

НОВОСИБИРСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
АГРАРНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЮРИДИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

С.П. Кушнарченко

**ФИЛОСОФСКАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ТЕКСТА**

Учебное пособие

Новосибирск 2017

УДК 1(091) (075)
ББК 87.3,я73
К 964

Кафедра философии

Рецензенты: д-р филос. наук, проф. НГАСУ (Сибстрин) *И.Г. Митченков*;
канд. филос. наук, доц. НГАУ *М.Б. Софиенко*

Кушнаренко С.П.

Философская интерпретация текста: учеб. пособие / С.П. Кушнаренко; Новосиб. гос. аграр. ун-т, Юрид.фак. – Новосибирск: ИЦ НГАУ «Золотой Колос», 2017. – 76 с.

В учебном пособии представлены принципы философской интерпретации текста и примеры анализа произведений избранных философов – Парменида, Гераклита, Платона, Аристотеля.

Пособие предназначено для студентов, магистрантов и аспирантов всех направлений и форм обучения.

Учебное пособие утверждено и рекомендовано к изданию методическим советом юридического факультета (протокол № 9 от 20 октября 2016 г.).

© Кушнаренко С.П., 2017

© Новосибирский государственный
аграрный университет, 2017

ВВЕДЕНИЕ

Философия и история философии

В попытке интерпретировать философский текст мы сталкиваемся со следующей дилеммой: либо подходим к нему проблемно-философски, видя в нём нашего современника и заставляя отвечать на те вопросы, которые на деле могут появиться только в рамках определённой философской позиции, либо занимаем позицию «нейтральную», историко-филологическую, цель которой – представить объективно и беспристрастно то, что в тексте действительно сказано.

Но что могло бы означать выражение «объективно-научное прочтение», к примеру, Парменида или Гераклита? Так называемый объективизм грешит всегда определенными предрассудками, но, в отличие от трезвого герменевтического подхода, к тому же ещё и невыявленными. М. Хайдеггер, в частности, замечает: «Все истолкования в области истории философии, а равным образом и в других областях, которые следят за тем, чтобы в отличие от проблемно-исторических “конструкций” не приписывать текстам того, что в них нет, должны быть уличены в том, что они так же приписывают то, чего нет, только без ориентирования и с помощью понятийных средств весьма неоднородного и неконтролируемого происхождения. Считают, что эта беспечность в отношении того, что «собственно делают», и невежество в отношении использованных при этом средств, является исключением всякой субъективности... Невосприимчивость и беспечность в отношении своей собственной и при этом случайным образом подобранной герменевтической ситуации интерпретируется как беспристрастность» [1, с. 47–48].

С другой стороны, в каком смысле вообще можно говорить об «аутентичном прочтении» текста древнего философа? То, что живо, то, в чём бьётся живая мысль, не есть нечто

придуманное или привнесенное в текст. «Это приписывание смысла не только не противоречит смыслу исторического исследования, но, напротив, есть основное условие для того, чтобы прошлое вообще воскресло в слове» [1, с. 47]. Проблема здесь в том, что сами тексты древних мыслителей есть скорее «машины для мысли», конструктивные машины для порождения смысла. Они открыты, вообще конкретного смысла не содержат (который, конечно, в их текстах имеется, но не это в них главное), а представляют собой описание пути мысли. Чем нам интересен Парменид или Гераклит – так это тем, что они содержат в себе наиболее чистый и незамутнённый исток мысли, представляют собой такой опыт мышления, в котором всё психически-субъективное редуцировано. Поэтому и можно говорить, что в семени, в зародыше там «уже всё есть», как пишет М. Мамардашвили, «если кто-то когда-то выполнил акт философского мышления, то в нём есть всё, что вообще бывает в философском мышлении»¹, – т.е., все основные проблемы, пути мысли и способы философской аргументации. Сам текст философа есть условие создания философской мысли, условие того, что мы можем состояться в качестве мыслящих. Фалес, к примеру, не просто нечто утверждает (а именно, что «всё – из воды»), он изобретает саму форму суждения как специфического способа организации и выражения философской мысли.

Философским произведением является на деле не отдельно взятый текст, а некоторый синтез текста как конструкции, создающей условия возможности мыслительного акта и живого состояния мысли читателя. Текст Гераклита, как существующий «сам по себе», есть фикция, – последнее представление есть продукт позиции как раз современного научного мировоззрения, отягощенного предрассудком идеи относительно «самых по себе», независимо от нас существующих вещей мира, – так что и культурные предметы начинают восприниматься с таких же позиций. Но произведения культуры не замкнутые

¹ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. М., 1999. С. 80.

образования, их смысл – становящийся (текст в процессе культурной истории обрастает снежным комом интерпретаций, выступающих в определенном смысле аспектом данного текста как произведения культуры: В. Беньямин говорил в этом плане об «ауре», обволакивающей текст), они уже имеют интенцию, обращенную к читателю. Ложна исходная дилемма – либо текст, имеющий какое-то абсолютно аутентичное прочтение (смысл), либо живое состояние мысли читателя, для которого текст – лишь необязательное средство для порождения собственной мысли.

В обоих случаях мы имеем абстракцию от их изначальной целостности в составе произведения, несводимого в этом смысле к просто тексту. Сам по себе текст не является философским или нефилософским. В. Биbihин пишет: «Можно всю жизнь просидеть над философскими текстами и ни разу не прочесть ни строки философии: читать её “газетными глазами” (Деррида)» [2, с. 340]. А если читать философски, то можно увидеть глубокий философский смысл и в рекламе мыла, как считает М. Мамардашвили: «В рекламе мыла можно сделать такие же открытия, как и в “Мыслях” Паскаля»¹. Не следует забывать, что сама возможность постановки проблемы соотношения «чисто философского» и «историко-философского» подходов появилась только потому, что созданные первыми философами произведения сформировали условия и открыли пространство возможного обсуждения подобных вопросов. Дело не в том, чтобы сделать философа прошлого нашим современником (чтобы он помог ответить нам на вопросы, поставленные современностью), а в том, чтобы реконструировать осуществленное им событие мысли, – выражением которого и послужил созданный им текст. На разных этапах истории мысли не только разные ответы даются на те же вопросы, но и сама формулировка вопросов и постановка проблем тоже меняется. К примеру, дилемма души и тела не имела значения для человека

¹ Мамардашвили М. К. Лекции о Прусте. М., 1995. С. 43.

мифологической эпохи, и наследованием этой позиции в немалой степени выступила философия Аристотеля. Мы не должны поэтому из текста что-то вычитывать, мы должны его читать, т.е. не связывать себя заранее поисками чего-то определенного (считать, к примеру, что в тексте есть какой-то философский смысл, или опыт мысли, или какая-то истина о человеческом бытии). Преднаходимая нами позиция уже ориентирует наше восприятие в определенном направлении, а мы должны просто держать глаза и уши открытыми, чтобы оказаться восприимчивыми к тому, что к нам направляется со стороны текста. Ведь часто исходная проблема состоит в том, что мы озадачены не той проблемой, которой стоит озадачиваться. Мы не всегда способны увидеть, в чём наша действительная проблема.

Преимущество первых философов – в том, что они не идеи кого-то другого излагают, а мыслят сами. Они получили какой-то глубокий духовный и мыслительный опыт, в ходе которого непосредственно соприкоснулись с некой истиной, и постигнутую ими глубину постижения истины о мире, о себе, других людях в своих текстах и выражали. И значение этих текстов в том, что мы, современные читатели, можем по этим проложенным ими путям двигаться, использовать ту жизненную стратегию, которая в них представлена. Движение мысли и движение личности здесь неотделимы друг от друга. Кроме того, в античности чаще всего философские идеи выражались художественным языком – мифологическим, метафорическим, поэтическим. С чем это связано? К примеру, у Парменида – поэма «О природе», у Гераклита – афоризмы, у Платона – диалоги, представляющие чисто литературную ценность, и т.д. Это связано с тем, что в отношении человека жёстко заданные понятия, такие, к примеру, которые используются в научной терминологии, не очень хорошо работают, потому что основная идея науки – получить определённый способ контроля над протеканием природных явлений. Наука на самом деле что де-

дает? – она берет какую-то идеализированную систему, и эта система, специально созданная в лабораторном эксперименте, нужна именно для того, чтобы контролировать протекание соответствующего процесса в самой природе. И если мы сможем данный реальный процесс контролировать, то сможем и направить его течение в нужную нам сторону так, чтобы энергии и силы природы извлечь и их использовать. То есть цель науки – использовать природу для решения человеком своих собственных проблем. Наука в этом смысле изначально ориентирована прагматически. Возможность технического применения была встроена в науку с самого начала. По отношению к человеку такой способ контроля не работает, потому что человек есть существо свободное – в том смысле, что истоком совершения человеком в полной мере человеческих действий (нравственных поступков, актов созидания произведений искусства, постижения истины ученым и т.п.) не выступают какие-то законы, или даже им противоречат: поступок добра, например, противостоит действию биологического инстинкта самосохранения. Наука, конечно, тоже есть продукт человеческой культуры, но в ней связь с её духовным истоком оказывается скрытой; аналогичным образом и за прагматическими целями стоят в конечном счёте духовные потребности.

Символы, метафоры хороши тем, что они содержат в себе в свернутом виде целый спектр возможных смыслов, они не имеют заранее заданного, строго определённого значения. Они представляют собой скорее форму смысла, схватывание его в самом истоке его происхождения и становления. Метафоры ближе к истоку, из которого вырастают и мысль, и слово, – к тому изначальному опыту, относительно которого нельзя говорить о разделении на чувственное и рациональное начало. Древние тексты схватывают всю полноту слова, весь его размах, способность вместить в себя жизненность и наполненность бытием (вспомним тут и о христианском Лого-

се – который не просто слово), – где оно, будучи неотделимым от того опыта, из которого произошло, обретает и присущую последнему силу воздействия. Гераклит так и говорит: «Слушайте не меня, а Логос», – т.е. человек в данном случае – лишь прозрачное стекло для действия сил, имеющих уже надчеловеческий, божественный источник. «Легэйн», читать, слушать – здесь сразу же и «читать», «почитать» – в смысле «внимать». Гераклит как бы говорит: не просто слушайте мои слова, а внимайте той божественной вести, которая через эти слова просвечивает. Его слова – не произвольны, в том смысле, что он мог бы сказать и что-то другое, или вообще промолчать, – нет, это такая речь, которая сразу еще и дело, которая неотделима от действия, поступка.

Поэтому для понимания первых философских текстов нужно брать все смысловые ассоциации, которые возникают в связи с используемым в тексте словом. Тогда и может выделиться какое-то инвариантное смысловое ядро, стоящее за всем этим спектром смыслов, и которое неотделимо от соответствующего опыта мысли, есть непосредственное выражение последнего. Способ выражения мысли здесь более тонкий, чем тот, который мы используем, опираясь на наукообразные понятия. Как пишет А. В. Ахутин: «Чтение философского текста, в особенности текста, как бы впервые становящегося философским, не располагающего специальной терминологией, глубоко погружённого в язык культуры, в котором он, однако, проводит глубокие изыскания, придаёт неслыханные смыслы словам, которые у всех на слуху – чтение такого философского текста требует пристальнейшего внимания к этой, языковой, стороне дела» [3, с. 118].

ПАРМЕНИД. О природе

Одна из странностей текста Парменида – что его можно прочитать «во все стороны»: дело в том, что чисто синтаксически мы видим у него зачастую чуть ли не повторение одного и того же – скажем, в 29 стихе фрагмента 8 стоит: «Вот это, то самое, в том самом, внутри того самого, тем же самым». Текст как бы рассыпается, связи между используемыми словами можно образовывать любые, вплоть до приводящих к противоположным смыслам. В. Биbihин, анализируя разночтения в переводе одного из ключевых тезисов Парменида – о том, что «бытие есть» – и подчеркивая, что в соответствующем кусочке текста стоят просто пять разных форм слова «есть», так прямо и заявляет: «Не получается ли, что варианты переводов равны числу перестановок из пяти членов?» [2, с. 407], – при этом чисто филологически все они оказываются вполне возможны. Здесь приходит на ум аналогия с замещением многомерного объекта суммой его одномерных проекций, которые сами по себе могут никак не совмещаться друг с другом (как, например, проекции цилиндра – в качестве которых выступают прямоугольник и круг) и раскрывают свою связь только в свете их единого истока в составе целого. Мысль и бытие (о которых Парменид вообще прямо заявляет, что они – одно и то же) совмещены («тождественны») в этом смысле не между собой, а просто сопринадлежны их единому истоку. Они не в одном месте, а просто оказываются разными проекциями (способными замещать друг друга, и в этом смысле равноправными по отношению друг к другу) того, что находится уже в каком-то не-месте, того, что не мысль и не бытие. Он говорит с нами из какого-то небесного места, с позиций другого, более целостного существования; текст поэмы косноязычен, потому что слишком ограничен и не может передать то, что Парменид воочию увидел и с чем он непосредственно соприкоснулся. С каждым шагом мысли Парменид создает новое измерение сущего: ведь и бытие, о котором он говорит, – это

не то, что находится где-то за сущим, или какое-то внутреннее измерение сущего: это то же самое сущее, но только при взгляде на него с точки зрения более целостного способа существования. Аналогично и по Демокриту, хотя и есть множество миров, все они – в одной точке. Духовное, к примеру, не внутри сущего, это просто целостность более высокого порядка, чем та, которую мы имеем на уровне материальной вещи. Как пишет Гераклит, «путь вверх и путь вниз – один и тот же», – в том смысле, что для реализации человеческого в человеке необходимо совершение поступка как единства наших идеальных добрых намерений и материального физического акта их осуществления. Парменид не просто описывает какой-то путь мысли – он сам при этом тоже движется, проходит этот путь, переходит на другой уровень существования. Его текст – не описание какого-то перед этим испытанного опыта, сам текст есть не что иное, как сопровождение осуществляемого опыта, осуществляющееся непосредственно в процессе его протекания – как измерение, сторона его, неотъемлемый его момент, а не как нечто от этого опыта отделенное и добавленное к нему впоследствии – в качестве, скажем, продукта его осмысления. Он ничего не придумывает: используемые им слова и выражения есть не следствие стараний Парменида как вот этой конечной и ограниченной человеческой личности, а результат того, что он смог стать прозрачным для какой-то божественной Истины, для того, чтобы само Бытие сказалось через его слова. Вначале он говорит:

Фрагмент 1

*Кони, несущи меня куда только мысль достигает,
Мчали, вступивши со мной на путь божества многовекий,
Что на крылах во Вселенной ведёт познавшего мужа [4, с. 295].*

Быстрое движение (кони мчатся) здесь вовсе не физическое перемещение, это уже первый «провал» (как провал Алисы из сказки Л. Кэрролла в кроличью нору, который, кстати,

тоже происходит очень быстро), повертывание глаз души (ср. Платон) к самому себе, уже есть смена той позиции, из перспективы которой он говорит, уже есть обращение внимания. Эта перемена происходит вдруг – но у Парменида она не мгновенна, – хотя позднее характеристика перемены взгляда как мгновенной у него присутствует. Он расцепляет, разворачивает отношение двух состояний, между которыми нет интервала. Здесь связь с исходной предметно-вещественной данностью ещё сохраняется и удерживается, и разрывается (точнее, предстает в другом свете) она только после прохождения им ворот Дня и Ночи. Ворота Дня и Ночи (их запертость) указывают на тайну. Шаг «за» границу (за ворота) следует понимать не в том смысле, что мы из одной предметной области переступили в другую область, тоже предметную, а как то, что мы оказались «внутри» границы, вскрыли её внутреннее, «невидимое» измерение (божественное как исток духовного бытия). Дике, Указ – указывает на то, что уже есть, – убедили засов методом узнавания (которое осуществляется вмиг, внезапно: Дике мгновенно опознаёт свет в том, что он свет). Внезапно в мире увидена тайна. После этого Парменид говорит уже из божественной перспективы, а всё человечески ограниченное им максимально редуцировано. Не случайно Платон устами Сократа в «Теэтете» говорит о Пармениде: «Если бы мы сейчас взялись за разбор его учения, то, боюсь, мы даже и слов-то самих его не поняли, а что он, собственно, под ними имел в виду, о чем думал, это останется для нас тайной» [2, с. 351].

Он использует образ несущихся, мчащихся во весь опор коней. Что значит выражение «нестись»? Коня – символ чего? Это символ движения, пути. У Парменида постоянно используется символ дороги – в поэме говорится о путях, колеях, тропах и т.п. А сама поэма есть не что иное, как изображение духовного пути человека. Что значит – понесло, занесло? Это какое-то неконтролируемое, неуправляемое движение – когда

мы не к какой-то конкретной цели направляемся, а бежим во весь опор «куда глаза глядят». Но также и «понесла» в смысле беременности – как указание на идею порождения чего-то нового, подобно тому как семя, занесенное в почву, дает росток. Это движение – быстрое, чтобы не успеть что-то обдумать. Мысль – то, что настигает нас внезапно – как молния. И куда же коней понесло? Их несёт, они неуправляемы, они мчатся куда глаза глядят. У них нет заранее выбранного направления пути, к которому они методично двигаются и направляются. Лишь бы подальше от того места, с которого они сорвались. Главное – не то, куда они направляются, а откуда – с какой-то привязи. Опрокинем теперь всё это на человека. Ведь это человек связан, в обычном своем состоянии связан, стреножен, привязан – к окружающим его вещам. Он зависим от своего окружения. Но вдруг с ним что-то произошло – и он эти связи разрывает и пускается вскачь сломя голову. У обычного человека есть определённые цели – и человек совершает действия в направлении достижения этих целей. Цели, в свою очередь, есть выражение желаний. Уже здесь желания и цели могут не соответствовать нашим истинным желаниям. Например, мы хотим счастья, – а думаем, что для этого нужно больше денег. Получаем эту кучу денег, – а счастья впридачу почему-то не получаем. И другой вариант – что счастье мы можем получить и без достижения этой цели. Человек очень часто две этих вещи путает – то, чего он на самом деле хочет, и то, как это желание удовлетворить. Более того, когда у человека спрашивают, к чему он в жизни стремится, он вообще чаще всего говорит не о том, чего он на самом деле хочет, – говорит, что хочет много денег, квартиру, хорошую работу и т. д. А в действительности он хочет-то не этого – он хочет, например, чувствовать свою важность, радоваться жизни, вообще – чувствовать себя счастливым. То есть те же деньги – это не самоцель, это только средство. Они нужны не сами по себе, а для чего-то другого.

Цели и желания могут не стыковаться друг с другом. Цели – это средство удовлетворения желаний, и в этом смысле – нечто вторичное. В свою очередь, наши желания есть выражение нашей индивидуальности. Желания нам даны для того, чтобы мы могли понять самих себя. Потому что если мы понимаем самих себя, то и знаем тогда, что нам действительно нужно. А иначе получится, как это часто бывает, что человек хочет не того, чего он на самом деле хочет. Мы можем думать не своими мыслями, они могут быть заёмными, и чувствовать не своими чувствами – напридумывать их. Часто человек только изображает чувства или только делает вид, что он умный. Итак, цели – вторичное выражение желаний, а желания – вторичное выражение нашего истинного я. Но если мы ставим определённые цели на первое место (а они всегда имеют в виду конкретный предмет или ситуацию – найти хорошую работу, приобрести дом и т.д.) – то всё переворачивается: тогда от целей зависят наши желания, а от целей и желаний оказывается зависимой наша личность. То есть мы не понимаем наше истинное «я» и судим о нём по его вторичным проявлениям – по целям и желаниям. И в итоге у нас создается совершенно превратное представление о самих себе. Мы оказываемся зависимы от целей, которые мы ставим, и от псевдочувств. Мы видим уже не себя, а какое-то представление о себе. И тогда начинаем судить о себе не из себя исходя, а с позиций некоторого представляемого нами идеала. И начинаем отождествлять себя с теми предметами, которыми владеем. Как в фильме «Блондинка за углом», где при знакомстве с кем-то человека так представляли – «железнодорожные билеты», «Черноморское побережье» и т.п.

Стоящее в тексте слово «тюмос» переведено как мысль. Но у Гомера тюмос понимается как гнев – не как психическое состояние, а как очень напряжённое, наполненное духовное состояние, которое в чём-то сродни вдохновению художника. А «куда только мысль достигает» – следует понимать в смысле

того, насколько велик размах этого состояния, насколько оно сильно; здесь вообще оно – предельно сильное. Но предельно сильные переживания мы испытываем по поводу того, что касается нашей личности. Что же говорит Парменид? В обычном состоянии наша сущность заслонена от нас самих её предметным образом. Но в случае сильного переживания истина прорубается к нашему истинному «я» и касается его, и мы начинаем понимать, что живём не своей жизнью, не настоящей. И человек начинает путь к обретению себя самого. Итак, в начале поэмы Парменид указывает, о чём сама поэма – о пути, на котором человек обретает свое бытие. Далее в поэме мы видим, что его путь лежит к Истине. Но эта Истина – богиня, а значит, недостижима человеком. Но именно в ориентации на то, что выше человека, на то, что непостижимо, человек обретает и постигает собственное бытие. Бытие – не в конце пути, это не какой-то совершенный идеал, бытие – это сам путь, путь постоянного самопреодоления и превосхождения себя. Только в попытке достичь невозможного человек оказывается в состоянии предельного напряжения всех своих сил, на пике которого он оказывается свободен. Пусть он не достигает божественной Истины, зато благодаря этому усилию остаётся человеком и удерживается в бытии.

Парменид говорит не то, что мы, живущие много веков спустя после него, давно уже знаем. Он говорит нам нечто новое – то, куда наша мысль ещё не вступала. «Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком» [2, с. 345]. Не так, что конкретно мы здесь не прошли, а кто-то другой уже прошел, – а так, что здесь не ступала нога человека. Это как ларец с замком, ключи от которого только у нас, и ни у кого больше. Только мы можем пройти той дорогой, колею которой проложил для нас Парменид. Он оставил эту колею специально для нас. Мы обычно топчемся у входа и не решаемся вступить на путь, ход к которому открывает Парменид. Настоящая новость не та,

о которой сообщают самые последние газеты, а та, что говорит нам Парменид: что бытие есть, а небытия нет. Эта новость – не та, о которой раньше не слышали, – она остается неслыханной, неуслышанной и тогда, когда о ней узнали. Не получится расслышать, что сказал Парменид – слово его не из тех, которыми можно завладеть. Мысль Парменида – не сама по себе, она без нас не может, ей нужны мы, – вот этот конкретный человеческий индивид, которым мы являемся, без нас ей никак. Но и нам без нее – тоже никак: нас нет, если мы не видим разницы между бытием и небытием. Парменид и нас приглашает ходить нехоженными тропами: не то он нам сообщает, что можно воспользоваться тем путем, который он уже для нас проложил, а то, что на любом пути, проложенном кем-то другим, ни истины, ни себя нам не найти, что нужно пройти свой путь. Не иди за мной! – говорит Парменид. – Иди за собой! Иди в ту сторону, к которой тебя уже влечет, к чему уже несется твое сердце, что уже легло тебе на душу (а если не легло и душа ничем не отягощена, так и путь тогда еще не открыт). Дорогу можешь увидеть только ты сам. Зачем тогда нам еще Парменид? А вот затем, чтобы нами не овладела замороженность готовыми и удобными путями. Настоящий путь человек не выбирает, он может только оказаться уже захваченным тем, что его понесет, потащит по пути, который единственно как раз для него-то и предназначен. Не надо стараться идти за Парменидом, смотря ему в спину, нужно вместе с ним просто понять, что человек действительный путь никогда не выбирает. Парменид может помочь только в осознании того, что не нужно противиться тому, что и так уже нас ведет (да и все равно не получится). И что толку в том, чтобы куда-то идти, когда мы не захвачены, если мы придем стопроцентно не туда. Парменид не дает нам ответа на вопрос – куда идти, его задача – помочь нам открыть глаза, чтобы мы увидели, где очутились. Он не дает готовых решений, но дает нечто большее – помогает увидеть то, что какие-то ре-

шения – слишком поспешны, и что гораздо важнее удержаться в точке предрешения, удержать исходную проблематичность положения в его никогда до конца неразрешаемости. Увидеть неразрешимость, чтобы понять, что исходная проблема – вовсе не в том, чтобы выбрать какое-то одно из возможных решений, а в том, чтобы не торопиться как-то действовать, проникнуться в полной мере состоянием амехании (невозможности действовать). Не пытаться разрешить возникшую апорию, а принять ее неотменимость и неразрешимость. Парменид не предлагает облегченных решений, но только утяжеляет проблематичность нашего собственного существования, избавляет его от излишней легковесности. Философ открывает нам то, с чем мы и так уже встретились, что и так нас уже коснулось, – а мы этого не увидели и не заметили, не смогли распознать.

Не нужно проглатывать поэму Парменида, прочитав ее от начала до конца, нужно начать ее читать, – и как только захватило, тут же войти в открывшийся свободный зазор, дыру в существовании, встать на приоткрывшийся на мгновение путь, пока он не успел сомкнуться опять – надолго или даже навсегда. Прочитать Парменида до конца нам, правда, может, и никогда не удастся. Не вычерпать его до дна, – да это и не нужно. Читать нужно не затем, чтобы потом иметь право сказать: я знаю всего Парменида, я его всего прочитал, так как как раз в этом случае он окажется неп прочитанным, мы тогда на деле пробежали мимо Парменида. Когда же мы постоянно останавливаемся, «проваливаясь» в приоткрывшиеся нетопные тропы мысли, то имеем шанс встретиться с Парменидом лицом к лицу. А если не «проваливаемся», нашу мысль неминуемо ждет провал. Степень усилия мысли у Парменида предельная, а это значит, что он истончает границу между нами и бытием, – он ничего не придумывает, он максимально прозрачен для истины. В его тексте нет ничего случайного, ничего нельзя списать на какую-то неряшливость мысли или слова –

последнее возможно только для обычных человеческих состояний, когда человек может оказаться неточным. Парменид же пишет из какой-то над-человеческой, божественной перспективы. Между мыслью и словом у него нет интервала, слово выражает всю полноту смысла, доступного в принципе человеку. Подобным же образом и Достоевскому некогда было изводить горы бумаги на черновики, так что ему пришлось писать сразу набело. И дело даже не в том, что, к примеру, Парменид и Гераклит были первыми, а в том, что они соприкоснулись с вечным началом, с тем начинанием, которое каждый раз – новое.

Фрагмент 2

Ныне скажу я, а ты восприми моё слово, услышав.

Что за пути изысканья единственно мыслить возможно.

Первый гласит, что «есть» и «не быть никак не возможно».

Это – путь Убежденья (которое Истине спутник) [4, с. 295].

Но в самом тексте нет слова «первый», нет слова «гласит», нет слова «никак» и нет слова «невозможно» – третья строка есть просто одно слово, которое повторяется и отрицается. Буквально там вот что:

Вот это – что есть и что не есть не быть [2, с. 374].

О бытии здесь не сказано, что оно «есть», и не идет речи о двух путях, а только об одном – пути, идя по которому, человек приходит к самому себе, т.е. к собственному бытию, которое, собственно, и есть «бытие»; «это» – речь идет о «ходе», шаге на пути: «Сказано просто: ход – вот этот: есть» [2, с. 374]. *Не двух путей, – а двух шагов одного пути.* Первый шаг – отдаться «колее» – увидеть и принять то, что уже есть.

Путь второй – что «не есть» и «не быть должно неизбежно».

Но у Парменида опять-таки – не «путь» здесь, а шаг, ход. Парменид не стоит на какой-то развилке, где ему открываются два возможных пути: путь, по которому идти, он не выбирает.

Он уже идет по одному пути, по которому его тащит, несет, и по которому единственно только и можно идти, – потому что если как-то по-другому, это не будет ход, это будет стояние на одном месте.

Вот шаги искания единственно мыслимые:

Этот – что есть и что невозможно не быть,

Этот – что не есть и что должно не быть.

То, что исходит из сердца истины и то, что принято смертными – «не пара, не параллельное, не пар-аллельное, не равновесные» [2, с. 358]. «Что сердце истины – не «еще одна трактовка», а другое, по Гераклиту – от всего отдельное, но из-за отдельности своей – именно из-за полной отдельности – не мешающее тому, чему она совсем другое. Истина не мешает «принятому», не теснит его, тем более не отменяет. Из-за того, что есть истина, есть принятое, и именно такое, какое оно есть» [2, с. 358]. И если первый шаг – принятие того, что уже есть, то второй – создание того, чего еще нет (заполнение оставленной в бытии «дыры», «просвета» нашим личным участием, поскольку она была оставлена именно для нас):

Эта тропа, говорю я тебе, совершенно безвестна,

Ибо то, чего нет, нельзя ни познать (не удастся),

Ни изъяснить... [4, с.295–296].

Он хотя и делает второй шаг не мимо колеи, однако и проходит через Ворота (Дня и Ночи), за которыми – бездна. Бездна – то же небытие. Но пытается ли богиня отвести его от этого шага (или пути)? Ничего подобного! Она его за то, что он этот шаг сделал, даже хвалит:

Ибо тебя не злая Судьба проводила

Этой дорогой пойти – не хожено здесь человеком [4, с.295].

Не судьба здесь как какой-то неотвратимый рок или повеление, которому человек подчинился, – нет, он сам выбрал это – сделать шаг в сторону пути, который еще никем не был

проложен и никогда не будет проложен (ибо колея здесь обрывается), потому что люди здесь не ходят. И этим он продолжил колею, но такую, к которой уже причастен он сам и которой без него нет.

С Парменидом (и его интерпретацией) проблема та, что он не стоит на месте, он движется (происходит не движение предметов в его сознании, а движение самого сознания, – осуществить которое и есть самая трудная проблема для человека, как считал Кант¹) – и он не один и тот же в начале поэмы и в середине или в конце; он уже не там, где мы его ищем, и говорит уже с другой позиции, из другого «места» в бытии; его мысль не остается на одном и том же уровне: фактически он все время говорит только об одном (и том же), но каждый раз с точки зрения обретенного им уже какого-то нового, более глубокого уровня понимания.

Фрагмент 3

Одно и то же мыслить и быть.

Визитная карточка Парменида: тождество внимания (*νοεῖν*) и вмещения (*εἶναι*). Уникальное чутье В. Библихина толкает его к тому, чтобы во «внимании» видеть вместимость, а во «вмещении» – внимательность. Одно бросает свет на другое, потому что они и есть на деле – одно. Парменид говорит об одном, потому что он не только в мысли, но и по бытию своему достиг состояния, в котором они для него стали одним. В каком смысле они – то же самое? В том, что ведут к одному. Но только это не один ход, а два: сначала бытие, потом – мысль. Сначала Парменида несет, а потом он начинает понимать, к чему и куда – к Истине. Истина-то и послала за ним коней, которые его понесли. Сначала он почувствовал Истину, а потом ее воочию узрел, непосредственно с ней соприкоснулся. Мысль –

¹ См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 53.

это теория, которая выше практики, потому что она высшая точка, кульминация практики. Мысль в первом шаге тоже, конечно, была, но только в составе страстного состояния, тюмос. А теперь весь порыв страстного духа оформился уже в чистую мысль, нозйн.

Фрагмент 4

*Однако созерцай умом отсутствующее как постоянно
присутствующее,
Ибо не отсечет сущее от примыкания к сущему,
Ни когда оно повсюду полностью рассеивается по космосу,
Ни когда оно сплачивается [4, с.288].*

«У Парменида... сказано красиво, что присутствующее-настоящее (причастие) существует как? Наступившим, настоящим, настоящим образом; и глаголом, каким богиня приглашает «высвечивать», λεύσσει от λευκός «белый» сказано, как такое наступившее настоящее, присутствующее светится, высвечивается само по себе, само от себя» [2, с. 394]. «Ослепляющий, дразнящий блеск этих отчетливых геометрических очертаний, в самом деле как вечная словесная нерушимая пирамида, – и невидимость из-за блеска. «Высветли отсутствующее вниманием (или во внимании) присутствующее настоятельно»» [2, с. 395].

Как быть с тем, что приписывают Пармениду, допуская, что у Парменида есть это: «бытие есть, небытия же нет». Под небытием, когда мы произносим это слово, мы скорее всего понимаем то, что от, что за порогом, что не присутствует, не наступило, не стало настоящим в настоящем времени. Мы же во фрагменте 4 читаем, что «при и от отношения к делу не имеет» [2, с. 397]. У Парменида во фрагменте 6 стоит не «небытие», а «меден», отсутствующее. Почему не так значимо, на каком этапе пути человек находится? Потому что не важно, насколько человек осознает свою суть, – собственно, до конца он себя

постичь все равно никогда не сможет, не стоит и пытаться, – важно, насколько он человек по своему бытию. Так, человек, совершивший нравственный поступок, не менее человек, чем тот, кто осознает, что истоком нравственности выступает, допустим, Бог (например, по Достоевскому: «Если Бога нет, то все дозволено»). Полнота бытия в любом действительно человеческом (т.е. духовном) деянии уже есть – пусть даже и в свернутом виде. Именно поэтому шаг в сторону небытия – не следующий шаг за шагом в бытие, – это тот же самый шаг, только понятый в своей завершенности, в осознанности того, что же с нами самими на деле произошло (а именно – что мы стали людьми в полном смысле этого слова). Так, к примеру, мудрец не ставит себя выше других людей именно потому, что, хотя он и видит, в отличие от других, в себе какое-то высшее достоинство, он его и в других тоже видит. Дело в том, что в любом духовном акте уже осуществляется предельное усилие – так, к примеру, акт проявления мужества, в котором присутствует сознание только того, что он «не может иначе», уже делает данного человека в полной мере человеком. Философ или мудрец, осознающие, что выступает истоком этой способности быть человеком, не являются в этом смысле более людьми, чем те, кто совершает человеческие поступки, не имея этого знания.

Бытие – это сущее в аспекте его трансцендирования, это такое представление сущего, при котором оно оказывается символическим выражением бытия человека. Именно к бытию человека принадлежит способность трансцендирования, т.е. преодоления наличных зависимостей и совершения свободных действий, когда основанием действия не могут выступить какие-либо законы этого мира. В сущем уже есть интенция, обращенность к бытию человека, которая исходит из истока единства человека и мира. Но хотя и есть трансцендирование, трансцендентного – нет. Трансцендентное – граница сущего, а не какая-то находящаяся «за» сущим область, потому что

тогда мы понимаем трансцендентное по образу и подобию сущего, как просто еще один вид сущего. Небытие – обращенность этой границы не к сущему, а к истоку бытия. Стилль речи Парменида, вначале мифопоэтический, становится почти «геометрическим» в своей отточенности и чеканности формулировок, доходя даже до косноязычия в своем стремлении передать мысль предельно точно. Но вся проблема в том, что мысль подошла здесь к своим границам, возвратившись назад – к бытию, – но уже не абстрактно понимаемому, а к бытию предельно конкретному – своему собственному. Парменид стоит перед Истиной, а видит – себя. Истина-то ведь и направляла весь его путь с самого начала, но путь этот – к самому себе, к обретению человеческого бытия. Только постигнув исток собственного бытия, он понимает, кто он сам.

Отрицательное определение «отсутствующего» здесь призвано предохранить нас от попытки как-то схватить то, чего пока еще нет, остаться в чистом бездействии, амехании перед лицом наступающего, чтобы оказаться открытыми миру, суметь принять то, что к нам придет. Небытие в этом смысле не есть то, что стоит «за» бытием, – это указание на не-данность бытия, на то, что бытие не предмет, не вещь, которыми можно завладеть; иметь можно что-то из сущего и владеть каким-то конкретным сущим, небытие же – просто характеристика неухватываемости бытия, не предзаданности его; то, что оно есть, не само собой разумеется, к тому, чтобы оно было, следует приложить усилия. Но последнее вовсе не означает, что мы этим его создаём, вызывая из небытия: бытие не возникает и не уничтожается.

Мы видим слово, – а что философ на самом деле сказал? Прочитываем текст, и не слышим Парменида. Понятие бытия было открыто, а не придумано. То, что нечто есть, и то, каково оно есть, – неотделимы друг от друга. Бытие – то, что неотменимо, это то, что нельзя обойти. Бытие – то, что неотменимо

и неуничтожимо потому, что это не какое-то установление или вещь – которые уже есть, но которые можно отменить или уничтожить. Бытия в этом смысле еще нет, оно еще должно родиться – вместе с нами. Бытие – есть долженствование, которое уже наложено на человека, – что мы должны стать людьми, – и мы принадлежим к этому долженствованию, мы не можем снять, скинуть его с себя – только вместе с исключением, с падением нашего собственного человеческого существования. Бытие – не факт, не данность, а проблема. Проблема – в том, чтобы увидеть, осознать неотменимость уже обращенной к нам вести о нас самих – что нас пока еще нет, что мы суть всегда не то, что мы есть.

Вопросы

1. Каков смысл первой фразы поэмы Парменида?
2. Почему в начале поэмы Парменид называется «умудрённым мужем», а богиня Истина обращается к нему – «юноша»?
3. Как разрешить противоречие – что, с одной стороны, Парменид идёт по пути обретения себя, а с другой – приходит к Истине?
4. Как разрешается дилемма «двух путей» в поэме?

ПЛАТОН. Теэтет

Философское чтение – сосредоточение внимания на том, как мысль происходит из своего истока – опыта реализации человеком своего специфически человеческого бытия. Чтение философского текста поэтому предполагает со-размышление. Оно предполагает не просто воспроизведение события мысли философа в собственной мысли, но и спор, со-участие в акте порождения мысли. Читая, мы, однако, и сами оказываемся открыты для критики наших мыслей и самого нашего бытия со стороны интерпретируемого философа. Наивно полагать, что, выявляя какие-то предрассудки в учениях прошлого, сами мы оказываемся от каких-то предрассудков свободны. Как можно, например, опираться на принцип «объективно-научного», к примеру, «филологически точного, непредвзятого прочтения» текста, в котором под вопросом стоит сама идея научного подхода и проблематизируется само наше понимание того, что есть «знание»? Именно с этой последней трудностью мы сталкиваемся в понимании «Теэтета». «Мы спрашиваем, что такое знание, хотим узнать, что такое знание, и, стало быть, некоторым образом знаем, чего хотим, знаем, чего именно не знаем. Мы попадаем в замкнутый круг» [3, с. 119].

У Платона показан путь мысли. Но он не даёт в конце ответа на основной вопрос диалога – что есть знание? Здесь он следует майевтике Сократа, согласно которой мы не можем передать истину, можно только помочь человеку в деле постижения истины. Теэтет – молодой ученый, т.е. он открыт для восприятия нового. Научное знание – есть некая ограниченная форма выражения истины. Фактически первый вопрос, который задает Сократ, – это вопрос о различии между знающим и мудрым. Почему Сократа не интересует то, какие бывают виды знания, а именно вопрос о том, что есть само знание? Ведь людей интересуют прежде всего конкретные знания и ответы на конкретные вопросы. Первый ответ – что знание есть

ощущение. Но тут мы сталкиваемся с двумя проблемами: первая – что ощущения субъективны, вторая – что они релятивны, т.е. постоянно меняются.

Что необходимо для познания истины? Необходимое условие – наличие связи человека с миром – потому что в противном случае о мире можно только строить предположения и нельзя утверждать ничего достоверного. Но если есть связь, то есть и основание этой связи. Об этом говорит прямо И. Кант: познание было бы невозможно, если бы природа «была дана сама по себе независимо от первых источников нашего мышления». Основания бытия человека и бытия мира – одни и те же. Но из этого тогда следует, что в любой постигнутой нами истине о мире обязательно содержится и какая-то истина о нас самих, о бытии человека. И когда Хайдеггер пишет работу о «фюсисе» в античности, то её смысл – так представить природу, чтобы она не исключала человека, как в современной науке, а наоборот, предполагала его бытие в качестве того, без чего самой природы нет. Он видит в природе не просто явления, а символы бытия человека. Или, как пишет М. Мамардашвили, явления природы – лишь «метафоры свойств нашего сознания¹». Ощущение – это просто один из способов установления связи человека с миром. Но как различить истинные ощущения и ощущения, которые приводят к заблуждению? Когда есть связь, то это значит, что мы преодолеваем свою ограниченность. То есть в этом случае само наше бытие меняется. И именно сильные переживания – впечатления, потрясения – нас меняют. Такие ощущения не могут быть ложными. И с другой стороны – если мы испытываем впечатление, это значит, что мы в явлении или вещи в мире увидели что-то, касающееся нас лично, т.е. истину о нашем собственном человеческом бытии. В тексте стоит, строго говоря, «эстетис», который есть не просто ощущение, а вообще целостный опыт личности, в котором нет разделения на чувственное и рациональное. Эстетис – это открытость

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1992. С.107.

мира человеку и открытость человека воздействию на него мира; это то, что есть условие их единства, – в отличие от того, что утверждается в тезисе Д. Беркли как представителя Нового времени «существовать – значит быть воспринимаемым», по которому чувственность человека как раз не открывает, а закрывает для него действительный мир.

Почему же всё-таки Сократа интересует вопрос о знании как таковом? Что стоит за конкретными видами знания? Чтобы было какое-то конкретное знание, оказывается, должна быть задействована наша личность в целом. И нас-то интересует в первую очередь истина о нас самих, которая стоит за этим знанием о мире, а не само по себе это конкретное знание. Обретение истины о своей собственной сущности и есть мудрость. Сократа в действительности именно она интересует, а не знание. Мыслители всегда видели внутреннюю связь познания и нравственности – у А. С. Пушкина, например, «гений и злодейство – две вещи несовместные». Преодоление своей ограниченности – уже акт духовного порядка.

Опыт есть всегда опыт конкретной личности. По Протагору получается, что мера всех вещей – человек. Но как же быть с человеческой субъективностью? Наука просто исключает субъективное. Например, она абстрагируется от конкретных опытов и вводит объективный параметр – температуру. Но это не решение нашей проблемы, потому что температура относится уже не к реальности, а к продукту наших идеализаций. Для науки «реальное» – то, что как раз не реально, поскольку действительная реальность дана нам только в нашем личном опыте, а он всегда связан с впечатлением. Как раз незаинтересованное восприятие, не наполненное личным переживанием, не имеет дела с истинной сутью вещей. Фактически наука берет часть реального опыта и с ней имеет дело. Но часть в составе целого и часть, оторванная от целого, качественно различны. По Аристотелю, например, рука, отделенная от че-

ловека, уже, строго говоря, есть не рука, а конечность. Или, например, у одного неорганизованность есть просто проявление его творческой натуры, а у другого – внутренней хаотичности. Потому и говорится, что наши недостатки – продолжение наших достоинств. Мы говорим – есть общее понятие красного, и это красное одно и то же в цвете заходящего солнца, ковра или оценки в дневнике. Но это «красное» как качество вещи, будучи привязано к ее индивидуальной сущности, не одно и то же. Мы не можем противопоставлять ощущение тепла у одного и холода у другого, потому что они включены в опыт разных личностей. Поэтому даже опыт тепла одного и опыт тепла другого – несравнимы. Ощущение как впечатление одного есть раскрытие той стороны реальности, которая скрыта от другого.

Когда мы находимся в стихии «ощущения» как эстетиса (в котором не просто что-то дано нашим органам чувств, но мы испытали *впечатление*), то нам прямо и непосредственно дано «само» бытие. Ведь в таком целостном опыте личности мы «прикасаемся» к бытию; собственно, в этот момент мы от мира неотделимы, находимся в самой гуще бытия. Мир не просто в этот момент нам «дан», мы сами являемся в этот момент частью этого мира.

Но и говорить в этом состоянии мы можем только о том, что нам «дано», а не о том, что «есть». Тогда «мнение» есть не что иное, как словесная фиксация того, что «лично мне дано» в ощущении, и поэтому в той же степени непогрешимо, как и соответствующее ощущение. В самом деле, если я не хочу каким-нибудь способом себя обмануть, я не могу ошибиться в том, *что именно мне мнится*: я могу, к примеру, заблуждаться в том, что $2 \times 2 = 5$, но я не могу заблуждаться в том, что я именно так считаю, – если я действительно считаю так. Сходный путь к несомненному мы видим, кстати, и у Р. Декарта.

Но мнение мы высказываем в разном состоянии. «Я полагаю, – говорит Протагор, – что те, кто в дурном состоянии души

имеют и мнения сродные этому состоянию, могут изменить свои мнения на другие в хорошем состоянии» (167в)» [Цит. по: 3, с.147]. И тогда получается, что мнение определяется состоянием души – хорошим или плохим. Состояния души же изменяются не только от внешних воздействий, но и посредством воздействия логоса-слова, который, таким образом, имеет какое-то отношение к душе. Но в этом случае мы выходим из стихии непосредственного переживания бытия, – и потому можем прийти к заблуждению. Теперь источник истины – уже мышление, а не мнение. Мышление же, как говорит Платон, есть «разговор души с самой собой». Исток истины – и не просто в мире, и не просто в человеке – но в том, что выступает корнем их единства. И этот корень просто по-разному проявляется в вещах или в человеке. Так что получается, что то, каковы вещи *есть*, неотделимо от того как они нам *даны*. В «самих вещах» уже есть то, что сродственно нашей душе. Истина – не помимо нас, но она – не в нас, она только «через» нас. И эстетический, и логический смыслы бытия просто по-разному являют нам то же самое бытие. Более того, сами эстетичес и логос возможны только за счёт действия этого основания связи человека и мира. Именно поэтому эстетичес – не просто ощущение как «данность чего-то», это именно «нам данное». Более точно – данное нашей душе. Таким образом, речь идёт о соответствии состояния человека и состава мира, – что и выражается в правильном мнении. Но что определяет его правильность? Какая инстанция может правомерно об этом судить? Здесь и возникает необходимость обоснования данного мнения, возникает идея знания как «правильного мнения с объяснением».

Платон указывает три возможных способа обоснования:

1. Сведения знания о целом к знанию составляющих это целое частей. Он рассматривает это сведение на примере повозки и слова. Но, однако, как мы можем правильно собрать части, если не знаем само то целое, которое хотим собрать?

2. Сведение знания о предметах к знанию различий между предметами. Но, с другой стороны, – как мы можем предметы различить, если не знаем самих предметов?

3. Логическое доказательство как сведение истинности данного утверждения к истинности некоторых аксиоматически принимаемых положений, из которых данное утверждение получается посредством логического вывода. Но ведь сами аксиомы и правила вывода мы не доказываем.

Таким образом, в конце диалога Платон не даёт ответа на вопрос – «что есть знание»? Ведь цель его майевтики заключалась только в том, чтобы подвести читателя к тому, чтобы он сам «набрёл» на правильный ответ. Собственно, осталось сделать только небольшой шаг до получения ответа на вопрос о сущности познания. Назовём «идеей» тот корень, который выступает истоком единства мира и человека, и тем самым – интересующей нас инстанцией, устанавливающей правильность соответствия состояния нашей души и состава явления мира. Эта «идея» и есть над-личностное основание той способности познания, которой обладает человек и благодаря которой он в познании и может говорить не от своего ограниченного и субъективного лица, а от лица самой Истины.

Вопросы

1. Какие проблемы обсуждаются в Прологе?
2. В каком смысле знание есть ощущение?
3. В каком смысле знание есть правильное мнение?
4. В каком смысле знание есть правильное мнение с объяснением?
5. Так что же, в конце концов, есть знание?

ГЕРАКЛИТ. Афоризмы

Гераклит получил прозвище Тёмный, но Ницше утверждает: «Нет мыслителя более ясного, чем Гераклит». Тёмным он представляется только тому, кто слеп и глух к действительности. Кто фактически заменяет её тем, что ему хотелось бы видеть. У Гераклита мы всегда видим противопоставление, асимметрию сущего и бытия, т.е. того, что относится к духовному существованию человека, и внешне-материальному, прагматическому, при котором реализации человеческой сущности мы не имеем. Само понятие бытия появилось с целью различить подлинно человеческое существование и неподлинное (проблема с бытием человека та, что оно не задано – потому и появляется у Гамлета этот сакраментальный вопрос «быть или не быть?»). Но он их не просто сравнивает, он пытается направить нас в сторону бытия от сущего. То есть он всегда не просто что-то описывает, но и пытается воздействовать на нас, побудить следовать тому, о чём он говорит. Специфика Гераклита по сравнению с тем же Парменидом – в том, что он не просто говорит о бытии человека, но ещё и показывает путь. У Парменида, конечно, описание пути тоже есть, и в скрытом виде присутствует и воздействие, – например, у него есть знаки, указывающие нам правильную дорогу, – но Гераклит идёт дальше, он находит такой специальный способ выражения, чтобы человек по этому пути отправился. Во-первых, он выявляет исток бытия – движущую нас Истину как то, что заставляет нас сдвинуться с места и куда-то направиться, источник нашей свободы. Он его называет по-разному – Логос, Огонь, Мудрое и т.д. Почему, к примеру, Огонь, в каком смысле обычный огонь есть символ истока бытия? – потому что наблюдаемый нами в области сущего огонь есть нечто живое, динамическое, энергичное. Аналогично этому действие Огня заставляет человека «проснуться». Вспомним Парменида – его встряхнули хорошенько, что-то перевернуло всё его существо, – и он

очнулся от своего забытия, от беспамятства в отношении своего истинно человеческого существа. У него есть ещё Мудрое – как над всем стоящее, как парменидовское Небытие, – которое мы не можем отличить от бытия. И у него не случайно в качестве способа выражения мысли используется афоризм. Что есть афоризм? Это тоже художественная форма, как в принципе и у Парменида, – но она предельно сконцентрированная, афоризм гораздо более энергетичен по своей силе воздействия, чем просто обычная поэтическая форма. Каждый афоризм у Гераклита – это как бы своя поэма, поэма в свернутом виде. И этих «поэм» у него всего чуть больше сотни. Здесь вспоминается Басё, который сказал, что гениальный поэт создаёт всего несколько десятков настоящих стихотворений, – и у самого Басё их всего около сотни. Раз он так резко противопоставляет сущее и бытие и находит исток бытия и куда-то ведёт, мы не можем сказать, что у него всё на таком нейтральном уровне подаётся, – так что у Гераклита не сказано – «путь вверх и путь вниз – одно и то же». Да, вверх сложнее, вниз – легче, но физика с её равенством перемещения здесь вообще не о том. Ведь не о том, что два пути – путь вверх и путь вниз – одинаковые, здесь сказано, а то, что это не разные пути, а один. Но и в том, и в другом случае мы не выходим за границы сущего – физического или психического. А у Гераклита, даже когда он говорит о вещах обыденных, то видит в них символ, метафору духовных состояний человека. Говорит он, что всё ползущее бичом пасётся – и можно представить, что вот, пастух гонит стадо на водопой. Но не об этом у него идёт речь (точнее, не только об этом). А о том, что вот, что-то толкает человека, и он начинает двигаться, меняться по бытию своему.

Что касается поэтической формы у Гераклита – она у него мало того что такая сконцентрированная и, соответственно, её воздействие сильнее, – она у него ещё совершенно особая. В каком смысле? А в таком, что он не просто сообщает некое

истинное содержание, он всегда показывает то, о чём говорит, и показывает он это прежде всего на своём собственном примере. Это значит, что форма и содержание у него всегда друг другу соответствуют. Говорит он, к примеру, что век – дитя играющее, дитя на престоле – и вроде бы всё понятно, но если посмотреть на сам текст, то мы увидим там практически одно и то же слово, и оно как бы характеризует этапы развития – рождение, взросление и старение, как у человека. Достигается полный цикл, и всё закругляется в какое-то единство. Фактически речь идет об одном – но только в процессе его возникновения, развития и т.д., о гармонии с самим собой. Что человек возвращается к началу своего бытия, к истоку, в силу которого он сам является человеком. Вспомним Парменида, у которого в качестве этого истока выступала Истина. Она же говорит и через Гераклита.

Поэтому у него и получается, что афоризм – это продукт реально пройденного им духовного пути. То, что всё едино, он высказывает не в качестве досужего вымысла или произвольного утверждения. Он этот путь реально проходит, достигает состояния единства, – потому что он реально имеет дело с этим единством, непосредственно его воспринимает, касается его. И сам, становясь единым, это и выражает едино. Сама форма выражения некоторого содержания, в данном случае – идеи единства, обосновывает своё утверждение уже сделанным продуктом – тем, что сам афоризм единым оказался. Говорит он, например, что на входящего в реку каждый раз новые воды текут, – и сама фраза построена у него так, что в ней как бы два этажа, идёт одна волна, другая волна, и там есть определённый ритм, получается стих. И не о том, что всё меняется, говорится здесь, – как мы видим, Гераклит говорит наоборот, что всё происходит ритмично, организовано, согласно определённом порядку. Или как в другом афоризме: «Космос и был, и есть, и всегда будет космос вечно живой,

мерами возгорающийся и мерами затухающий». Огонь – это источник жизни, но это не хаос, а очень высокая степень наполненности чувством, гармонией и порядком; подобное состояние применительно к человеку мы видим во вдохновении. Поэтому и оказывается, что афоризм – это изображение пути в свёрнутом и концентрированном виде. Но если бы этот путь он реально не прошёл, то у него форма и содержание не были бы столь точно друг к другу пригнаны. Мы должны понимать, что он не некое содержание придумал, а потом стал думать, в какой форме его выразить и как его в эксперименте подтвердить. У него всё наоборот: он испытал определённый опыт, опыт единства или опыт порядка, и уже по факту испытанного выражает своё состояние и создаёт этот афоризм, и афоризм этот есть уже момент рефлексии, осознания, понимания того содержания, которое уже получило выражение в самой форме афоризма. Можно сказать как поэт, кто, испытав переживание, пишет стихи, что чувствует, – а можно сделать следующий шаг и понятийно выразить, что же он испытал – чувство любви, к примеру, или уныния. Он прежде всего не какое-то содержание выражает, а высказывает своё состояние, которое он реально испытал в ходе осуществления какого-то поступка мысли. А содержание афоризма фактически есть объяснение того, что он испытал. И содержание заслоняет форму, которая здесь первична. Сначала опыт мысли, который был им испытан, затем он получил соответствующую форму выражения. Так, поэт, к примеру, почему пишет стихами? Потому что у него в душе – какое-то сильное и гармоничное переживание, которое и получает наиболее адекватную форму именно благодаря использованию рифм. И художник не хаос эмоций выплёскивает на картину, иначе она не выражала бы тогда красоту. И эта своего рода «внутренняя форма» уже выражена в афоризме. Исток появления афоризмов – не в желании выразить определённое мыслительное содержание, а в том, что сам афоризм есть за-

вершающий момент состояния, в котором оказался Гераклит. У него нет выбора между высказыванием или умолчанием; он не может молчать по той же причине, по которой поэт не может сдерживать рвущиеся из его сердца стихи. И если это опыт единства, то и афоризм у него един, опыт гармонии – и афоризм тоже гармоничен, поскольку он не просто выражает соответствующее состояние, но и сам афоризм есть момент этого состояния. И следующий шаг – это уже отрефлексированное выражение содержания этого опыта в соответствующей идее – к примеру, единства или гармонии. Его фразы задевают нашу душу, поскольку непосредственно выражают бытие человека, и мы это чувствуем, даже если не очень вдумываемся в содержание афоризма. Почему аналогичным образом нас задевает то, что говорят пророки? Потому что они реально пережили тот опыт общения с Богом, о котором говорят.

Там, где речь идёт о бытии, всегда оказывается задействовано человеческое бытие. Ведь для философа нет просто сущего, он видит сущее как символ специфически человеческого способа бытия. Даже если речь идёт о бытии предметов, то они обретают своё бытие только в качестве символов бытия человека (согласно тезису Парменида о том, что «одно и то же – мыслить и быть»). И если говорится у него о пути, то это не просто геометрический или физический отрезок, а символическое выражение духовного пути человека. Кроме того, он всегда не просто противопоставляет сущее и бытие, но и *направляет* нас от сущего к бытию. Как у Парменида – что-то захватило всё его существо и потащило – куда? – вот к этой бытийной самореализации, к истине о нём самом. Парменид просто описывает этот путь, а Гераклит использует специальные средства воздействия, чтобы толкнуть нас на этот путь, потащить по нему. Но ведь это дело – дело самой божественной Истины (или софии-мудрости). Тогда получается, что сама Истина через эти афоризмы Гераклита к нам обращается, так

что не Гераклит их автор, он лишь рупор голоса Истины, лишь проводник её в мир. Отсюда и метафоричность, символичность используемого им языка – потому что это воздействует на душу, помогает ей испытать впечатление, которое уже побудит к дальнейшему движению. Афоризм представляет собой очень мощное, концентрированное средство воздействия. Так что даже если речь идёт о двух путях, они у него в любом случае неравноправны. У него всегда резкое противопоставление сущего и бытия. Нет мира существующего самого по себе, это так только в абстракции.

Сама форма афоризмов Гераклита специфическая: сам афоризм есть уже обоснование той идеи, которая в нём высказана. Само существование афоризма как словесной конструкции есть уже доказательство истинности того мыслительного содержания, той идеи, которая в нём высказана. Афоризм – не просто «о чём», он сам есть поступок, являющий воочию и непосредственно предмет, который выступает его содержанием, тем предметом, о котором он что-то высказывает.

Например, у него есть афоризм, который в переводе А. Лебедева выглядит так: «Век: дитя играющее, дитя на престоле». Мы видим здесь сразу, что как-то сложно этот афоризм представить в виде фразы, в форме некоторого утверждения, которое выразило бы мысль этого афоризма. Но даже там, где сложно этот смысл увидеть, интуитивное чутьё Лебедева позволяет ему как-то приблизиться к выражению этого смысла. Если же без филологически-художественной приглаженности, то в самом тексте буквально мы видим следующее: «Век [человека]: ребёнок: ребячащийся: играющий: ребёнка царство» [4, с. 474]. Собственно, это последовательное выражение разных жизненных возрастов человека – хотя почему-то через призму отношения к качествам ребёнка. Это выстраивается в линию жизненного пути человека – от рождения до завершения этого пути. Идея, присутствующая в афоризме, – это идея

духовного пути – прихождения человека к духовному состоянию. Это как раз путь от сущего к бытию. Вначале – дитя играющее, а потом – дитя на престоле – значит, здесь уже речь идёт о *другом состоянии взрослого*. Причём переход этот происходит скачком, а не постепенно. Мы не можем *постепенно* оказаться в бытии, – только в результате предельного усилия мы *вдруг* в нём можем очутиться. «Век» здесь – указание на некую завершённость: век как цельный промежуток времени есть символ цельности и завершённости бытия человека как поступка. Что значит, что человек достиг духовного состояния в конце этого пути? Это перепадание из плана существования в план духовного бытия. То состояние, к которому в итоге мы приходим, – это завершённое, цельное существование, что и даёт ему автономию и независимость, а через это – и свободу как реализацию существа человека. Итак, афоризм выражает идею единства и цельности бытия человека. Но он не просто утверждает эту идею. Он показывает, как человек приходит к этому единству. В конце пути – это не старик, вначале – не дитя. Вспомним Парменида – который оказался юношей перед богиней. По отношению к Истине человек – дитя. Когда он перепадает в бытие – он уже не просто дитя играющее, он – дитя на престоле. Это уже другое состояние. Перед Истиной он как был, так и остался ребёнком. Но он – не тот же, он уже другой, – он занял своё место в бытии, реализовав своё предназначение и обретя себя как то, что драгоценней всего остального в мире (всех царств), тот трон, который только для него и был предназначен. Мы видим, что этот афоризм, выражающий идею цельности и завершённости человеческого бытия, сам по своей словесной форме – завершён.

У Гераклита – не просто словесное выражение некоторого опыта, это момент самого опыта. Хорошо передаёт эта история, которую о нём рассказывают. Как-то к Гераклиту приехали какие-то важные гости из другой страны – посмотреть на

мудреца и приобщиться к его мудрости, – а увидели его занятым вполне будничным делом – что он копается в очаге. И Гераклит, видя такое разочарование, сказал: «Боги и здесь тоже живут». Он хотел сказать, что важно не то, что человек делает, важно, что за этим стоит: сами по себе занятия искусством, например, ещё не делают человека высокодуховным; само по себе подметание двора не делает его бездуховным. Человек, выполняя какое-то дело, может вкладывать туда всю душу, а может просто отсиживать время, отведённое кем-то на его работу. Важно то, чем человек заполняет это время действия, каким смыслом его наполняет, то, что он делает или говорит. Если речь идёт о философе, то его слова – это его дело. Всегда физическое действие у философа имеет измерение смысла, и иногда, как это мы видим в случае Гераклита или Сократа, измерение словесного выражения тоже. И мысль, и слово – это моменты самого поступка, моменты самого действия, которое совершается человеком. Без слова как бы и нет этого опыта, так как чего-то, и мы это интуитивно чувствуем, не хватает – до целого, до завершённости. Без слова, которое выражает эту цельность, нет и самого целого. Он не просто испытывает какие-то переживания, переживания сами по себе, не будучи выраженными, не достигают нужной для перевода их на уровень духа степени интенсивности. Так плакальщицы на похоронах, театрализованно закатывая глаза и причитая, переводят чисто психические состояния боли от утраты близкого человека в режим горя как духовного состояния, выступающего пространством работы с душой, как режим действия, очищающего душу.

Когда это делает философ, он всегда вкладывает туда смысл. Какой? Вспомним, что у Гераклита в начале всего – огонь. Огонь – это энергичное начало. Огонь обжигает форму. Почему огонь? Он говорит: «Космос был и есть и будет вечно живой огонь, мерами возгорающийся и мерами угасающий». Это очень наполненное состояние, подобно вдохновению.

Огонь обжигает вещи и придаёт им форму. И получаем упорядоченный, определённый и организованный мир. Нужно понимать, что за статично данной структурой космоса стоит животворящее начало. Например, та же книга жива тогда, когда мы её понимаем. Этот огонь – какой-то вселенский закон. Огонь эти вещи создаёт и потом уходит, и следы действия этого огня – эта рассыпавшаяся зола. Но ведь огонь не уходит бесследно. Огонь – это источник бытия. А бытие – это, прежде всего, бытие человека. И тогда получается, что когда боги уходят, на их место встаёт человек. И уже он поддерживает их жизнь. В каком смысле? У него есть следующий афоризм: «Смертные – бессмертны, бессмертные – смертны, первые живут жизнью тех, а вторые – смертью этих». Главная цель существования этих богов – не в том, чтобы создать вещи, – а в том, чтобы пробудить в человеке человеческое. Как в христианстве говорится, что душа – божественна. И в человеке пробуждается этот огонь, который имеет истоком огонь божественный. И он поддерживает теперь жизнь космоса через поддерживание этого прометеевского огня, который боги ему передали. И через это сами боги возрождаются. Каждый раз, например, когда кто-то прочитал Библию и уверовал, через это возрождается Бог. Как пишет Б. Паскаль, «Иисус будет терпеть крестную муку до конца мира. Нельзя спать в это время»¹. Получается, что именно в человеке теперь их жизнь продолжается и поддерживается. И когда Гераклит выгребает угли из очага, он выполняет своё предназначение, которое на него богами возложено, он через это прозаическое действие включается в действие мировых зависимостей, он – орудие в руках сил, его превосходящих. Он и себя реализует в качестве человека, поддерживая жизнь вещей этого космоса, и реализует то предназначение, которое возложено на вещи. Поэтому он и говорит – боги и здесь – тоже: через это его действие, осмысленное действие, продолжается жизнь этих богов, поддерживается горение это-

¹ Паскаль Б. Мысли. М., 1999. С. 331.

го мирового огня. Он чувствовал свою приобщённость к действию мировых сил и законов в этом простом прозаическом действии. Для него это не просто физическое действие. У него чисто физическое явление – символ происходящего на другом уровне порядка бытия.

Что есть афоризм? Это момент самого действия, поступка, и без этого момента – словесного, действие не до конца завершено. Как, например, подарок, который мы дарим, не сопровождая это действие словами поздравления. Или – представим, что мужчина делает женщине предложение... молча, – например, просто показывая коробочку с обручальными кольцами. Человек, по Аристотелю, – это «логос зоон». То есть – словесное существо, существо, одарённое речью – в том смысле, что это не просто способность произносить слова, а быть прозрачным для истины, позволять истине непосредственно явить себя в этом словесном выражении. Не зря у древних греков люди необразованные звались «варвары», т.е. буквально: «безъязыкие», не имеющие языка. А тем самым – как бы и не совсем люди. Поэтому у него и такое соответствие. Ведь если афоризм – это само действие, то этот поступок и выражается в афоризме. Поступок – это завершённое действие. И если и мысль, и словесная конструкция – выражение одного и того же поступка, то они и соответствуют поэтому друг другу. И слова эти он не придумывает. Он почему этот поступок может совершить? Потому что он опирается на действие превосходящих его сил, и он – просто рупор этих сил, инструмент в их руках. Потому Гераклит и говорит: «Слушайте не меня, а Логос».

Итак, «Путь вверх и путь вниз – един». Верх ассоциируется у нас с чем-то идеализированным: мы говорим – возвышенные чувства; низ – с материальным, животным и прагматическим: мы говорим – низменные страсти. Но почему это – одно? Дело в том, что духовное бытие человека не просто голая абстрактная идея или желание, к примеру, добра. Добр тот, кто совершает

добрые дела, т.е. поступки. А поступок уже предполагает действие в материальном мире. Если у человека ориентация только на прагматическое, он, конечно, не является духовным, но не является духовным и тот, кто хоть и испытывает возвышенные устремления, однако они не получают своей реализации и завершения в нравственных поступках. Не зря в Библии сказано: «Благими намерениями вымощена дорога в ад». И мы одновременно делаем шаг и вверх – в сторону духа, и вниз – в сторону материального осуществления. И только в единстве этих аспектов достигается духовность. «Тайная гармония сильнее явной». Тайная – значит внутренняя, скрытая? Но у Гераклита не идёт речи о противопоставлении наших душевных состояний физическим состояниям. Духовное бытие человека – это не то, что «внутри». Тайное – то, что является источником целостного бытия в единстве внутреннего (идеального) и внешнего (материального). Тайное – это таинственное, непостижимое, т.е. относящееся к божественному. И если человек имеет связь с этим божественным истоком своего бытия, это и приводит к тому, что в душе человека возникает гармония. Человек – существо совершенно особое, так как исток его бытия не в нём самом, и источник гармонии в душе человека – не в самой этой душе. Существо человека – это свобода, поскольку без неё невозможны никакие человеческие действия – такие, как нравственные поступки, создание произведений искусства, акты постижения истины и т.п. Но человек не имеет в себе самом основания для своей свободы – в силу своей конечности и ограниченности. Как это выразил М. Мамардашвили, «человек – гражданин неизвестной родины»¹. Если мир подчинен природной необходимости, то свобода не может в таком мире родиться, потому что из законов не может вытекать их преодоление. И у Парменида сама божественная Истина должна была обратиться к человеку, сорвать его с привязи к вещам. Основания бытия человека не в нём самом. И потому только тогда, когда человек живет не ради себя

¹ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 42.

самого, он находится в гармонии с самим собой. Например, когда человек жертвует своей жизнью ради другого, или когда учёный готов пренебречь всем ради истины и т.п. И это единство с самим собой даёт ему силу реализовывать своё внутреннее устремление и во внешнем мире. Здесь нужно расцепить слова «тайное» и «гармония»: т.е. не сама гармония – тайная, тайное – на уровне над-человеческого истока бытия человека, гармония же – в бытии человека. Гераклит лишь проводник божественной истины – и сам он говорит: «Слушайте не меня, а Логос». Его цель – привести в то место, где он сам стоит, в непосредственной близости от истины.

«Душа есть самовозрастающий логос». Здесь тоже нужно расцепить «самовозрастание» и «логос». У Гераклита текст очень плотный, если подробно, то это выглядело бы так: душа – самовозрастающая, потому что опирается на превосходящий её логос. Исток бытия и бытие сцепляются. Но у самого Гераклита так и было: он с истоком своего бытия соприкоснулся, и человеческое в нём возникло. И ему очень сложно это расцепить, он ведь высказывает афоризм, находясь в той точке, где он стоит и прямо и непосредственно видит Истину. И у него нет времени всё им испытанное подробно разворачивать – потому что это состояние может в любой момент уйти, он торопится успеть его выразить предельно точно, и потому у него – афоризмы, а в афоризме – сцепленность бытия и истока бытия.

Вопросы

1. Что выступает обоснованием истинности идеи, выраженной в каком-нибудь афоризме?
2. Почему в афоризмах Гераклита оказываются сцеплены бытие и исток этого бытия?
3. В чём смысл афоризма Гераклита об «играющем ребёнке»?
4. Что в афоризме Гераклита «тайная гармония сильнее явной» относится к уровню сущего, что – к бытию, а что – к истоку бытия?

ХАЙДЕГГЕР М. О существе и понятии φύσις

Главная сложность философской работы – в том, чтобы не застыть на какой-то позиции, представлении или концепции. Философия на деле – это вовсе не выдвижение какой-то теории или концепции. Это то, что мы видим у Аристотеля в его «Физике» в чистом виде, – а до этого видели у Парменида и у Платона: это описание определённого духовного и мыслительного пути. Это скорее расширение пространства вопросов. Когда мы находимся в какой-то ситуации и видим её проблематичность (а надо сказать, что человек вовсе не всегда видит проблему; но надо сказать, что по крайней мере одна проблема всегда есть и никуда не исчезает – как быть человеком), – но если даже он эту проблему видит, то самое сложное в этой ситуации – не пытаться от этой проблемы избавиться. Самое сложное – даже не в том, чтобы эту проблему решить, а в том, чтобы остаться в этой ситуации, не пытаясь её разрешить. Потому что она на самом деле всё равно неразрешима. Все попытки её разрешить уже будут сужением взгляда. Это сложно – потому что человек не выдерживает подвешенности и неопределённости. Но иногда это стремление придать ситуации определённости просто преждевременно: такое стремление искусственно вогнать ситуацию в какие-то рамки оказывается подобно вытягиванию ростков из земли, чтобы они быстрее выросли. Мы должны сначала самостоятельно пройти определённый путь, чтобы прийти к истине, – а получение её в готовом виде приведёт просто к тому, что мы окажемся не способны её понять. Должно прежде произойти внутреннее преобразование всего нашего собственного существа, которое не контролируемо нашим разумом, и истоком которого выступает сила, стоящая выше человека.

Как пишет М. Хайдеггер, книга Аристотеля – основная, хотя и не до конца продуманная книга всей западноевропейской метафизики. Почему? Потому что в некотором смысле

Аристотель не даёт в ней какое-то описание устройства мира, он прежде всего показывает тот исток, из которого вырастают все возможные философские концепции. Любая концепция появляется в результате пройденного нами пути мысли. У Аристотеля же этот изначальный опыт мышления, этот путь мысли как раз и описывается. В аристотелевском «учении о фюсисе» содержатся в зародыше все основные проблемы, способы философской аргументации, направления, следуя которым эти проблемы можно разрешить – всё это там уже есть. Конечно, то зерно, из которого вырастает растение, и само это растение – не одно и то же. Но, хотя и в свёрнутом виде, там уже есть всё, касающееся философии. В этой книге содержится почва всех философских идей. Что пытается сделать Хайдеггер? Любое представление нас ограничивает. Оно задаёт наше пространство свободы. Наши представления опираются на такие базовые категории, как причина, вечность, субстанция и т.п. И мы многие вещи поэтому не можем. Хайдеггер же возвращается к этому изначальному опыту мышления, предельно точно описанному Аристотелем. Но это не просто какая-то новая, альтернативная концепция. Это попытка возвращения непредубеждённого взгляда на явления мира, способностью к которому обладали первые философы. У Хайдеггера – не позиция, это открытость взгляда. То, что мы с миром едины – это не концепция, это то, что мы увидели, если смогли увидеть. Мы должны воспринимать вещи такими, какими они сами себя нам показывают. Если вещь ещё не направилась к нам, не показала себя, мы ещё не испытали впечатления, которое нас захватило, а уже двинулись к ней, то ничего из этого хорошего не выйдет. Другое дело, если что-то уже обратилось к нам, мы почувствовали истину, – и уже, соответственно, направляем взгляд. Это чувство связанности с миром означает позволение присутствовать некой скрытой стороне вещей этого мира, – которая имеет к нам интимное отношение. Ведь эта вещь-в-себе

как собственное существо вещи есть то, что в то же время имеет отношение и к нашему собственному существу. Своё собственное для вещи и для нас имеет один и тот же источник. Когда человек держит глаза и уши открытыми, он и начинает видеть скрытую сторону вещей.

С позиции современного научного мировоззрения, опирающейся на философский фундамент, в качестве которого выступает классический новоевропейский рационализм, вне нас существует независимая от нас природа, которая подчиняется объективным законам. Но тогда само представление о том, что есть различные представления о мире, уже неявно опирается на эту позицию, – ведь мы считаем, что эти представления не меняют сам мир. Наше миропредставление – это не просто представления, это очень устойчивая позиция, это жизненное состояние. Если же мы принимаем идею, согласно которой человек и мир неотделимы друг от друга, то это не просто смена теоретической позиции. Это такое отношение к миру, в котором человек не исключал себя из этого отношения. Представим, что мы подумали о стуле нечто плохое, – и он взял и обиделся. Но именно так и воспринимал мир древний человек. Дело в том, что у древнего человека не просто какие-то другие представления были в голове, он реально по-другому относился к миру.

Древний человек соотносился не просто с какими-то предметами этого мира, – а со всем миром как целым. Он чувствовал свою нераздельность с миром. И поэтому для него сны – не просто сны, они говорят о чём-то реальном. И потому важно было не иметь дурных мыслей. У Иоанна Богослова было сказано, что злые сердца крадут, делают зло, – но переводчику это было непонятно и он исправил – злые помыслы, исходящие из нашего сердца, приводят к злым поступкам, но в Библии было сказано, что именно сами сердца это делают. То есть сами мысли могут быть уже действием, а не просто тем, что приводит

к возможному действию. И то, что происходит в нашей душе, это уже действие, а не то, что может проявиться потом в действиях. Например, это действие общения. Древний человек видел не дерево – он видел дриаду – душу этого дерева, с которой общался. Как это понять – что есть физический предмет, а за ним – душа? Или – вот древний человек видел не лес, а лешего. Мы говорим – это лишь олицетворение, своего рода художественный приём – как, например, когда мы говорим «небо хмурилось». Как метафора. А что же есть лес на самом деле? Если мы понимаем лес как определённое количество кубометров древесины, это ведь тоже будет неправда. Это будет урезание той реальности леса, которая включает в себя и чисто биологическое, материальное образование, и эту духовную, личностную сторону тоже. Лес, строго говоря, и не чисто физический, материальный объект, и не личность. Это некая целостность, которая при соответствующем повороте взгляда предстаёт то такой, то такой. Когда мы имеем дело с лесом как имеющим духовный аспект? Почему мы, например, говорим – на природе душа отдыхает? Что-то может оказать влияние на нашу душу только в том случае, если есть связь с чем-то аналогичным нашей душе. У леса есть какая-то особенная сущность, ускользающая от количественного научного подхода. Это и выражают поэты, обладающие особой чувствительностью к этой стороне вещей. Как писал Тютчев, «не то, что мните вы, природа <...> в ней есть душа, в ней есть свобода». И это тоже в природе есть. И что означает, что мы увидели за деревом дриаду? Это значит, что мы увидели что-то нам близкое. Когда есть единство, есть связь между нами и миром – тогда есть переживание. Вот тогда мы и видим не просто дерево, а душу, которая как-то соотносится с нашей душой и что-то говорит нам о нас самих. Это значит, что мы приникли к этому истоку и бытия человека, и бытия мира, и именно поэтому увидели нечто сродственное нашей душе. Что делает Аристотель? Если взять нашу обыч-

ную научную концепцию мира, то человек там вытолкнут из природы, ему там нет места. Мы можем его, конечно, поместить туда (в качестве некоторой ветви из рода гоминид), но он окажется просто одним из биологических объектов среди многих подобных. А для души там нет места. А Аристотель задаёт такую позицию, которая человека из мира не выталкивает. Он задаёт позицию такого единства, мира и человека, где есть место душе и свободе.

Хайдеггер указывает, что античные представления о «природе» – это не просто «представления о»: в силу неотделимости человека от мира и мира от человека представления о реальности неотделимы от самой реальности, и соответственно, влияют на «саму» реальность. Как тогда возможна современная наука с её идеей независимости данных наблюдения явлений мира от самого этого наблюдения? Как вообще наука преодолевает позицию корреляционизма, согласно которому содержание наших представлений о мире неотделимо от нашего существования? Ведь тогда мы, например, не имеем права что-либо утверждать о мире до появления человека, такого рода представления оказываются просто бессмысленными! По взглядам автора нового современного направления в философии – спекулятивного реализма – К. Мейясу – мы не имеем права налагать на возможное сущее какое-либо долженствование, так как реально сущее может быть каким угодно: оно не зависит не только от нашего познания (наших познавательных способностей, – как это мы видим у такого корреляциониста, как И. Кант), но и от самого нашего существования или несуществования. Но здесь происходит просто подмена над-личностного характера «софии», к которой всегда устремлена философия, объективизмом науки. Над-субъект подменяется в науке объектом как превращённой формой первого. «Не-основание» Мейясу – противостояние насилию человеческого субъекта над миром, указание на неопределяемость бытия

мира по отношению к субъекту, – но при этом не раскрывается, что источник этой свободы сущего от бытия человека – в божественном акте созидания мира.

Колебание в теории конституирования феноменолога Э. Гуссерля между осмыслением (производством смысла) и сотворением (производством бытия) связано с проблематичностью истока бытия мира — который, с одной стороны, в силу неустрашимости корреляционистской точки зрения, соотносим с бытием человека, а с другой – в силу проблематичности бытия самого человека, требует реалиционистской онтологии, утверждающей несводимость бытия мира к бытию человека. Собственно, проблема возникает здесь тогда, когда мы начинаем разделять представления о реальности и саму реальность. Дело в том, что человек имеет непосредственный доступ к «самим вещам», который осуществляется им до построения какой-либо онтологии. Более того, именно тогда, когда он начинает построением онтологий заниматься, то этим он и выстраивает стену между собой и миром, заслоняет эту непостижимую для человека сущность.

Акт сознания мира оказывается имеющим бытийный характер, он безразличен для реальных отношений человека с миром. Сознание не просто фиксирует некую данность (осуществляет дескрипцию), оно производит (конструирует) реальные предметности. Продукт деятельности сознания – не просто дескрипция онтологии, но также и конструирование бытия. Попытка ухватить онтологию мира оказывается безразличной для бытия мира, она влияет на это бытие. Действительный же доступ к бытию осуществляется в акте смирения пред ним, подчинении той вести, которая из него исходит. Аристотель описывает как раз тот изначальный опыт данности человеку мира, который не выступает насильственным подчинением являющегося какой-то заранее принятой нами позиции. Он как бы держит глаза и уши открытыми и принимает то,

что направляется к нам со стороны мира. А это предполагает такое состояние нас самих, когда мы преодолели лишь человеческий взгляд на мир и приникли к истокам нашего собственного бытия, – которые, в то же самое время, выступают истоками и бытия мира. Но тогда, в силу наличия этого общего корня единства мира и человека, явление мира указывает нам опосредованным образом на наше собственное бытие; знание о мире содержит одновременно истину о нашем собственном бытии. Хайдеггер же, продолжая эту мысль Аристотеля, так показывает природное явление, что оно оказывается символом бытия человека.

Мы во взоре уже имеем древесное, указывает Хайдеггер. Да и сам Аристотель в другом месте говорит о том, что для того чтобы видеть Солнце, глаз уже должен быть солнцобразным. Это значит, что мы не имеем здесь отдельно человека и отдельно дерево. Они неотделимы друг от друга. Между ними есть единство. А что представляет собой корень их единства? Это и есть исток бытия самого человека, который актуализируется в момент, когда актуализируется наше собственное бытие. В этом опыте человек выходит за пределы своей ограниченности и приникает к истокам своего бытия, – которые одновременно есть истоки и бытия мира тоже. В этом состоянии ему и открывается внутренняя сторона вещей, – как то в вещах, что близко нашей душе, как что-то важное ей говорящее.

Истинная данность того, что мы видим в природе, связана с лично испытанным, мы устанавливаем связь с сущностью вещи и непосредственно её воспринимаем только при установлении личностного к ней отношения, переживательного. Если мы вкладываем душу в наше отношение к природе, то через это и устанавливается интимная связь с ней. В различии эпагоге и индукции у Аристотеля об этом и идёт речь. И когда человек устанавливает единство с миром, то это и даёт ему возможность специфически человеческой реализации. Прин-

ципиальная разница позиций нашей отделённости от мира и единства с миром, – в том, что вторая позиция – это, собственно, вообще не позиция, это не теоретическое представление, это жизнь и реальность. Установление единства с миром не может быть осуществлено теоретически, оно может быть только практически-жизненным. У Аристотеля и идёт речь о некотором мыслительном и духовном опыте, из которого всё вырастает – все возможные в философии концепции и теории. А опыт мышления просто встраивается в опыт жизни. Аристотель показывает не теорию, а опыт мысли, тот путь, которым она приходит к истине. Можно ведь только делать видимость мысли, изображая, копируя некоторые черты мысли – например, наморщить лоб, или просто формально связать какие-то понятия. Аналогично Мамардашвили говорил о том, что философия оказывается подобно охоте на экзотических зверей под именами сущность, бытие и т.п. Но настоящая философия – это не эквилибристика понятий или концепций, это прорывание «к самим вещам» (лозунг феноменологии Э. Гуссерля, в какой-то степени возрождающей аристотелевскую позицию внятию мира). И если этот философский нерв жизни отсутствует, то всё остальное уже не будет иметь цены.

В чём принципиальное различие эпагоге и индукции? В ходе индукции мы смотрим на вещи каким-то внешним взглядом и подводим под какой-то общий принцип. Это и есть сужение взгляда. Дело не в том, что эта позиция – неправильная. Любая установившаяся заранее позиция – это уже сужение взгляда, уже ограничение. Против этого – застывания на какой-то позиции – и выступает Аристотель. Нужно просто вглядеться в существо вещи. Эпагоге – это такой подход к ситуации, когда мы, имея дело с конкретным явлением, переходим не к общему, а к сущности его. За явлением, за существованием видим его бытие. Например, не пытаемся из множества различных наблюдаемых нами явлений любви получить об-

щее определение любви, а исходим из реально случившегося с нами опыта любви, и в нём пытаемся выявить его сущность. Доступ к сущности какого-то явления или вещи мы можем получить только через личный опыт. И никак иначе. Когда же мы исходим из общего, мы принимаем заранее заданную позицию нашего разума.

В чём отличие айтион от причины? Айтион выступает виновником того, что данное сущее есть то, что оно есть. Эта вина не имеет характера причинения в смысле воздействия одного сущего на другое сущее. Что есть причина? Причина предполагает действие одной вещи на другую вещь. Например, мы толкаем человека – и он падает. Или – действие закона гравитационного притяжения приводит к падению тела на землю. Но в случае с айтион речь идёт о другом – о фундаменте существования. То есть – об основании бытия данной вещи. Например, основание материальности – это пространственность. Это, собственно, и утверждает Р. Декарт, когда выделяет два типа вещей – вещи мыслящие и вещи протяжённые. Протяжённость как раз и есть необходимое свойство материальных вещей. А мысль размеров не имеет. То есть без пространственного протяжения нет и вещи. Причина подействовала – и перестала действовать: например, мы кинули мячик – и далее силу не прикладываем. В этом смысле связь с данной вещью этой причины прервалась. А без пространственности и вещи нет. Как только исчезает пространство, исчезает и вещь. Таким образом, пока вещь существует, до тех пор действует и айтион. Например, если преступника поймали через какое-то время после совершения преступления, он ведь от этого не перестал быть виновным в данном преступлении. Здесь вина – исток бытия вещи. В случае причинно-следственной связи обратного воздействия – со стороны явления на сам закон, выступающий причиной данного явления, – не происходит. В отношении вины ситуация другая. Закон – основание сущего. Вина – ос-

нование бытия сущего. Аналогия с основанием – фундамент дома (*fundamentum* буквально основание и есть). На этом фундаменте можно уже выстроить сам дом, этаж за этажом. И когда мы эти этажи выстраиваем, то фундамент при этом не меняется. Когда же мы говорим о растении, то при его вырастании одновременно укрепляется корень. Так что рост стебля оказывает обратное воздействие на корень: корень укрепляется, чтобы удержать выросший стебель. И это прямая аналогия с бытием человека. Если отдельное падение тела не влияет на закон всемирного тяготения, то с человеком ситуация другая: совершил, например, человек, будучи трусом, мужественный поступок, и этот поступок меняет его существо, – так как теперь он – мужественный человек. У Аристотеля всячески подчёркивается неотделимость сущего от бытия. В этом ключ к «Физике»: в этой книге Аристотель пытается показать, как на уровне сущего проявляется бытие. Так, например, эксперт может отличить оригинал от подделки потому, что он знает, на что обращать внимание. И Аристотель указывает знаки на уровне сущего, которые свидетельствуют о бытии. Так же поступает и Парменид. И это бытие человека – не данность, это – поступок. Некто совершил добрый поступок не потому, что он сам по себе добр, а наоборот – он совершил добрый поступок, и стал добр. То есть человек – это не данность, не предмет, не вещь. Бытие человека – это постоянное усилие. Что есть, в частности, порок в отличие от добродетели? Это неспособность совершить определённое усилие; порочный человек – это слабый человек: например, обжора не может удержаться от того, чтобы не съесть чего-нибудь вкусненького; он не имеет в себе силы противостоять своему желанию. А добродетельный человек – тот, в котором выработалась привычка, склонность к тому, чтобы совершать усилие. И, подобно тому как нарабатываются мускулы у человека, который постоянно занимается спортом, так и в добродетельном, когда он совер-

шает один добрый поступок за другим, вырабатывается способность совершать нравственное усилие.

В чём различие «перемены места» у Аристотеля и «перемещения» в понимании современной физики? Перемещение – это перенесение себя из одного места в другое. Или какого-то тела, в данном случае это неважно. При этом куча вещей нами предполагается заранее заданными. Во-первых, мы считаем, что нам уже дано пространство, что в пространстве есть множество точек, и что в процессе движения с нами ничего не происходит – что мы, перемещаясь из одного места в другое, сами при этом не меняемся. А иначе вообще не имело бы смысла говорить о «перемещении». Мы тогда бы столкнулись с тем, что движение начинает одно тело, а заканчивает другое, – и движение тогда было бы неопишимо. В случае перемещения материальная точка задана – и она просто переходит из одного места в другое, сама при этом по своим свойствам не меняясь. Согласно же Аристотелю, «место есть объемлющая граница тела». Что первично? То, что дано нами в непосредственном опыте. А это прежде всего – другие люди и мы сами, и уже во-вторых – окружающие нас тела. До каких-либо представлений. Есть мы сами, люди, с которыми мы общаемся, и окружающий нас мир. Мы производим теперь первую абстракцию: мы устраним себя из отношения этих вещей к нам, а это уже абстракция – потому что для нас, когда мы говорим о местах, эти места неравноправны – скажем, место на вершине горы имеет определённое преимущество в случае войны, – или наоборот, если мы хотим спрятаться. Поэтому когда мы убираем себя из этой картины, то это уже абстракция. Возьмём данное тело. Что первично – тела в пространстве и отсюда идея уже самого пространства, или первично пространство и оно, как пустое вместилище, уже включает в себя отдельные тела? Первичная данность – это данность окружающих тел. Кроме того, эти тела ведь ещё как-то и между собой соотносятся. Человек –

это не просто существо, имеющее какой-то один параметр, например, какой-то физический возраст, он включён в самые разные отношения – социальные, экономические, семейные и т.д. И поэтому само понятие реального возраста это не то же, что физический возраст – потому что кто-то и в двадцать лет – развалина, а кто-то и в шестьдесят лет здоров, т.е. есть биологический возраст, социальный возраст – место в обществе и т.д. Реальное время включает все отношения этого тела с другими телами, а не только чисто количественное отношение данного процесса к процессу вращения Земли вокруг своей оси, фиксируемое в объективном физическом времени. Само тело не существует в изолированном виде, оно существует всегда во взаимодействии с другими телами. Мы же от всех этих связей отвлекаемся, абстрагируемся. Откуда у нас появляется место? Мы всё внутреннее содержание из этого тела вынимаем, и у нас остаётся только его внешняя оболочка. Но ведь эта внешняя оболочка связана с внутренним содержанием тела. Скажем, человек здоров, – и кожа у него гладкая и красивая. Или: человек чист душой, и глаза у него светятся. То, что на поверхности, выражает то, что внутри. Если человек влюблён, испытывает душевный подъём, то он светится счастьем, и сложно назвать его в этот момент некрасивым. А мы всё равно что сдираем с человека кожу, и потом натягиваем её на чучело, когда считаем, что эта внешняя оболочка – независима от содержания. Вот тогда мы и можем полагать, что внешняя оболочка тела – не то, что связано с содержанием, а просто граница, в чисто геометрическом смысле. От тела здесь что осталось? Только эта геометрическая граница. Потом мы отходим от этого тела далеко, либо просто берём одно качество целостности этого тела, и оно выглядит для нас теперь в виде точки. Мы берём просто, что это – тело, неважно какое. От тела осталось одно свойство, делающее его телом, – что оно просто существует – ведь превратившись в точку тело потеряло свою

индивидуальную форму, и тем самым оно может в принципе быть заменённым любым другим телом. Тогда само тело есть продукт развёртывания этой точки. Это распространившаяся во все стороны точка. Мы сначала лишили тело полностью «внутреннего» – того, что делало его индивидуальным. И тогда всё, что есть в теле, можно рассматривать как произошедшее из этой точки. То есть получаем чисто количественное дублирование этой точки (которая как «точка» не имеет ничего «внутреннего»). Получается, что когда мы тело так представляем, оно полностью открыто и развёрнуто предстает перед нашим взором. И так мы приходим к геометрическому пространству – которое рассматривается нами как состоящее из точек. Сама же идея сплошной заполненности этого пространства точками, замощение его точками, есть лишь следствие идеи Парменида о том, что бытие не имеет пустых промежутков. Но это лишь формальная модель мира, реально состоящего из множества тел. Если же мы возвратимся к понятию перемены места, то здесь другая ситуация. Представим, что человек проходит определённый путь. Но он сам, проходя этот путь, тоже может меняться. Как пишет С. Кьеркегор, «в духовном мире всякое изменение мест означает изменение самого путешественника» [цит. по: 5, с. 42]. Человек не просто прошёл какой-то географический отрезок пути, он и внутренний путь прошёл, он изменился, стал другим. Когда мы учитываем эту внутреннюю связь вещей, то что в этом случае означает, что мы переходим из одного места в другое? Это значит, что мы меняемся, – потому что взаимодействуем с миром. В конкретный момент этого взаимодействия мы находимся в одном состоянии. Переходя в другое место, мы меняем позицию по отношению к окружающим вещам. Мы можем даже географически вообще положение не менять – как И. Кант, – который вообще всю свою жизнь прожил в родном Кёнигсберге. Но он прошёл очень большой путь в нравственном, духовном плане. И по Аристотелю это

тоже будет «перемена места». Ведь место как топос в смысле Аристотеля в случае, если речь идёт о нас самих – это то, где мы находимся в *бытии*. Но наше место в бытии предполагает учёт и нашего состояния тоже: то, *где* мы, и есть, собственно, то, *какие* мы: наше состояние и есть показатель того, на каком этапе духовного пути мы находимся. Мы меняемся, – и «место» тоже меняется. Перемена места – это любое изменение на уровне бытия. То есть само это слово-понятие – топос – отсылает у Аристотеля к специфически человеческому бытию, выступает символом, указующим на характеристики именно человеческого способа бытия.

Что такое *μεταβολή* (метаболиз)? Здесь вообще всё просто. Метаболиз, «перепад» – это нарушение непрерывности какого-то развивающегося процесса. Перепад происходит внезапно, – небо было ясное, – и вдруг набежали тучи. Или: мы в одном состоянии были, и вдруг настроение у нас изменилось (перепад в настроении). Это символическое выражение того, что мы не можем постепенно, непрерывным образом, т.е. без совершения предельных усилий, оказаться в бытии. Должен быть скачок, перепад как прыжок над пропастью – а это только при предельном усилии оказывается возможным.

В чём специфика архэ поделок? Это достаточно сложный вопрос. Аристотель говорит о том, что есть сущие «от фюсис» – которые содержат фюсис в себе самих, – и сущие «не от фюсис» – которые содержат источник своего бытия в чём-то другом. Когда мы, например, садим семечко в землю, удобряем, поливаем, то этим создаём условия для того, чтобы проявилось действие «фюсис» этого растения, – которое в нём самом. Мы не замещаем действие этой фюсис. Когда же создаём, к примеру, какой-то механизм, который тоже как-то движется, то при этом их архэ – в чём-то другом – например, в «архитекторе» (производителе архэ данной поделки). Итак, поделки как сущие не от фюсис – это сущие рода лежанки, покрывала,

щита, повозки, корабля и дома. Аристотель говорит, что у поделок архэ их подвижности не в них самих.

Возьмём, к примеру, лежанку. Лежанка свою архэ – свою сущность («лежаночность») – в себе самой не содержит, – потому что исток бытия лежанки – в замысле человека, который сделал её для чего-то – для того, чтобы она выполняла роль лежанки, т.е. – в качестве места для сна. При этом лежанка, например, может быть изготовлена из другого материала, – не обязательно из дерева, но и из железа, камня, слоновой кости. Если мы берём дерево, то его «древесность» – это архэ, которое дерево в самом себе содержит. Но является ли древесность этой деревянной лежанки архэ этой лежанки? Нет, потому что лежанку можно сделать и из другого материала. Кроме того, ведь принцип бытия этой лежанки не обязательно воплощён в форме данной конкретной лежанки (что она, к примеру, имеет форму кровати). Это может быть, например, и коврик – который мы просто *используем в качестве* лежанки. Или: есть у нас, к примеру, покрывало – которое специально сделано для того, чтобы служить покрывалом – но мы в качестве покрывала можем использовать и что-то другое, для этой цели изначально не предназначенное – в частности, любой кусок материи.

Правда, древесность этого деревянного стула может стать архэ этого стула как то, что содержится в нём самом, – когда, например, этот стул вкопан в землю и, попав под дождь, спустя какое-то время даёт зелёные побеги. Но в данном случае проявляет себя, строго говоря, не архэ стула как стула, а архэ стула как куска дерева. Архэ же стула как стула – вовсе не в его деревянности, а в том, что мы имеем место для сидения, замысел которого имеет исток своего бытия в уме ремесленника (как «архитектора»). Те сущие, которые от фюсис, как раз и выступают символом бытия человека – в то время как сущие не от фюсис являют нам, скорее, человека как сущее, т.е. – не в его существе как человека.

В чём отличие категории у Аристотеля от термина в новой европейской науке? Что касается категории (κατηγορία), Аристотель говорит об «отличительно помечающем призвании» [6, с.133]. Другими словами, это фиксация того, к чему эта вещь предназначена, той задачи, которую эта вещь должна выполнить. Категория говорит не о том, что есть на уровне сущего. Она говорит о бытии вещи – а это и некое должествование, возложенное на вещь – реализовать своё бытие, которым она обладает только в возможности, то, чем она должна стать. Но ведь и существо человека не в том, что мы есть – ибо то, что мы есть – это наличная форма существования. А наше существо как раз в том, чтобы эту наличную данность преодолевать. Более того, в силу внутренней связи человека и мира у нас общие задачи с миром. И какая-то конкретная вещь показывает нам то, что мы должны сделать: любое явление мира – это не просто явление, это символ, указующий нам на наше собственное бытие, – и прежде всего, указующий нам на то, что мы должны сделать, чтобы реализовать наше специфически человеческое существо – через помощь в реализации сущности вещей этого мира. Нам говорится о том, чем мы должны стать, что мы должны сделать, и только тогда мы себя реализуем.

Если взять аристотелевский пример со здоровьем – то мы имеем здесь аналогичную ситуацию. Архэ здоровья – в самом человеке, т.е. пока он существует, выполняется условие гармонии человека с миром. Если что-то есть, то оно имеет какой-то смысл. Если оно есть, то уже и есть задачи, которые на него возложены. У нас одна задача с миром – в силу единства с ним. Поэтому, например, у М. Булгакова в «Мастере и Маргарите» Воланд и говорит о том, что случайно, сам по себе, даже камень на человека не падает. Именно действия человека подтолкнули к тому, что в итоге мир отреагировал так, что на нас упал камень. Каждое событие имеет какой-то скрытый смысл.

Каково соотношение архэ здоровья и врачевания? Аристотель говорит, что исток здоровья – в самом человеке. Что же тогда представляет собой врачевание? Это не что иное, как воздействие на человека с целью пробудить в нём действие этой «архэ». Здоровая фюсис как исток бытия здоровья присутствует в самом человеке, и она действует до тех пор, пока человек вообще существует. Ведь если он существует, это значит, что он в гармонии с миром (иначе мир бы его уничтожил). Исток здоровья есть исток этой гармонии с миром. Поэтому фюсис есть исток как существования человека, так и его здоровья, есть исток человека и на уровне сущего, и на уровне его бытия. Что происходит, когда человек заболевает? Причина в том, что эта фюсис почему-то перестала действовать, точнее её действие не прекратилось, но она работает вхолостую. Оказалась в каком-то спящем состоянии. Это происходит тогда, когда человек пытается сам закрыться от истока этого единства, этой гармонии с миром. Сам источник здоровья – остаётся, просто человек от него отгородился. Если, к примеру, человек от Бога отгородился, этим он его не уничтожил. Что делает тогда врач? Он пробуждает действие этой фюсис, своими действиями восстанавливая нарушенную гармонию человека с миром. И вылечивает человек в этом смысле себя всегда только сам. Не врач лечит, а та сила, которая через восстановленную с ней связь может теперь оказать воздействие. Врач лишь помогает пробуждению в человеке этой жизненной силы. В современной медицине – всё по-другому. В ней лечится конкретный заболевший орган. Но в этом случае происходит просто замещение действия этой здоровой фюсис. Например, перестал вырабатывать организм какое-то вещество (к примеру, инсулин), – и это вещество в организм искусственно вводится. Но если человек так себя лечит, эта здоровая фюсис, будучи неиспользованной, начинает атрофироваться. Например, человек после аварии не должен всё время использовать костыли, он должен в ка-

кой-то момент их отбросить и пытаться ходить самостоятельно. Настоящее врачевание имеет цель не замещение действия здоровой фюсис человеческого организма, а пробуждение её действия.

Конечно, причина того, что мы оказались в ситуации болезни, может быть и действием того, что от нас не зависит. Но всё, что есть в человеке, и всё, что имеется в мире, укоренено в их едином истоке. Поэтому причина болезни связана и с нашими действиями тоже. Что значит, что человек сохраняет связь со своими истоками? Это значит, что он ко всему прочему обладает и способностью к предвидению. Кроме того, во многих случаях ситуации вполне предвидимые и не требующие для своего предсказания какой-то мистической одарённости. Простой пример – неводержанность в еде, которая приводит к болезням желудка. Ведь мы можем многие вещи знать или хотя бы чувствовать, – но не владеть собой в силу просто недостаточно развитого духа, что и приводит к каким-то неблагоприятным для нас последствиям. И так же как мы просто интуитивно чувствуем, какая еда нам полезна, а какая нет, мы можем чувствовать, что какой-то человек – наша судьба, или что он нам не подходит и не может составить нашего счастья как духовного состояния жизни. В этом смысле можно говорить об определённой аналогии между биологическим здоровьем и духовным (тем более, что само это разделение двух сторон человеческого бытия условно: в православии, к примеру, вообще утверждается, что причина телесных болезней – совершённые нами грехи, т.е. исток болезней в деяниях на уровне духа). Исток духовного здоровья – так же в самом человеке. Если, к примеру, у человека сложные жизненные обстоятельства, то это вовсе не приводит его с необходимостью к тому, что он становится злым и бессердечным. Как человек вылечивает себя в биологическом варианте болезни? Он восстанавливает связь с миром. И на уровне духовном – так же. Причина нашего ду-

ховного нездоровья – в том, что мы отпали от своего истока. Способ восстановить это здоровье – восстановить эту связь, – например, смирить свою гордыню. Покаяться, например. Аристотель задаёт исходную основу для единства мира и человека, а Хайдеггер, продолжая его мысль, так это природное явление представляет, что оно оказывается символом того, что касается уже человека. И мы, смотря и анализируя явления мира, начинаем что-то и в себе понимать, в своей специфически человеческой сущности.

Говорить, что сейчас мы утратили ту гармонию с миром, которая раньше была, неграмотно: как сейчас, так и раньше гармония человека с миром – не данность, а задача, которая на человека была возложена как тогда, так и сейчас. Своими собственными максимальными усилиями мы должны её поддерживать, – иначе её не будет. То, что предельно, не зависит от времени и эпохи. Поэтому то, что говорит Аристотель, сейчас так же актуально, как во времена Аристотеля. Так же как исток здоровья – в самом человеке, так же и исток духовного бытия – в человеке, а не в окружающих его вещах.

Работа Хайдеггера естественным образом распадается на две части. Но, собственно, и у самого Аристотеля эти две части можно выделить. Первая часть – это своего рода экспозиция последующего движения мысли. То есть устанавливаются какие-то границы пространства, внутри которого уже может начать двигаться и развиваться мысль. Каким способом? Посредством прояснения смысла основополагающих понятий. Что делает Хайдеггер? Он уточняет, чем отличается αἴτιον (айтион) от причины, или чем отличается фюсис как изначальное словопонятие «природы» от природы как натуры, древнегреческой «категории» от новоевропейского «термина» и т.д. Аристотель же просто устанавливает эти понятия. Он размечает с помощью этих понятий поле, внутри которого уже далее может двигаться мысль. А во второй части вся эта конструкция у него

динамизируется, приходит в движение. Дальше у него уже осуществляется и одновременно описывается сам опыт мысли как опыт мыслительной деятельности. У него связка всех понятий приходит в движение. Если взять обычную структуру деятельности, то она включает в себя: 1) начальное состояние, 2) само действие, акт, 3) продукт. У Аристотеля система деятельности более сложная. Потому что Аристотель говорит не только о той деятельности, которая происходит на уровне мира сущего, но и о том, что происходит на уровне бытия человека, а также истока и бытия мира, и бытия человека.

Что изначально дано по Аристотелю? Это ὕλη (гиле), которое переводится обычно как материя. Но материя дана нам на уровне сущего. Есть отдельные вещи, и есть то, что между ними общего – это и есть материя – что означает, что все они – материальны. Сказать «сущее» и сказать «материя» – это сказать одно и то же. Сущее – это и есть существующие, материальные вещи. Хотя гиле у Аристотеля и рассматривается как особый вид сущего, но рассматривается она с точки зрения отношения к бытию. И даже глубже – он говорит об истоке бытия. Чем гиле отличается от материи? Словом «гиле» мы переводим то, что в обычном языке мы называем как лес, роща, – но не просто лес, а лес, пригодный для постройки – например, строевой лес. То есть гиле в отличие от просто материи обладает таким свойством, как «дюнамис», или «пригодность-к» (к чему-то). Гиле, например, для стула – это вовсе не просто древесина, и тем более, не дерево – вот это, конкретное дерево, растущее в лесу. Мы делаем стул не из дерева, а из досок. Мы должны сначала дерево обработать – срубить, распилить на доски, отшлифовать, высушить, заморить и т.д. И только это специально приготовленное дерево – в виде досок, пригодных для того, чтобы из них можно было сделать стул, есть гиле. Причем получается, что для разных ситуаций у нас даже из одного и того же материального сущего – дерева – будет полу-

чатся разная гиле. А есть ли у нас тогда просто материя, бескачественная? Получается, что нет. У нас всегда имеются конкретные индивидуальные вещи, которые уже имеют какую-то определённую своего бытия, и с которыми мы уже что-то делаем. Например, для ребенка в роли гиле может выступить, например, палка, которую он посредством воображения превращает в лошадку. Но гиле и есть первичная данность. И гиле как конкретный материал, как сущее – уже обладает бытием. Сама древесина – уже бытие – есть нечто, что имеет цель своего существования в себе самом, – а не только лишь средство для какой-то другой цели вне себя. Ведь дерево, например, имеет цель своего существования вовсе не в качестве производителя воздуха, и не для постройки мачт оно изначально появилось. Оно появилось для себя, для своих собственных целей. Дерево как «само по себе бытие» и есть такое индивидуальное бытие, которое не относится к чему-то другому. Оно не только пригодно к чему-то другому, оно пригодно для себя самого. Человек, например, не должен кому-то прислуживать или быть рабом. Он рождается прежде всего для самого себя. Другое дело, что человек себя реализует именно тогда, когда он живет не ради себя, а ради чего-то высшего. Но в этом случае он просто прикасается к истокам своего бытия и реализует именно свою собственную глубочайшую суть. Просто он в этом случае живёт не ради своего тела, а именно ради себя. То, что получается из данного материала, уже, таким образом, в него изначально заложено – как одна из возможностей. Например, в человека уже заложена возможность быть человеком. Эта возможность может реализоваться по-разному. Изначальное призвание данного человека – не в том, чтобы стать, например, артистом или поваром – а в том, чтобы стать человеком. Это и определяет его «категорию». Но в частности, он может стать человеком через то, чтобы стать поваром или учителем, или ещё кем-то. И самое сложное – понять, к чему эта вещь действительно пред-

назначена. Ведь мы можем эту вещь приложить к тому, что не выступает её истинным предназначением. Например, этот горшок предназначен для выращивания цветов – а мы кидаем его на головы прохожим. Какой-то человек изначально призван к тому, чтобы стать гениальным художником – а из него получается посредственный бизнесмен – или наоборот. В этом смысле творец – просто человек, который видит эту изначальную форму – которая в вещь уже заложена. Скульптор, например, уже в глыбе мрамора прозревает прекрасную статую, которая в ней заключена, и освобождает её от лишнего – давая возможность увидеть её другим. То есть помогает выявиться тому, что в ней уже есть. У Хайдеггера в дальнейшем проводится различие между произведением и деланием. Произведение – это и есть реализация бытийной сущности вещи, которой вещь уже обладает. Материя дана нам на уровне сущего, гиле дано на уровне бытия. Материя – это «аритмос», т.е. нечто бессоставленное, бескачественное. А гиле – всегда конкретная индивидуальная вещь, которая имеет определённое устройство. Это устройство делает её пригодным к чему-то, причём она также и самопригодна. Мы можем вмешаться и сделать её пригодным для своих целей. Дерево, например, изначально самопригодно для того, чтобы расти в лесу и давать тень. А мы делаем его пригодным для себя, для стула. Но если мы делаем его пригодным для своих целей, то не выходим за уровень сущего, потому что наши цели являются субъективными и прагматическими. А когда мы спускаемся на уровень истока бытия человека и мира, то мы при этом способствуем тому, чтобы эта вещь самореализовалась. В случае с деревом, например, рыхлим почву и поливаем. Такая помощь в реализации существа вещи способствует и нашей собственно человеческой самореализации. Потому что мы поддерживаем единство с миром, и наши усилия складываются – осуществляется взаимопомощь. Не зря и в Библии говорится, что «праведнику и Бог помогает». И наоборот: если мы

сами реализуемся, то этим способствуем и реализации мира. Осуществление бытия вещи и осуществление своего собственного бытия – два аспекта перехода от сущего к бытию. Отдельно взятый человек или отдельная вещь – просто виды сущего. И лишь в достижении внутреннего единения между ними можно говорить о бытии как таковом. Продукт этого действия – эргон. И если мы говорим о бытии, то это будет энтелехия. То есть действительность как продукт актуализации возможного бытия – это энтелехия, или «имения-себя-в конце». Почему энтелехия – это «имение себя в конце»? Потому что вещь действительно реализовала свою внутреннюю возможность, а мы ей в этой реализации только помогли. И при этом реализовалось и наше собственное бытие. Энтелехия – это именно бытийная реализованность вещи. Эта сущность выходит наружу, обретает вид – эйдос. А морфе – это выставление в вид.

Когда Хайдеггер говорит о морфе, то вводит при этом два отличия от новоевропейского понятия «формы». Во-первых, морфе – это вид бытия, в отличие от формы – посредством восприятия которой вещь дана нам на уровне сущего. Она есть способ присутствования, способ бытия. Во-вторых, морфе имеет такое свойство, как «кинесис», движение. Форма же – статична: она может измениться, но как форма она уже дана в своей определённости. Почему и зачем художник создаёт произведение? Мы словом «произведение» можем обозначать, во-первых, как сам процесс, и, во-вторых, как результат. Обычно мы под этим словом понимаем именно результат – когда, например, употребляем такое выражение, как «произведение искусства». Но в каком-то смысле можно говорить о гении русского языка. Ведь мы не говорим – «произведённое», используя форму совершенного глагола. В английском есть герундий – и это указатель продолжающегося процесса. Но в языке закрепилось именно слово «герундий» – произведение. То есть, в самом языке мы имеем неявное указание на процессу-

альность. Для чего художник создаёт картину? Чтобы с собой разобраться и себя понять. Он через эту картину себя реализует как человека. Но бытие человека – это не есть данность, это движение, путь. Вначале возникает стремление создать произведение, которое выразило бы наше понимание себя и мира. Откуда возникает стремление что-то сделать? Из впечатления. Впечатление означает, что нас что-то затронуло и захватило – какое-то сильное переживание как прямое свидетельство истины. Затрагивает ведь нас прежде всего то, что к нам всего ближе – истинная сущность нас самих. Эту истину и пытается художник прояснить, создавая произведение. Когда художник ставит цель – создать произведение – он равен этой цели. Но в процессе создания картины он меняется. Он ведь при этом проходит определённый путь. Он становится выше, чем был вначале. Он изменился. Если человек создаёт произведение, то он и себя при этом меняет, он сам является своим собственным произведением. И это приводит к тому, что, когда творец что-то создал, он недолго удовлетворён своим произведением. Теперь он уже находится на более высоком уровне гармонии и потому видит неточности, натяжки и дисгармонии – которые раньше не замечал, когда это произведение создавал, – и которое тогда казалось ему совершенным. Это его и побуждает к тому, чтобы двигаться дальше. Но он же не создаёт это произведение в каком-то одномоментном акте, а в процессе. При этом в ходе этого процесса мы имеем всегда какую-то материализацию его состояния на этот момент. В каждый момент прохождения им пути то, что он делает, есть предметно-символическое выражение его состояния, которое он испытывает в данный момент. В этом смысле созданное им произведение есть адекватное выражение его состояния к концу пути. Это противоречие можно объяснить так: когда он произведение создаёт, он создаёт некую полую форму. Как какое-то слово, например, – слово ведь это ещё не мысль, это просто форма, которая может наполниться

мыслительным содержанием – смотря по тому, что мы смогли в нём увидеть. Один в слове «родина» увидит лишь место, где он родился, а для другого Родина – это какое-то всеобъемлющее понятие, ради которого и жизнь отдать не жалко. И произведение – это открытая форма, пустая – которая может наполниться разным содержанием – в том числе и тем личностным содержанием, которого достиг автор к данному моменту. Он создаёт, строго говоря, не продукт, а инструмент совершенствования. Он сделал, например, топор. В ходе этого процесса он изменился, – например, стал более искусным. И теперь он может более искусно, более мастерски этот топор использовать. Произведение – не просто выражение какого-то впечатления, это инструмент для работы, это производящее произведение, это то, что позволяет нам, осуществив определённую работу, достичь своей собственной реализации. И поскольку эта форма полая, её можно наполнить сколь угодно сложным личностным содержанием. Как бы человек ни развивался, он эти более глубокие мысли в произведении сможет увидеть. Потому и получается, что написал Шекспир 500 лет назад произведение, а мы, современные люди, читаем и находим в нём что-то своё, себе близкое. «Сочинение писателя – всего лишь своего рода оптический инструмент, предоставленный читателю, чтобы последний распознал предметы, которых без этой книги, быть может, не смог бы обнаружить в себе самом»¹. Цель произведения – выразить бытие человека, а бытие человека – это становящееся бытие. А когда оно будет становящимся? Когда оно будет лишь формой возможного бытия человека. Мы читаем Достоевского в 16 лет, потом в 40 – и видим уже в нём что-то другое – чего раньше не просто не видели, а просто в принципе не могли бы увидеть – поскольку не прошли соответствующий духовный путь. Строго говоря, нет произведения самого по себе, оно в единстве с нами, с нашим бытием, оно не само по себе существует. Истинное произведение – это некое един-

¹ Пруст М. Обрётённое время. М., 1999. С. 207.

ство читателя и текста. Лишь при наличии этого единства можно говорить о бытии произведения. Мы изменились – и произведение тоже изменилось. Когда мы наполнили его какой-то новой интерпретацией, этот текст тоже вместе с нами проходит какой-то путь. Это не то же самое произведение, как нечто целое оно уже другое – поскольку включает в себя момент восприятия его читателем как неотъемлемую часть себя самого. Нет самого по себе человека без контакта с соответствующим «производящим произведением» (в качестве которых выступают прежде всего произведения культуры), и нет самого по себе произведения (как, например, книги или картины) без установления единства с состоянием человека. Наша интерпретация текста – это не нечто внешнее тексту, – так как самого по себе текста как вещи вообще нет. Это иллюзия классического новоевропейского рационализма как основания современной науки – что есть сами по себе существующие независимо от человека вещи. Внешне такое введение человеческой личности в средоточие бытия мира как исток возможности самой науки мы можем наблюдать в так называемой постнеклассической науке (например, синергетике), которая по видимости осуществляет обратное движение к своим реальным истокам (и признанием того, что основой познания оказывается духовность: способность видеть истину оказывается нераздельной со способностью быть духовной личностью – что признавали ещё Сократ (в представлении о том, что самопознание – прежде познания) и Платон (рассматривавший Благо [Добро] как «идею идей», а также Пушкин в «Маленьких трагедиях», когда писал, что «гений и злодейство – две вещи несовместные»). Как говорил М. Мамардашвили, «книга... существует только тогда, когда её читают»¹. Но в постнеклассике мы имеем лишь углубление того замещения над-личностного истока истины человеческой субъективностью, которое произошло с появлением самой новоевропейской науки. А тот предмет, который

¹ Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М., 1992. С. 150.

состоит из сшитых вместе листов с нанесёнными на них линиями типографской краской и который мы называем «книгой», имеет лишь возможное бытие в качестве «книги» – становящееся действительным в акте понимания её содержания реальным читателем. Морфе как раз и связывает человека и вещь, устанавливая внутреннее единство между ними – по бытию. Когда вещь реализовалась, то тот продукт, который получился, выражает не только своё бытие, но и наше бытие тоже. Когда мы реализовали бытие вещи, то через это реализовали и своё собственное бытие тоже. Морфе и есть связь этих двух аспектов бытия.

Почему морфе имеет такое свойство, как «кинесис»? Потому что морфе и есть динамическая связь человека и вещи. Так же как бытие человека постоянно становится, так же и бытие вещи постоянно становится. И морфе связывает два этих движения. Например, мы смотрим на картину. Когда наша душа приходит в движение – т.е. когда у нас возникает впечатление, картина перед нами преобразается, она становится другой. Новое впечатление – новое изменение. Картина не есть просто статичная данность, вместе с нами меняется и то, как мы эту картину воспринимаем. А отдельно рассматривать её – неверно. Мы разрываем эту реальную связь человека и мира, – поэтому у нас и возникает идея «формы». Истинная идея, относящаяся к бытию вещи, это идея именно морфе, а не формы. Так же как семья – единство мужчины, женщины, детей, – а не их отдельное самостоятельное существование. Если посмотреть на древние законы собственности, то мы встретимся там с тем, что в них собственник – тот, кто пользуется этой собственностью. Например, собственник земли – тот, кто её обрабатывает. Он через эту обработку и реализует своё собственное человеческое начало. Нужно просто уметь видеть в этих внешних установлениях их изначальный бытийный смысл. Сама по себе вещь – это не есть чья-то собственность. Она является собственностью только тог-

да, когда мы что-то с ней делаем. Когда мы, например, помогаем ей реализовать заложенную в неё способность быть плодородной. Человек, который владеет землёй и её не обрабатывает, не имеет на неё истинных прав. Эта земля только возможным бытием в качестве земли выступала, а действительным бытием она тогда будет обладать, когда даст плоды. Это не просто деятельность. Это совместная деятельность мира и человека – вот такая система деятельности описывается у Аристотеля. И установление сущностного единства с миром – это и есть истинная мысль. Действием не обязательно выступает чисто физическое действие. Это может быть и мысль как поступок, как вид деятельности. Когда человек, совершая, к примеру, нравственный поступок, одновременно делает то, что угодно миру. Нет такого физического закона, который противоречил бы нравственному устремлению. У Канта об этом прямо и говорится, он пишет в «Критике практического разума»: «Законы природы есть лишь вид законов свободы». Ещё у Аристотеля есть понятие энтелехии, которая как бы вклинивается между производением и продуктом. Сначала мы имеем действие на уровне сущего. Если это произведение, то за этим действием всегда стоит бытие, т.е. энтелехия. Человек создаёт картину и через это и сам реализуется в качестве человека. И это оказывается возможным потому, что имеются единые истоки того, что происходит с внутренним миром человека и с внешним миром. И когда он говорит об энтелехии, то использует выражение «уже не». Энтелехия обладает качеством морфе, а морфе – качеством движения. То есть энтелехия как действительность бытия человека – это не данность, это путь, движение. Понятие энергии вклинивается между изначально данным и самим производением. Энергия – это лишь начало движения, но ещё не само движение. Хайдеггер использует здесь выражение «ещё не». Это ещё не движение, а исток движения, – то, что побуждает нас это движение совершить. Откуда у художника возникает желание написать произ-

ведение? Это впечатление – которое его затронуло, захватило и потащило к себе. Энергия происходит из исходно данного материала? Нет – ведь сама по себе вещь не обязательно вызовет в нас впечатление. Энергия происходит из того, что побуждает нас двинуться к самореализации – из истоков нашего бытия, и это одновременно истоки и бытия мира тоже. Во впечатлении мы соприкасаемся с истинной сутью вещи. И эта бытийная суть вещи даётся нам в особом состоянии – когда устанавливается связь нашего бытия и бытия вещи, – что невозможно без единого истока и того, и другого. Вот из этого истока и исходит этот импульс. И та истина, которая нас захватила, есть прежде всего истина о нас самих. Поэтому мы и можем, увидев некое явление в мире, впечатлиться, т.е. увидеть нечто себе близкое. Художник не идёт против природы, он просто помогает реализоваться тому предназначению вещи, которое в эту вещь уже заложено. В этом акте усмотрения истинной сути вещи в то же время и его собственное предназначение и состоит. Что есть эйдос? Это не внешне видимая форма вещи. Это идея, вид, – но это вид, который указывает на существо вещи. Логос – когда мы это целостное единство видим. Эйдос это такой вид вещи, который открывает бытие, – не только бытие видимой нами вещи, но и наше собственное бытие тоже. Стерэсис – это отсутствие, или, по-другому, небытие. Небытие – это то, чего пока ещё нет. Это не просто отсутствие, это то возможное бытие, которое не стало пока актуализированным. Бытие человека – всегда не есть наличное данное. Оно всегда устремлено в будущее.

Легейн, логос «разумеют то отношение, на основе которого присутствующее как таковое впервые собирает себя вокруг человека и для него» [6, с.160]. Это движение, которое захватывает одновременно и человека, и мир. Это и значит, что не только человек зависит от мира, – но и мир, определённым образом «собравшись вокруг человека», и образуется как мир, т.е. в своём бытии, а не только существовании.

Вопросы

1. В чём различие понимания природы как фюсиса в античности и как натуры в Новое время?
2. В чём отличие подвижности в смысле Аристотеля от движения в современной физике?
3. В чём различие эпaгоге и индукции?
4. В чём отличие тех сущих, которые от фюсис и тех, которое не от фюсис?
5. Отличие айтион от причины.
6. Отличие архэ от первоначала.
7. В каком смысле фюсис есть архэ?
8. В чём различие «перемены места» у Аристотеля и «перемещения» в понимании современной физики?
9. Что такое метаболэ?
10. В чём специфика архэ поделок?
11. В чём отличие категории у Аристотеля от термина в новоевропейской науке?
12. Каково соотношение архэ здоровья и врачевания?
13. Специфика архэ изготовленных вещей.
14. В чём заключается существо фюсис?
15. В чём отличие фюсис от субстанции?
16. Как фюсис обнаруживает себя?
17. В чём проявляется слепота к фюсис?
18. Каково отношение фюсис к бытию?
19. Каково отношение фюсис к элементам?
20. Отличие айдион от вечности.
21. Почему к существу фюсис относится кинесис?
22. Почему приведённое ранее истолкование фюсис является недостаточным?
23. В чём отличие отношения гиле и морфе в античности от соотношения формы и материи в Новое время?
24. Почему именно морфе раскрывает существо фюсис?
25. Что есть логос и как он относится к существу фюсис?

26. Что есть подвижность и как она относится к покою?
27. Что есть энергия и как она относится к энтелехии?
28. В каком смысле кинесис есть метаболэ?
29. Как соотносятся энергия и дюнамис?
30. В каком смысле фюсис есть морфе?
31. Как соотносятся фюсис и технэ?
32. Каково отношение фюсис к одос?
33. Что есть эйдос?
34. Как относится стерэсис к морфе?
35. В каком смысле существо фюсис двойственно?
36. В чём состоит изначальное существо фюсис?

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Избранные для философской интерпретации тексты весьма трудны для смысловой расшифровки. Но именно на примере интерпретации текстов первых философов – Парменида, Гераклита, Платона, Аристотеля – методология философской интерпретации выступает наиболее явно. Каковы же её моменты?

1. Специфика философского текста – в том, что он не выступает выражением пред-данного нам смысла.

2. Философский текст всегда есть продукт глубокого мыслительного и духовного опыта, испытанного автором.

3. Текст как выражение этого опыта не отделён от последнего и выступает его завершающим этапом.

4. Философский текст есть выражение не только усмотренной философом истины, но и пути к ней.

5. В философском тексте представлена не только содержательно определенная идея, но и форма (русло пути) мышления, использование которой привело к постижению этой идеи.

6. Выражение становления мысли в философском тексте неотделимо от становления личности.

7. Истоком осуществления личности и её свободы выступает установление непосредственной связи личности с надличностным истоком её бытия, в силу чего текст обретает бесконечную смысловую глубину.

Итак, философский текст имеет четырёхслойное строение:

1. Содержательно определённая идея (смысл).

2. Существование этой идеи в конкретном тексте, в свёрнутом виде выражающем её генезис.

3. Интенция, отсылка к бытию человека: открытость текста человеческой личности и долженствование осуществления собственнличного духовного и мыслительного акта, в ходе которого и может быть понята философская идея во всей её полноте.

4. Конститутирующий человеческую личность исток её бытия.

Соответственно, адекватная тексту философская интерпретация также должна включать в себя выделение и содержательное раскрытие всех этих уровней.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля / М. Хайдеггер. – СПб.: Гуманитарная академия, 2012. – 224 с.
2. *Бибихин В. В.* Чтение философии / В. В. Бибихин. – СПб.: Наука, 2009. – 536 с.
3. *Ахутин А. В.* Чтение Теэтета / А. В. Ахутин // АРХЭ: Труды культурологического семинара. – М.: РГГУ, 1998. – Вып. 3. – С. 113–197.
4. *Фрагменты ранних греческих философов* / под ред. А. В. Лебедева. – Москва: Наука, 1989. – Ч. 1. – 576 с.
5. *Мир Кьеркегора: русские и датские интерпретации творчества Сёрена Кьеркегора.* – М.: Изд-во Ad Marginem, 1994. – 124 с.
6. *Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις // Васильева Т. В. Семь встреч с Хайдеггером. – М.: Издатель Савин С. А., 2004. – С. 119–184.
7. *Ахутин А. В.* Античные начала философии / А. В. Ахутин. – СПб.: Наука, 2007. – 784 с.

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
ПАРМЕНИД. О природе	9
ПЛАТОН. Теэтет	24
ГЕРАКЛИТ. Афоризмы.....	30
ХАЙДЕГГЕР М. О существе и понятии φύσις.....	42
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	73
БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК	74

Кушнарченко Сергей Петрович

**ФИЛОСОФСКАЯ
ИНТЕРПРЕТАЦИЯ
ТЕКСТА**

Учебное пособие

Редактор *М. Г. Девищенко*
Компьютерная верстка *В. Н. Зенина*

Подписано в печать 29 августа 2017 г. Формат $60 \times 84 \frac{1}{16}$.
Объем 3,6 уч.-изд. л., 4,75 усл. печ. л. Тираж 100 экз.
Изд. № 2. Заказ № 1836.

Отпечатано в Издательском центре НГАУ «Золотой колос»
630039, Новосибирск, ул. Добролюбова, 160, каб. 106.
Тел. (383) 267-09-10. E-mail: 2134539@mail.ru