр* — находится во власти “успеха” и “задолженности”, отворачивающих от *истока*, а значит, и лишаящих его *умиротворения*. Находясь во власти успеха, рабствуя ему, “новый человек” вязнет в нем словно в трясины, попадая в зависимость от *задолженности*. Поэтому снова спросим: как же быть здесь подлинному? *Легко поддаться* на воинственный призыв неподлинного, предлагающего со-измерить подлинное и неподлинное. Легко потому, что на это провоцирует само новое бытие “нового человека”.

Эта легкость проистекает из неокрепшего еще *внимания*. Нет всецелого внимания — нет и полного умиротворения. Нить, связующая *внимающего* и *исток*, недостаточно крепка, чтобы не допустить ее колебания. Легкость, с которой поддаются на искушение, предлагаемое “новым человеком” — искушение со-измерить подлинное и неподлинное, коренится как раз в этой колеблемости *внимания*. Оно колеблется от постоянно мешающего ему воздействия масштабности неподлинного, которое как бы все время твердит: посмотри, пытающийся чему-то внимать, как много меня в этом мире! Я пронизало все — от края до края. Я владею почти что всем миром. Легко поддаться на призыв “нового человека” и “со-измерить”. Но в указанном выше “почти что” просвечивает *надежда*.

*Внимание истоку* придает внимающему силы. Нить, связующая с ним, становится прочнее, и он обнаруживает, прорвав пелену “очевидной масштабности неподлинного”, что *само соизмерение неподлинно*, т.к. содержит в себе лукавую

подмену: со-измерять подлинное и неподлинное мерой неподлинного. “Новый человек” сказал бы: “нашими цивилизованными” ценностями.

Рас-скрыв “очевидность” *призыва*, подлинное спокойно возвращается к *истоку*, обретая подле него умиротворение. Ему нет нужды себя соизмерять. *Оно самоценно, а потому — самодостаточно*. Источенное *истоком*, оно потому и не нуждается в со-измерении, что оно (подлинно) есть по рождению. *Ему нет надобности доказывать свое право быть*. И наоборот: неподлинному как нерожденному нет из-начального *места* в мире, поэтому оно стремится во что бы то ни стало приобрести его насильем. *Ведь подлинное как данное — открывается, а его противоположность — изобретается*. Ему, как лишенному действительной основы, постоянно необходимо самоутверждаться, скрывать *лишенность* под облачением масштабности и всепроницаемости. Власть неподлинного несущестна, а значит — поверхностна. Так в умиротворении подлинный человек обретает ответ на вопрос: “как быть?”.

Умиротворение дает подлинному покой и уверенность. Но и не только это. Оно дает ему *силу*. Вспоминая одну из формул “нового человека”, обсуждавшуюся ранее (“знание — сила”), мы теперь можем конкретнее убедиться в ее неверности. Внимающее разворачивание к истоку-*можению* производит с подлинным то, что не способно произвести само с самим собой и исходя только из себя неподлинное. *Можение* отлагает свою мощь подлинному, делая его, таким образом, прочно у-твержденным.

Поэтому умиротворение подлинного человека не есть состояние, в котором он *укрывается бегством* от неподлинной реальности, — но, наоборот, та *твердь*, которая утверждает его в истоке и про-из-воляет ему принять любой вызов неподлинного.

Умиротворение не есть ни автаркия (ибо находит покой не в себе, а в *истоке*), ни атараксия (ибо само умиротворение только тогда и достигается, когда *пережившая душа* и *удивленный ум* вниманием дарованному буквально по-меща-

ются в требуемое *дарующим* “место”). Не безмятежность души, но только глубокое переживание ею *при-сутствия* у *дара* дают ей умиротворение.

*Умиротворение прочно удерживает подлинное подле истока.*

Будучи двусоставным, неподлинное стремится скрыть свою оборотную — призрачную — сторону, являясь перед нами только в облике “очевидности” и “логической непротиворечивости”. Подлинное, непосредственно внимая *истоку*, об-наруживает двуличие противного, которое, как *раз-облаченное*, вынуждено бессильно уступать подлинному.

Поэтому *путь*, которого следует держаться подлинному человеку в окружении неподлинного бытия, есть постоянное испытание его мнимой “очевидности”. Приведение сокрытой ложности к об-наружению, буквально — выведению *наружу* второй (мнимой, облачной) “природы” *Кентавра*. Условием же обнаружения мнимости может быть только непосредственное *внимание истоку*.

В умиротворении поэтому сосредоточена полнота, доступная подлинному человеку в этом мире. Являясь следствием действительного *внимания истоку*, умиротворение придает внимающему *силу*, способную не только *раз-облачать* неподлинное, но и *быть* в его окружении. Причем не просто *быть*, а *быть достойно*, зная *меру* — удел положенного подлинному в этом мире *истоком*. Ведь *исток* — это и есть достояние подлинного.

А раз так, то и все сказанное выше следует понимать не иначе как только *поисильные размышления*, рожденные испытанием вдруг открывшейся нам мнимой “очевидности” неподлинного бытия.

Размышления, единственной целью коих было — *найти опору и твердь*, способную унять сердечную тревогу, о которой так проникновенно сказал Тютчев:

*О, вещая душа моя,  
О, сердце, полное тревоги,  
О, как ты бьешься на пороге  
Как бы двойного бытия!..*

Научное издание

*Павленко Андрей Николаевич*

**Бытие у своего порога (посильные размышления)**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

Художник *В.К.Кузнецов*  
Корректоры: *М.В.Лескинен, Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.93 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 14.01.97.  
Формат 70x100 1/32. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.  
Усл.печ.л. 06,62. Уч.-изд.л. 9,72. Тираж 500 экз. Заказ № 001.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН  
Компьютерный набор: *Е.Н.Платковская*  
Компьютерная верстка *А.В.Егоров*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН  
119842, Москва, Волхонка, 14