

## 4.

# Античность и современность

*Михаил Богатов*

## В свете правящей идеи: о деле философии

---

MIKHAIL BOGATOV

IN THE LIGHT OF THE RULING IDEA: ON THE CASE OF PHILOSOPHY

ABSTRACT. The paper focuses on the problem of the relationship of the modern methods of reading to the ancient philosophical heritage, taking as an example the conversion of “ideas” into “energy” (according to Heidegger). Why is it so important to trace, in the history of thought, the relationships between authors, ideas and theories? How exactly an ancient text may challenge a modern reader? To answer these questions, the author refers to “the myth of the cave” from the 7th book of Plato’s *Republica*.

KEYWORDS: Plato, Aristotle, energy, eidos, Heidegger, reading method, relationship to antiquity, the case of philosophy.

---

## 1.

Хайдеггер, стремясь разобраться с традиционной метафизической схемой преемства между учением Аристотеля и платоновским учением об идеях, сначала дает ее краткую характеристику: «Сегодня, правда, принято следующим образом объяснять историческую связь между Платоном и Аристотелем: в отличие от Платона, который считает “идеи” “истинно сущим”, а единично сущее лишь кажущимся сущим (εἶδωλον), которое вообще-то не

---

© М.А. Богатов (Саратов). m\_bogatov@mail.ru. Саратовский государственный университет им. Н.Г. Чернышевского.

может быть сущим (то есть оно есть  $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ), Аристотель низвел свободно парящие “идеи” с их “надзвездного обиталища” и поместил в действительные вещи. При этом он переосмыслил эти “идеи”, назвав их “формами”, и стал понимать “формы” как “энергии” и “силы”, обитающие в сущем»<sup>1</sup>. Изложив таким образом ту версию, которую следует подвергнуть критике, Хайдеггер далее приступает к своему любимому ряду  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma - \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma - \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$  как линии истории бытия. Нас сейчас не столько интересует изложение того, как Хайдеггер это делает, сколько — в первую очередь — *зачем*, а именно: что заставляет Хайдеггера и многих других вновь и вновь, вчитываясь в античные тексты, находить между ними некую сущностную, историческую, фактическую или пусть даже случайную преемственность? Почему так страшно (и странно) рассматривать одного мыслителя как такового, особо не интересуясь — откуда он взял свои идеи, куда их направлял, кто их позаимствовал?

Этот вопрос настолько наивен, что, кажется, бросается в пустоту. В самом деле, историки философии в силу своей профессиональной принадлежности, сделав когда-то — осознанный или неосознанный — выбор в пользу истории, положились на нее как на ведущую силу, то есть такую, которая может повести вперед и куда-то вывести; им в таком случае следует ни в коем случае не отвлекаться от последовательного продолжения выбранного пути. Заданный нами вопрос для них будет звучать как предельно дилетантский: так могут спрашивать только те, кто не в курсе дела. Вот мы и хотим здесь обсудить само это *дело*, находясь в курсе которого продолжается работа историка философии, историка идей. В принципе, от необходимости подобного обсуждения обычно спасает принадлежность к определенной институции или (и) к определенному сообществу тех людей, которые разделяют наши установки. Это институты, которые позволяют нам делать то, что мы делаем, не задавая каждый раз вопрос — *зачем* и *почему* вообще мы этим заняты; это сообщества, члены кото-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер 2007: 359.

рых делают приблизительно *так же*, а потому — сама эта привычность (создающая эффект «замыленного взгляда») — позволяет не выходить из намеченных и выполняемых путей историко-философского исследования. Если же подобный вопрос будет поставлен среди историков философии, то — если только его задаст не дилетант, — сама его постановка будет свидетельствовать о наличии внешней угрозы. Любое вопрошание об основаниях собственной деятельности (и среди философов в том числе и даже в первую очередь) вызывает ощущение внешнего вторжения, которым на самом деле чаще всего и оказывается. Подобная ситуация у филологов (как «Осень филологии»<sup>2</sup>) не так давно публично обсуждалась, и там, среди прочих, был задан вопрос: а следует ли людям, любящим свою работу, под натиском новых условий таковой (грантовая политика, задающая определённые «тренды» и отсекающая другие темы; использование эклектичной методологии и пр.) отчаиваться, уходить «в себя» — или же они вынуждены будут — чтобы продолжать своё *прежнее дело* — приспособиться к новым условиям, пусть даже сымитировать эту приспособленность? А если последнее верно, то не трансформирует ли подобная приспособленность (или ее имитация) сам облик *этого дела*?

Вот тут-то и задаются всерьез вопросом о том самом деле, которым они прежде занимались, не испытывая необходимости его эксплицировать (полагаясь на институцию, сообщество, методологию, наличие источников). В таких случаях ставятся вопросы именно о внешней угрозе, о силе нагрянувших условий, о возможности им сопротивляться. В стороне остается предположение, что *прежнее дело*, которое следует изменить (или которому следует изменить), будто бы остаётся само по себе, без заботы специалистов. И тогда оптимистически настроенные исследователи говорят, что следует узнать (припомнить) в грядущем и наступающем *то же самое дело* (оно тогда изменилось под воздействием изменения самой истории их науки); пессимистически настроен-

---

<sup>2</sup> Козлов 2011: 15–22.

ные говорят, что наука деградирует, забывает о своем призвании и занимается уже чуждыми ей вещами. В любом случае, вопроса о том, что само дело — в своей истории, в истории своего бытия — трансформирует все вокруг себя, всех, кто им занят, сам способ их занятости и отношение к себе — ни в коем случае не ставится. В этом смысле негласно принят запрет на постановку серьезных вопросов, задавать которые — в условиях действия этого табу — несерьезно. В этом отношении Хайдеггер, конечно же (и здесь он вполне солидарен с Гегелем), смотрит на историю бытия (доводя ее до господства *Gestell*, постава) именно с позиции изменения самого дела: случилось не так, что Платон говорил одно, а затем пришёл Аристотель, и, неправильно поняв Платона, сказал свое; и Платон, и Аристотель у Хайдеггера захвачены делом (бытия и философии), и само это дело понуждает Платона и Аристотеля говорить то, что они говорят. Это сам *εἶδος* сказывается (кажет себя) в качестве *ἐνέρχεια*. В таком взгляде Платон и Аристотель рассматриваются лишь как своего рода имена тех, кем дело сказывается; обращать же внимание на биографические детали их жизни следует лишь там, где они либо еще не стали именами сказываемого дела, либо препятствуют этому делу, вмешиваются в него и искажают<sup>3</sup>.

В отличие от так понятых Платона и Аристотеля (равно как и Гераклита, и Диогена) современный исследователь не может себе позволить не связывать *дело своей науки* (то, что ее занимает) с *условиями существования* этой науки (то, чем она занимается), равно как и себя в ней. При этом, как мы знаем, Хайдеггер в своей переписке весьма тщательно следил за всеми этими условиями,

---

<sup>3</sup> Впоследствии это пренебрежение биографией ради усмотрения дела будет вменено в вину самому Хайдеггеру (как прежде вменялся Платону его опыт при тиране Дионисии). Сначала Виктор Фариас создаст прецедент для поверхностной общественной дискуссии («скандала», как назовёт его Франсуа Федье), одним из мотивов которого станет доверие самого Хайдеггера к тому, что дело так непосредственно сказывается через него, что можно даже было принять ректорство, игнорируя политические реалии; сегодня мы находимся на новом витке подобных обсуждений в связи с публикацией «Черных тетрадей».

не допуская их до своих лекций (в редких случаях — в виде намеков), в то время как современное исследование настолько впитало в себя *социологизирующую* практику подачи любого предмета, что упомянутый выше запрет на постановку серьезных вопросов может быть объяснен этим самым слиянием и даже подменой: условия существования науки отныне должны определять ее дело, ее предмет; прибегая к аристотелевским словам, можно сказать так: отныне нельзя говорить о счастье, а следует лишь беспрестанно беспокоиться об условиях его достижения (надеясь, что их создание само по себе повлечет наступление счастья)<sup>4</sup>. В упрощённом виде интересующая дилемма выглядит так: философия Платона зависит от облика (эйдоса) идеи блага, или же, напротив, облик философии Платона определяет то, что мы назовем идеей блага?

Перед нами второй наивный вопрос, который — в применении к античному тексту — выглядит достаточно странно (сам этот античный текст — *случившееся место встречи* этих двух, кажущихся взаимоисключающими, вариантов<sup>5</sup>). Но, если мы обратим эту альтернативу на практику будущих исследований и поиск историками философии путей для собственных исследований, то она перестает быть такой уж банальной и ответ на нее теряет очертания своей очевидности. При этом тенденция такова, что практика обращения к текстам античных авторов все больше склоняется к осуществлению — и постепенному исчерпыванию себя во всевозможных комбинациях — второго варианта. Прямая попытка придерживаться первого варианта, напротив, оставляет нас, как кажется, ни с чем: на какой предмет мы можем положиться настолько прочно, довериться ему, чтобы он смог сделать нас безразличными ко всем перипетиям академических неурядиц и институ-

---

<sup>4</sup> Аристотель на этот счет говорит: «Вот в этом-то и кроется причина разногласий относительно того, что такое счастье и что его порождает, ибо некоторые принимают за составляющие самого счастья те вещи, которые суть лишь условия счастливой жизни» (Аристотель 2011: 9).

<sup>5</sup> Хотя при более внимательном рассмотрении окажется, что предпочитающие первый вариант так или иначе тяготеют к «эсотерическому» прочтению диалогов Платона, а предпочитающие второй — к «эксотерическому».

циональных кризисов? Кажется, такого предмета нет не только в современности, но даже уже и в прошлом: ведь сегодня невозможно уже даже «просто» положиться на внимательное (пусть хотя бы методом *close reading*, «близкого чтения») занятие былыми текстами. Любой, кто ими очарован, должен отказаться от того дела, вблизи которого они возникли — и попытаться их перечитать исходя из того, что сегодня называют «делом» сиюминутного «тренда». Мы присутствуем при расцвете всевозможных поверхностных обращений к античному наследию — через призму так называемых актуальных проблем нынешнего общества, которое само не может (и принципиально не желает) сосредоточиться на любом *деле*, которое само существование этого дела рассматривает как оскорбление и посягательство на личную свободу (кто еще не слышал от студентов, которым излагается философия Платона, возражения вроде: «Платон так думал, а я так»? ). Кажется, что ученые стремятся угодить тому, кому угодить невозможно, кто этого никогда не оценит; в своей же попытке подстроиться каждый из них может лишь сожалеть о том, что «предает» свой предмет, разменивая его на незначительные завлекательные темы («Был ли Платон гомосексуалистом?», «Верил ли Аристотель в колдовство?», «Видели ли древние египтяне инопланетян?»). Огромный (и зачастую неповоротливый) пласт знаний, оказавшийся невостребованным, стремится примкнуть к тому, что заведомо не способно его ни вместить, ни оценить, ни понять<sup>6</sup>. Если подходить к ситуации с этой стороны, то все выглядит почти безнадежно. Именно таким путем традиционно идет критика современных изменений в науке, нагнетающая апокалиптическое настроение у тех, кто и без нее давно не чувствует себя превосходящим.

---

<sup>6</sup> Ср.: «А если бы ему снова пришлось состязаться с этими вечными узниками, разбирая значение тех теней? Пока его зрение не притупится и глаза не привыкнут — а на это потребовалось бы немалое время, — разве не казался бы он смешон? О нём стали бы говорить, что из своего восхождения он вернулся с испорченным зрением, а значит, не стоит даже и пытаться идти ввысь» (Платон 2007: 352, 517a1–7).

2.

Но вернёмся к тому сюжету, который интересует Хайдеггера: обращение бытия в своей истории из εἶδος в ἐνέρχεται. Попробуем, ограничиваясь рамками статьи и невозможностью излагать все основания наших выводов, предложить следующую, не совпадающую с хайдеггеровской, картину этого обращения. Эйдос правит тем, что происходит. Возьмем в пример красоту. Встреча с красотой уже правит тем, кто ее встретил. Он может пока этого не осознавать, может вообще этого не осознать, а может быть чрезвычайно чувствительным и растеряться. В любом случае, правление осуществляется независимо от осознанности (иначе вышло бы, что онтология Платона распространяется не на космос, но на особый космос философов). Скорее всего, красота правит надежнее в первую очередь именно там, где не происходит осознания встречи с ней. Но что же это за правление? Человек подчиняется этому правлению до всякого осознания; сама необходимость осознания — это уже попытка ответить на правление красоты хоть чем-то, направить его хоть в какое-то русло. Человек, доверяющий своим мыслям, будет стремиться выразить произошедшее с ним интеллектуальными способами; человек, не рассматривающий мысль вообще никак, кроме как с позиции элементарной функциональности, может обрадоваться или, напротив, испугаться — выбрать себе произвольную причину своего состояния или приписать красоту конкретному объекту, который затем следовало бы захватить (или избегать). Вариантов множество, но предлагаемая картина правления едина: мы стремимся отреагировать на встречу с красотой, которая правит просто потому, что мы не можем на неё никак не реагировать (стойки введут категорию «безразличного», стремясь лишить остывающий космос права на подобное самоуправство в их отношении). То, как мы отреагируем, определит не объект красоты, не саму красоту, а высветит — в ее свете — нас самих, наше собственное. Как раз в свете правления красоты мы увидим: кто умен, кто тактичен, кто

груб, кто труслив. Значит ли это, что красота правит, надеясь, что человек правильно на нее отреагирует? Если мы ответим «да», то окажемся в силовом поле христианской теологии: подобно Богу, который ожидает от человека верного выбора, красота будет походить на жуткого тирана, который пожалеет лишь того, кто угадает самые заветные его желания. Попробуем ответить «нет».

Чтобы оставаться в рамках платоновского рассмотрения, обратимся к самому известному его сюжету — притче о пещере из 7-й книги «Государства», а именно — к рассуждению о науках. Пленники пещеры полагают, что они сами дают имена теням проносимых вещей, ассоциируют происходящее вокруг (звуки) с движением этих теней, находят в этом истину (вселяют в это истину), соревнуются между собой в наблюдении, награждают того, кто отличился в этом соревновании (выявляя причинно-следственные связи и предсказывая будущее). Перед нами облик научных занятий со всеми их основными чертами. Самое время задаться третьим наивным вопросом: зачем они вообще этим занимаются? Ведь из того, что они сидят, прикованные так, что больше ничего не могут, вовсе не следует само собой, что среди них будет рождаться такого рода деятельность. Ведь даже в наивном марксизме науки рождались от «нужды» — крестьяне наблюдали за погодой, потому что от этого зависел их урожай, и, соответственно, будет у них пища или нет; затем их наблюдения углублялись и систематизировались, и т.д. Узников пещеры никто перед таким выбором не ставил. Так зачем же? Может быть, потому что они интеллектуалы? Однако, судя по тому, что они хотят убить того, кто им говорит непривычное для них, особой страсти к новым познаниям среди них нет. Может быть, просто потому, что Платон им это вменил (или, как говорят студенты: «потому что ему так хотелось думать, вот он и сказал»)?

Но, может быть, — и тут мы снова на территории *взаимообращения* εἶδος в ἐνέργεια — дело в том, что единственное доступное узникам «дело» — это зрение? Они видят, и видят благодаря (а не потому что) свету, которого они не видят. Аристотель, в «Ме-



тафизике» (IX, 6) проводя различие между энергией и целевой деятельностью, говорит: «Так, например, человек видит — и тем самым увидел, размышляет — и тем самым размыслил, думает — и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится — и тем самым научился или лечится — и тем самым вылечился); и он живет хорошо — и тем самым уже жил хорошо, он счастлив — и тем самым уже был счастлив»<sup>7</sup>. Узники видят — и этого достаточно, потому что таково зрение. Они видят — и этого уже достаточно. Зрение таково, что они вынуждены как-то справиться с видимым. Самое сложное — это ничего не делать, не срывать в вывод (сохранить «созерцательный» образ жизни, который уже отстает молодой Аристотель в «Протрептике»). Владимир Библихин в курсе «Познай себя» говорит об этом — правда, не в связи со зрением, но в связи с мыслью — так: «Мысль это то опасное, откуда один шаг до поступка, или даже не шаг, а мысль это то, откуда люди оступаются в поступок»<sup>8</sup>. Также и узники пещеры должны что-то сделать хотя бы с теми тенями, которые видят (они дают названия, соревнуются, награждают, и т.д. — всё это определяющие их способы справиться с правлением слабого света в их глазах). Можно было бы даже предположить, что, увидев они подлинное солнце, то их активность бы увеличилась (якобы действует схема: чем сильнее правит свет, тем деятельностью надо с ним справляться). Однако Платон дает нам как раз иную картину, и мы могли бы поставить вопрос: организовали бы люди пещеры, выйди они все на свет, свои новые, другие, лучшие науки. Точнее называли бы, удачнее соревновались бы, справедливее награждали бы? Прогрессировало ли бы их «пещерное» знание на свету? Или это было бы иное знание? Конечно, это было бы иное знание. Настолько иное, что вернувшись в пещеру невозможно даже метафорически вести с местными учеными разговор: ему приходится *молчать* и выжидать своего «возвращения» — пока не привыкнут его глаза. Он знает, что «от Солнца зависят и времена

---

<sup>7</sup> Аристотель 1975: 242.

<sup>8</sup> Библихин 1998: 12.

года, и течение лет, и что оно ведает всем в видимом пространстве и оно же каким-то образом есть причина всего того, что этот человек и другие узники видели раньше в пещере»<sup>9</sup>. Обратим внимание на это «каким-то образом» — значит ли это указание, что освобожденный пока *еще* не ведает каким именно образом, а *завтра*, например, вызнает? Или тут речь идет о совсем иного рода опыте достаточности знания? Знающий о том, что Солнце такое, что правит, знающий *больше* своих пещерных товарищей, он останавливается: ему *достаточно*. Солнце правит просто так, *энергично* — Солнце светит и тем самым *уже* освещает. Правящее проще, и проблема пещерных людей не в том, что они должны знать больше. Мы можем предположить, что они там изошлись до невероятных техник чтения и методов исследования соотношения не только между тенями, но и вводя различия между изображением теней в зависимости от рельефов пещерной стены. Но вся эта деятельность и развитие методов уже разворачиваются *внутри* правления Солнца и зрения. И подобное углубление никогда не позволит им остановиться в своей деятельности — они не встретят в ней такой предмет, который бы показал им себя как причину, правящее искомое начало их науки. Поскольку правят Солнце и свет, они будут прерываться в своих поисках, пока не видят света — от усталости или же от итоговой слепоты. Эйдос правит, поскольку он энергия. Энергия эйдос — поскольку она правит так, что мы не можем с этим не справляться.

### 3.

Вернемся к оставленной нами в первой части статьи альтернативе. Изначальные варианты — либо мы остаемся при деле своей науки, либо заботимся о том, чтобы изменить его (или предать), примыкая к чуждому делу — теперь требуют пересмотра. Узники пещеры примыкают к теням не потому, что они не хотят видеть света и иметь с ним дело. Они примыкают к чуждому де-

---

<sup>9</sup> Платон 2007: 351, 516b8–c2.

лу как раз потому, что ими продолжает (и никогда не переставало) безусловно править свое собственное дело, свет. Единственное — в этой притче — «ведающее всем». Возможно, что способы «неадекватного» и «поверхностного» обращения к античным текстам, упрощение классической филологии до гендерных исследований по отношению к тем же самым текстам — это не переход к другому делу, а всего лишь утрата опыта достаточности. Дети переписывают понравившиеся им песни, стихи и цитаты в свои дневники и песенники как раз потому, что находят адекватный самим себе способ справиться с тем, что переписываемый текст их чем-то взволновал. Что делать с этим волнением — они не ведают. Опыт достаточности состоит в понимании этого волнения и приостановке до вопроса «что делать?». Дети переписывают, а взрослые исследуют гендерные проблемы, политические коннотации и стремятся найти «практическое применение». Но править продолжает *то же самое*. Потому что, если хоть на миг предположить, что оно может не править, тогда сразу же становятся бессмысленными вопросы как о трансформации науки, так и о методах ее исследования, как, впрочем, и сама наука в целом. У нее исчезает то, по поводу чего она разворачивается. Представим себе, что свет в пещеру перестал попадать: скажем, выход завалило землетрясением. Оказавшиеся в полной темноте узники решают (на основании данных, полученных от своей «науки» прежде, пока тени были видимы), что им надо «сменить парадигму» рассуждения о тенях — и тогда свет появится снова. Или, быть может, он воссияет еще ярче и уже не позади, а даже впереди, прямо перед их глазами. Допущение мысли о том, что занятия античной мыслью могут трансформировать предмет и упустить его из вида, похоже на действия этих самых узников в полной темноте.

В завершение хотелось бы привести наблюдение Владимира Бибихина, который подметил, говоря о филологии в ее соотношении с философией, что — под каким бы предлогом и чем бы филологи ни занимались с философскими текстами (и текстами как

таковыми) — они, сами того не замечая, продолжают их воспроизводить и сохранять. Подобно этому пещерные узники, чтобы они там ни выкрикивали и ни придумывали, не перестают смотреть — то есть подпадать под солнечное «всеведение»: «всякий появившийся как событие текст подхватывается (опять почему-то хватание), его схватывают, в разной мере, с разной глубиной, он начинает жить в разговорах, спорах, опровержениях, в других текстах, он взрывается, разрастается, размножается в целую литературу»<sup>10</sup>, и, далее: «разумеется, главное назначение хранения текста — наше знание, опасения, что иначе (да и без всякого “иначе”) мы его переименовываем, хранением текста мы как бы кричим: держите меня, а то я за себя не отвечаю, и за филологической гиперкорректностью исследователей и публикаторов философских текстов часто стоит вот это, отчаяние, что *всё равно* неуловимое, неостановимое расползание источника мысли *будет*, и надо во что бы то ни стало источник защитить, сохранить»<sup>11</sup>.

То, что именуется здесь расползанием, равно как и само сохранение — это стратегии справиться с делом философии внутри его правления, которое уже заведомо, заранее охватило все возможные стратегии поведения и методы. Эти стратегии не задаются правящим делом философии, они лишь характеризуют тех, кто ею занимается (подобно тому, как красота не задает своих единственно адекватных способов ответа на свой «вызов») — и, несмотря на то, что они не заданы делом, оно продолжает править. Эти стратегии не принадлежат нам как нашим произвольно выбранным методам («придуманным», «вымышленным»), поскольку мы узнаём о них лишь в связи (в свете) правления дела философии. Они — именно характеристика нашей встречи с правящим делом философии. По ним можно узнавать нас, встретившихся с философией. Но не нас «как таковых» и не философию «как таковую». Никто не знает, как он среагирует на солнечный свет, пока не выйдет из пещеры, даже если он перебрал в уме все

---

<sup>10</sup> Библихин 2009: 8.

<sup>11</sup> Библихин 2009: 9–10, курсив автора.

возможные варианты, а в бледном свете пещеры был совсем другим. И еще, пожалуй, важно, чтобы вышедшие на свет нашли в себе силы понять, что свет — перед ними.

---

*Литература*

- Аристотель 1975 — *Аристотель. Метафизика* / Пер. В. Кубицкого // Аристотель. Сочинения в 4 тт. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–367.
- Аристотель 2011 — *Аристотель. Евдемова этика* / Пер. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+; Реабилитация, 2011.
- Бибихин 1998 — *Бибихин В.В. Узнай себя*. СПб.: Наука, 1998.
- Бибихин 2009 — *Бибихин В.В. Чтение философии*. СПб.: Наука, 2009.
- Козлов 2011 — *Козлов С. Осень филологии* // Новое литературное обозрение 110 (2011). С. 15–22 .
- Платон 2007 — *Платон. Государство* // Платон. Сочинения в четырёх томах. Т. 3. Ч. 1. / Пер. А.Н. Егунова. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та; Изд-во Олега Абышко, 2007. С. 97–494.
- Хайдеггер 2007 — *Хайдеггер М. Ницше. Т. II* / Пер. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2007.