

## Как еще можно осваивать философию античности?

Начиная с самых своих истоков, античная философия всегда была предметом многочисленных и разнообразных способов освоения\*. Не вступая здесь в современные дебаты о конфликте интерпретаций или же о разнице в статусе между переводом и интерпретацией, я полагаю, что так называемое объективное прочтение философского текста, претендующее на ухватывание его точного смысла и одухотворяющего его замысла, — иллюзорно. Однако это не означает, что философ и историк философии могут говорить по поводу конкретного философского текста все что им заблагорассудится. Эта двойственность, увязывающая свободу интерпретации со строгостью, налагаемой тем, о чем говорится в тексте, бросает свет на процедуры освоения и в то же время на теоретическую разницу между демаршами философа-творца с одной стороны и историка философии — с другой. Вероятно, что философ, в угоду собственной мысли, больше испытывает текст на излом, чем историк философии, стремящийся обрести еще одно среди возможных других понимание текста<sup>1</sup>. Что не отменяет того, что как один, так и другой, подходя с самых различных сторон к толкованию текста, открывают в нем богатства, бросающие свет не только на далекое прошлое, но и дающие импульс для будущих рефлексий. Именно в этом смысле освоение и переосмысление становятся плодотворными.

В моей работе историка философии я старался придерживаться этой позиции, стремясь и к строгости метода, и к выявлению такой проблематики, которая, иначе освещая прошлое, открывала бы путь для будущей мысли. В этой области невозможно представить исчерпывающую картину. Не только потому, что следовало бы привлечь рабо-

\* Глагол (s')*appropriier* (и производное *appropriation*) понимается автором в «сильном» смысле слова: сделать своим, присвоить, использовать для себя и/или на свой лад. (Здесь и далее звездочкой обозначены примечания переводчика.)

<sup>1</sup> См. по этому поводу вводные статьи к обеим моим историям философии: *Couloubaritsis L. Aux origines de la philosophie européenne*. Bruxelles: De Boeck, 1992, 2003; *Couloubaritsis L. Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*. Paris: Grasset, 1998.

ты многих других исследователей, но и в силу трудности для самого автора четко осознать, как связаны его попытки освоения и актуализации с ходом его собственной мысли. В этой статье я попытаюсь упомянуть те направления освоения, которые мне знакомы больше других, поскольку мне приходилось над ними работать\*. Они — но, разумеется, далеко не только они — показывают, как античная философия может быть открыта будущему.

### Исторические освоения

Уже задолго до Платона и Аристотеля досократики наметили определенные способы освоения предшествующей мысли. Случай Парменида — самый знаменитый, поскольку он упоминает ненадежные «предположения» (*doxai*) своих предшественников и судит их по-разному, в частности, отвергая ионийцев, но частично принимая пифагорейцев, поскольку те ошибались только в том, что слишком четко разводили свет и тьму, не постигая их единства как противоположностей<sup>2</sup>. Можно было бы упомянуть и другие подобные оценки у других мыслителей. Они позволяют понять, например, почему софисты во имя определенного плюрализма мнений отказывают в праве на существование единой истине и единой науке, отдавая первенство в диалоге, споре или договоре способности критиковать и убеждать словом (*doxa*) и воспевая торжество говорящего агента. Сходная философская позиция привела Сократа и Платона к разработке метода, способного преодолеть плюрализм мнений и прийти к знанию и, в особенности, к науке. И все же именно Аристотелю мы обязаны разворачиванием целой стратегии освоения высказываний других философов, будь то предшественники или современники, путем включения их в апоретический метод, согласно методам, развитым им в «Топиках».

Этот прием методического освоения других мыслительных форм в целях развития собственной мысли помогает нам установить, что всякая стратегия по освоению предполагает неявный метод и даже некоторую подспудную философию истории. Например, в первой книге «Метафизики» Аристотель находит оправдание четырем причинам, которые были им аргументированно обоснованы уже в «Физике». Он излагает различные позиции предшественников, которые частичным или ограниченным образом подготовили тот или иной аспект его собственной позиции. Это и есть стратегия освоения. Но предшествующее обоснование причин в первой и второй книгах «Физики» бросает на нее иной свет, а именно через вопрос о количестве причин-принципов, который вводится здесь как апория, требующая решения (*euporia*).

\* См. полную библиографию работ автора на сайте Université Libre de Bruxelles.

<sup>2</sup> *Couloubaritsis L. Mythe et philosophie chez Parménide. Bruxelles: Ousia, 1986.*

В самом деле, чтобы ответить на вопрос о количестве принципов, Аристотель начинает с анализа всех логических возможностей: принципов либо один, либо много; если он один, то он либо подвижен, либо неподвижен; если их много, то их число конечно (1, 2, 3...) или бесконечно. Затем он связывает эти возможности с тем, что было или не было реально высказано. Теперь уже он выбирает наиболее подходящие (*endoxa*) предположения своих предшественников, в той мере, в какой они пользуются известной репутацией в области философии (*endoxoi*). Включая их в качестве предпосылок, т.е. хорошо обдуманых (*endoxa*) высказываний, он позволяет себе подвергнуть их критике с позиций собственной диалектики, чтобы включить в нее в конечном итоге лишь две-три самые обоснованные позиции, достойные стать принципами. Такой ход рассуждений, называемый *diaporia*, пересекает апорию, обнаруживая продуманную стратегию освоения предшествующих *doxai*. Наконец, Аристотель пытается конструктивным, иначе говоря, философским способом (*gnōristikē*) установить, что принципов два (материя и отличие) — что касается сущего, и три (материя, лишенность, отличие), когда речь идет о становящемся. Этой апорией он открывает путь для более обстоятельного анализа условий научности применительно к сущим и в конечном итоге приходит к установлению четырех причин<sup>3</sup>. И это лишь один среди очень и очень многих примеров освоения, практиковавшегося Аристотелем в самых различных областях.

Если мы проследим в истории самого аристотелизма те типы освоения, которые были разработаны им, то сможем найти в течение веков и до сегодняшнего дня немалое число способов освоения его мысли. В этой истории есть свои «звездные часы», как, например, эпоха господства мысли Фомы Аквинского. Действительно, в XIII в. исследование бытия окончательно устанавливается как исключительная тема метафизики, хотя преподававшаяся схоластика и подвергалась беспрестанным нападкам, особенно в эпоху Возрождения. Но томистская онтология, основанная на распространении абстракции, увенчанная метафизической абстракцией, призванной обосновать трансценденталии, их конвертируемость и их аналогию с бытием, получила свое второе освящение в терминологической фиксации в самом слове «онтология» (по-гречески и под рубрикой *Abstractio*) в «Философском словаре» Гоклениуса 1613 г. Эта реабилитация онтологии произошла в эпоху Контрреформации со всеми вытекающими из этого события последствиями, приведшими после различных побочных событий к третьему освящению томистской онтологии.

Оно совершилось в ходе последнего массивного продвижения неотомизма в конце XIX в. под эгидой папы Льва XIII. Это продвижение дало в конечном итоге современный триумф вопроса о Бытии под углом онто-теологии, причем в ущерб всем прочим возможным мета-

<sup>3</sup> См.: *Couloubaritsis L. La «Physique» d'Aristote. Bruxelles: Ousia, 1980, 1997.*

физическим подходам. Именно это томистское освоение аристотелизма — а не то, которое проделали арабские философы или комментаторы Аристотеля и аристотелики Возрождения, или немецкие аристотелики вокруг понятия *phronêsis*, — стоит у истоков современной экспансии онтологии в современной философии<sup>4</sup>. Эта экспансия осуществилась, с одной стороны, через хайдеггеровский вопрос об истории бытия, который объединяет (и сужает) философское разнообразие и несовместимость вокруг вопроса о бытии, а с другой — благодаря обновлению метафизики в аналитической философии онтологии.

Тот факт, что мы осознанно или неосознанно игнорируем это сближение между двумя столь различными течениями, не освобождает нас от необходимости признать, по крайней мере, что оно подтверждает хайдеггеровскую идею о *единстве* истории философии, с самых ее истоков, как истории бытия, предстающей в различных практиках бытия, как если бы любая метафизика сводилась к онтологии. Обозначив себя термином «онто-теология», эта практика свидетельствует о редукции проблемного поля, объясняющей, почему определенные западные философы, продолжая онтологическое различие Хайдеггера, отказывают, однако, этому развитию в (исключительно) онтологическом характере и утверждают идею *преодоления* метафизики, опираясь на различные формы диафорологии или философии различия. Это преодоление, намеченное самим Хайдеггером, развилось во многих направлениях, самым захватывающим из которых является то, которое включает в себя различные философии *множественности*, сведенные к разным формам *различия*, так, как они предстали у Деррида, Делеза, Лиотара, Витгенштейна и других. Размышления над множественностью часто солидаризируются с многочисленными другими областями исследования, затрагивающими и миф, и литературу, и искусство, и многое другое, чтобы (на сей раз наверняка) покончить с отождествлением философии и онтологии.

Вот почему иное прочтение истории греческой мысли с ее основным обнаруживает, что невозможно ограничить себя отождествлением философии с исследованием бытия (особенно, в смысле сущего, *to on*) и что некоторые понятия, выявленные проблематикой преодоления метафизики, уже были частью философской традиции. Например, как досократовская, так и платоновская мысль связывает с бытием Единое и Многое, и даже миф. Дело увенчивается тем, что в «Пармениде» Платон анализирует девять возможностей мыслить Единое, из которых только одна (вторая гипотеза) ясно поставлена в отношении с Бытием, но сохраняет определенное отличие. Как мне уже приходилось показывать, лишь в трактате Фомы Аквинского «Об истине» такая перспектива впервые была аргументированно опровергнута и было провозгла-

<sup>4</sup> Volpi F. Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme / Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote / Éd. P. Aubenque, A. Tordesillas. Paris: PUF, 1993.

шено преобладание Бытия в процессе категориального разделения, где Единому отводилась роль его негативного аспекта как результата деления (как *in-divis*), что усилило их взаимообратимость.

С другой стороны, греко-римский мир уже преумножил подобные варианты, в частности, за счет мультикультурализма, существовавшего в его недрах. Наряду с развитием литературы и риторики споры и столкновения между политеистами и монотеистами способствовали встречам между иудаизмом и эллинизмом, последствия которых для судеб европейской мысли необозримы. Филон Александрийский, св. Павел, апостольские мужи и отцы церкви обозначили пути античной философии вне неизбежного присутствия вопроса о бытии (вводимого часто на основе одного только стиха 3, 14 из Исхода: «Бог сказал Моисею: Я есмь Сущий», к смыслу которого возможно подходить весьма по-разному<sup>5</sup>). Контroversы вокруг вопросов о Христе и Троице показывают, как философия подтачивает и подрывает религию, но и наоборот, что в целом дало невероятное разнообразие метаморфоз и искажений античной мысли, то есть по сути дела множество практик по ее освоению.

В этом новом контексте глубинные и специфичные мысли каждого античного мыслителя, параллельно с интенсификацией платонической традиции (включающей и сам аристотелизм), подвергались процессам освоения и, следовательно, *темпорализации*. Эти мысли разворачиваются в режиме событийной истории в хронологическом порядке и исходя не из некоторой единой историальности (а именно Бытия), а из множественных историчностей, выражающихся в разнообразных сингулярных системах мысли, появляющихся каждая в свое время и в самых различных временных (эпохальных) контекстах. Поскольку некоторые из предположений (*doxai*) развиваются в ущерб другим, то они уже не могут считаться просто мнениями: их сопровождает ореол славы. Все происходит так, будто фундаментальная темпоральность с многообразными историчностями уточнилась до некоторой единой, составленной из сингулярных моментов темпоральности, подчиненной «благоприятному моменту» (*kairos*). Этому типу темпоральности удалось совместить идеальные условия для рождения мысли и волю к устойчивой ценности. Это приводит нас к признанию того, что в истории греко-римской и средневековой философии вплоть до Возрождения развертывается сложная и многообразная темпоральность, в которой бытие преодолевается одновременно Единым и Многим, а также мифом, откровение которого составляет один из его пределов, а именно тот, который включает в себя рассказ в режиме истинности. В этой истории вопрос о бытии возникает в таком случае как побочный, слу-

<sup>5</sup> Libéra A. de, Zum Brunn E. Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes de l'Exode 3, 14. Paris: Cerf, 1986.

чайный и тематизируется по ходу времени в наиболее благоприятные для того моменты, как я уже указал, упомянув историю томизма.

Следовательно, если посмотреть в расширенном ракурсе, современная проблематика преодоления метафизики, выбирающая в качестве горизонта рефлексии онто-теологию, подрывается самой историей философии, в которой онтология оказывается лишь одним аспектом перед лицом мифологических практик, а также многочисленных практик Единого и Многого, которые я обобщаю термином «хенология\*». Его специфика заключается, однако, в том, что он подчеркивает множественный характер хенологии, за который ратовали лишь очень немногие философские течения (Анаксагор, атомисты, эпикурейцы); она отвечает на те тенденции, которые придают ценность Единому и которые увенчиваются в конце концов теологиями абсолютной трансценденции. Уже этот подход показывает, что возможна и другая форма освоения античной философии, в той мере, в какой устраняются обычные онтологистские толкования.

### Пути освоения

Излишне приводить все способы освоения античной философии, которыми отмечена наша эпоха: им нет числа. Достаточно вспомнить Ницше и Хайдеггера, блистательно выдвинувших досократиков на первый план и задавших, таким образом, тон исследованиям на долгие годы. Я думаю о Делезе, который убедительно показал значение мыслителей множественного, таких как атомисты, и особенно Лукреций. Свои звездные часы выпали и софистам, и киникам, и скептикам, и эпикурейцам, и стоикам, — среди многочисленных воздавших им должное прочтений упомянем подход Пьера Адо (Hadot), подчеркнувшего важность духовных упражнений, который представляется мне наиболее оригинальным. Но самым потрясающим примером является, несомненно, Демокрит (от которого до нас дошли не фрагменты о природе, а лишь только свидетельства), чья мысль распространилась по всей планете благодаря открытиям микрофизики.

Что касается онтологии, которая сегодня занимает господствующее положение в метафизике, она преобладает в виде формальной онтологии, основанной Гуссерлем и подхваченной (а затем перетолкованной) в аналитической философии. Ибо со стороны Хайдеггера, своей фундаментальной онтологией обновившего рефлексию и перевернувшего вопрос о бытии, опираясь на онтологическое различие, все осложнилось в тот момент, когда он перенес свое внимание на поэтический аспект отношения человека к миру, избегая отныне говорить о фундаментальной онтологии. Проблематика Ereignis продолжает связь

\* В русской философской традиции встречаются обе транскрипции — «генология» и «хенология», но ни одна из них широкого распространения не получила.

между Временем и Бытием в проблематике мира (в режиме *четверцы* земли, неба, смертных и божественного) и вещей, которые, на мой взгляд, относятся к хенологии. Следовательно, если, упрощая, можно сказать, что преодоление метафизики осуществляется через вопрошание не только онто-теологии, но и формальной онтологии, то возникает вопрос о том, благодаря каким своим возможным ресурсам античная философия может стать местом новых освоений мысли.

Исходя из сделанных мной здесь набросков, я полагаю, что можно сказать, что речь идет прежде всего о том, чтобы заново помыслить само место преодоления метафизики, там, где онто-теология оказывается застигнутой философиями различия. А поскольку диафорология оказывается изучением аспектом множественности античных практик Единого с целью их опровержения, то и рефлексия над отношениями между хенологиями (включая и изучение разных типов хенологического времени) и диафорологиями будет, несомненно, плодотворной. Этот анализ представляется мне тем более необходимым, что изучение античной философии с самого начала предстает целым рядом хенологий, уходящих корнями в практику того, что мы называем «миф», разворачивающийся в архаичном мире в виде каталогов. Однако каталог, будучи определенной практикой последовательности, выступает частью одного из видов Единого, по Аристотелю, а именно непрерывности по отношению к последовательности. Поэтому представляется, что античная философия может играть сегодня роль двигателя именно в области практик Единого и Многого, которые можно объединить под выражением «множественные хенологические практики». Чтобы проиллюстрировать потенциал такой перспективы, которая протягивается от самой сердцевины мифа до самых многообразных сингулярностей, я намечу здесь несколько возможных плодотворных путей освоения античной философии. Я остановлюсь на пяти из них: 1) множественные темпоральности; 2) способы сближения; 3) двойственность *doxa* и множественные типы нарративов; 4) вопрос о логосе; 5) множественные хенологические практики: хенология, онтология, агатология, диафорология и сложность.

### **Множественные темпоральности**

Когда мы принимаемся за проблему времени, необходимо иметь в виду не только наличие по меньшей мере четырех типов времени — *chronos* (глобальное и линейное время), *aiôn* (время жизни), *kairós* (благоприятный момент), *hōra* (сезон), но и различие между *eonta* (вещами в настоящем) и *onta* (сущими вещами), т. е. между *eon* и *on*. Обычно различие между *eon* и *on* сводили к эволюции письма от архаики к классике. В своих работах последней четверти века я продолжил это формальное различие различением более глубинным, связанным с эволюцией самой греческой мысли, которая в лице, например, Диогена Аполлонийского

(V в. до н. э.) различала «вещи, которые суть сейчас, в настоящем» (*nûn eonta*), от «вещей, которые суть» (*onta*), обычно в регулярном режиме, по типу солнца или времен года. А если учесть, что Платон применил термины *on* и *onta* (устойчивые реальности, возможные предметы понимания и науки) именно с тем, чтобы преодолеть проблему неустойчивого становления, смеси бытия и небытия, то становится понятным, что архаическое использование выражения *eonta* и его производных (*apeonta*, *pareonta*) свидетельствует об ином видении вещей, при котором их эфемерный характер означает большее присутствие темпоральности. Откуда необходимость пересмотра отношений между «бытием» и «временем» и осознания всего размаха проблематики времени у Платона, а также связи между временем и вопросом о Едином и Многом и даже вопросом о Бытии. Я уже касался этих проблем во многих своих работах; упомяну лишь направления исследования, которые впоследствии могут быть продолжены и дополнены, чтобы дать почву для нового освоения греческой мысли сегодня.

Понятие *chronos*, тематизированное Аристотелем с научной точки зрения в четвертой книге «Физики», устанавливает отношения предшествования и последования, следования (часы, расписание, хронология, календарь) или непрерывности и фиксирует понятие *nûn* – «теперь» и «момент». Его история совпадает с историей господствующего типа времени, будь то субъективное (св. Августин) или физико-научное от античности до наших дней. Его многозначность часто понималась в весьма ограниченном, сугубо научном смысле. Философии же предоставлялось право увязывать его со множественными темпоральностями, включая историчность, как у Хайдеггера, и нарративность, как у Рикёра. Но с тех пор как термодинамика отказалась от ньютоновской обратимости времени в пользу временной стрелы, не только идея определенной «историчности» в самой науке (космология «Большого взрыва», теория эволюции) получила новую актуальность, но и возникла потребность переосмыслить проблему времени в его множественной трактовке.

Новое освоение античной философии становится интересным, если припомнить, что в самом начале *chronos* не сводился к простой последовательности, а включал и глобальное, тотальное время, обладающее способностью разворачиваться, подобно свитку. И эта на первый взгляд странная точка зрения становится вполне уместной, если прибавить к ней три другие формы времени. Поэтому прежде всего следует устранить традиционный редукционизм, позволяющий себе говорить о «времени», применительно к *aiôn*, тогда как речь здесь идет о «времени жизни», подчеркивающим прежде всего эфемерность всякой вещи сообразно варьирующейся темпоральности, стремящейся практически к обратному – к тому, что характеризуется как «вечность». Будучи связанным с жизнью, этот тип времени показывает, что термин «вечный» выражает, по крайней мере, сначала не столько время, которое не кон-



чается, доходя до бесконечности (ибо так понятая бес-конечность, *infini*, означала бы несовершенство), сколько совершенную жизнь, преодолевающую временную последовательность (*chronos*). Тематизация такой перспективы, однако, пришла достаточно поздно, т. к. она происходит у Плотина по поводу второй ипостаси, Ума, более близкой к Единому как совершенному Благу, и ее жизнь куда совершеннее, чем третья ипостась, Душа, и чем Тело мира, в котором осуществляется самый совершенный модус, как у Платона и Аристотеля, а именно в виде кругового и непрестанного движения (*aidion*).

В начале, когда в знаменитом фр. 52 Гераклита (по Diels-Kranz, или же 93 по Marcovich) возникает вопрос об *aidon* как о *pais* (обычно переводимом как «дитя»), играющем в шашки, следует не только отличать это «время жизни» от глобального собственно времени (*chronos*), но и рассмотреть возможность того, что *pais* следует, вероятно, понимать как «(чьего-то) сына». Такой сдвиг даст совсем другое понимание по сравнению с тем, что мы выработали под влиянием Ницше, который инициировал спор о «невинности» ребенка и тем самым породил современную проблематику «игры в мире». Но поскольку схема родства предполагает, среди прочего, отношение между видимым и невидимым или между иерархически соотносящимися инстанциями, *aidon* выступает «временем жизни» множественных вещей, пребывающих в становлении, протекающем в *chronos*, этом базисном, глобальном и едином времени, которое может развиваться только через последовательность (как это вытекает из единственного сохранившегося фрагмента Анаксимандра). Это свойство, присущее *aidon*, связывающее жизнь с множественной и варьирующейся темпоральностью, вплоть до сингулярности, позволяет помыслить не только биологическое время каждого живого вида, но и индивидуальную жизнь. Таким образом, подрывая исключительность длящегося и последовательного времени, выражающегося через *chronos*, вплоть до того, чтобы связать через жизнь эфемерное и вечное, такой подход побуждает нас мыслить и другие типы времени.

Прежде всего, есть время благоприятное (*kairos*), через удачно складывающиеся обстоятельства связанное и с сингулярностью, и с благом, что придает ему ключевую роль во всем, что касается действия, а также, в качестве хенологического и агатологического времени, в деятельности первой ипостаси Плотина. С другой стороны, не следует смешивать благоприятное время с временами года (сезонами), как делает порой Франсуа Жюльен в своем — впрочем, весьма тонком, — анализе китайской культуры<sup>7</sup>. Греческая культура использует выражение *hōra* для времен года, чья роль принципиальна для ритуала.

Это многообразие темпоральностей напоминает нам о сложности отношений человеческих существ к миру, которые значительно варьируются в зависимости от места на планете и культуры. Многообразие

<sup>7</sup> Jullien F. Du «temps». Éléments d'une philosophie du vivre. Paris: Grasset, 2001.

это может способствовать и пересмотру современной физики, в которой темпоральность занимает ключевое место, но которая еще не вполне осознала ее во всем ее нередуцируемом многообразии<sup>8</sup>. Наконец, эта многообразная темпоральность, и особенно темпоральность благоприятного момента, может бросить дополнительный свет на историю, в частности на историю мысли, основанной на многообразных историчности. Эта перспектива была в центре моей «Истории античной и средневековой философии», где я рассмотрел продвижение и триумф определенных типов философского опыта.

### Проблема близости

Уже давно проблема близости находится в фокусе моих исследований. Прежде всего я показал, что еще до образования моделей (часто математических, все более сложных) архаические культуры использовали для объяснения различных феноменов и мира в целом эмпирические модели, которые я обозначил как «схемы». Я имею в виду схему «родства» (на основе различных генеалогических практик), схему «пути» (выражающуюся в мифах о путешествиях, проводниках и вожаках), а также «любви» (применяемую в процессах сближения и единения), «творца-ремесленника» (способную объяснить различные системы творения, но апеллирующую к различным сферам целеполагания, а значит, и к благу) и т. д. Современная философия также не смогла избежать этой практики, поскольку многие ее мыслители, от Ницше до Витгенштейна и Делеза, обращались к понятию «игры». Но поскольку эта схема мне показалась слишком простой, чтобы выразить всю сложность действительности (над которой, однако, уже размышлял Платон с помощью схемы-парадигмы «ткачества»), то я предложил схему-парадигму «театра-кино», которая позволяет свести воедино множество параметров (мизансцену, актеров, зрителей, режиссера, декорации, сюжет, сценарий...), чтобы продемонстрировать сложность реальности, разумеется, не сводя эту сложность к таким схемам или парадигмам, так же как нельзя свести природные феномены к научным моделям. Чтобы объяснить сочленение близости и нередуцируемой сложности, я предложил понятие «конфигурации», позволяющее образовать «близкий мир», варьируемый в зависимости от нашего опыта и наших открытий, внутри «дальнего мира», который всегда остается на расстоянии, даже внутри нас самих, и который, как ни странно, расширяется (а не сужается) с каждым новым открытием и приобретенным знанием. Эта антиномия близости между тем, что нам близко, и тем, что по мере приближения удаляется, усложняясь, дополняет амбивалентность пространственно-времен-

<sup>8</sup> См. первые подступы в: *Couloubaritsis L. Can Aristotle Contribute to the Contemporary Debate on the Question of Time? // Aristotle and Contemporary Science / Ed. D. Mentzou-Sfendoni. N. Y.: P. Lang, 1999.*

ной близости и близости реляционной (обусловленной отношениями) и ведет нас к новым исследованиям, в том числе в античности.

Мне уже приходилось пополнять эту перспективу той идеей, что анализ идеологических и религиозных представлений, особенно прошлого, выявляет близость к невидимому, населенному богами или Богом, демонами или ангелами, героями или святыми, а также призраками и душами умерших. Самые разные мистики Средневековья предложили различные пути для реализации этой близости. То же касается и культа мертвых, и всего комплекса ритуалов, призванных укротить власть невидимого. Будучи переведена в сферу социального и политического, эта близость усиливается при демократическом строе, даже если она осмысливается в платоновском «Политике» через различие между правлением по модели пастыря (в эпоху Кроноса) и правлением через делегирование и посредничество (при Зевсе). Современным медиа удастся приблизить нас к далекому, а точнее, ввести это далекое внутрь нашего жилища через телевизионные экраны. Если человеку испокон веков было свойственно устанавливать процедуры сближения, греки преуспели в том, чтобы прояснить эти процедуры, принявшие в наше время неслыханный размах.

Чтобы осознать важность этой проблематики, напомним, что спор между Платоном и Аристотелем не ограничился противоположностью мнений по поводу «места» понимания вещей, как если бы Аристотелю, чтобы устранить учителя, было достаточно поместить идеи в сами становящиеся вещи. Различие между ними глубже, поскольку Платон отказывается от возможности доступа к чувственным вещам, какими бы они ни были, без посредников (математика во всех ее формах, парадигмы, Идеи, мифы, метафоры и т.д.), тогда как Аристотель стремится подойти к ним сообразно с тем, что присуще каждой из них (прежде всего в терминах четырех причин). То же различие воспроизводится на свой лад и в более широком смысле в наши дни, в частности в том различии, которое устанавливает Хайдеггер между философским размышлением, стремящимся постичь суть вещей (доходя в конечном итоге до *четверицы* неба, земли, божественного и смертных), и науками, которые лишь дают представление [représentation] о вещах, никогда не ухватывая того, что им присуще. Фактически Хайдеггер распространяет на все науки то, что Аристотель говорил по поводу математики, а именно: что это самая точная наука, но которая постигает лишь одну категорию — количества, ничего не ведая о бытийствовании [étance] (*ousia*) в становлении, изучаемом физикой. Несомненно, современная наука приняла сторону Платона, и мечта Аристотеля о создании науки, способной постичь то, что присуще самим вещам, представляется пока весьма далекой от осуществления. Но полезно ли подобное освоение греческой мысли, осуществленное, кажется, одним только Хайдеггером, для переосмысления нашего отношения к вещам, к другим людям и к миру, содержащему в себе науку или же внешнему относительно нее?

Этот вопрос, которого я не раз касался в своих исследованиях, мне представляется первостепенным, но он сталкивается с серьезным препятствием, которое к настоящему моменту застопорило наши исследования, особенно в области современной метафизики. Речь идет о сложности. По этому вопросу греческая мысль, считавшая, что для достижения понимания вещей и для основания науки необходимо стремиться к простому и к простоте, несомненно, должна еще сказать свое слово. По крайней мере, нелепо утверждать, будто вопрос о сложности — уникальный и дотоле неслышанный и что древние над ним не размышляли.

### **Двойственность *doxa***

Вопрос о *doxa*, с которого я начал это исследование, гораздо более широк, чем то представление, которое может сложиться при чтении этого очерка (и даже чем могла охватить моя «История античной и средневековой философии»). Но даже и здесь его прояснение может указать на то многое, чему мы можем научиться у античной мысли и культуры, в этой столь актуальной сегодня области. Чтобы очертить проблематику во всем ее объеме в прошлом и сегодня, будет бесполезно показать, что двойственность, касающаяся мнения и славы, разворачивается между двумя крайностями: мифическое прославление и резкое, без нюансов, мнение.

Если мы посмотрим на дело с точки зрения мифического прославления, то сразу обнаружим важность целого ряда политических и военных фигур, включая героев, святых и художников, а сегодня — ученых, актеров, спортсменов и т. п. Мы увидим, что мифизация сохраняет важность для наших современных обществ гораздо в большей степени, чем принято думать, и что ее даже усилило развитие новых технологий. Чтобы лучше различить то, что в древности человечества было производством мифов, т. е. мифопоэтику, и тот современный расклад, при котором мифы вырабатываются полностью или частично при помощи современных технологий, я предложил термин «мифотехника». Его удаленность от античного контекста — лишь кажущаяся. Так, определенной форме сакральности в традиционной социальной практике, где вещам придается амбивалентность между тем, что они суть, и тем, чем они становятся в религиозном свете, отвечает современная товарная фетишизация вещей (обретающих в свою очередь новую амбивалентность) и самих наших обществ, подстегиваемых технико-экономическими структурами, господствующими над ними и прославляющими как индивидов, так и вещи. Прежде всего эта логика прославляет большей частью тех, чья практика подлежит наиболее прямому потреблению публикой (а именно актеров, звезд, спортсменов, политиков...), тогда как она оставляет в тени тех акторов техноэкономики, что руководят сетями фирм, преимущественно невидимыми. Эта дискриминация, причину которой еще предстоит прояснить, безынтересна,

поскольку она равным образом соответствует товарной фетишизации вещей и их «раскрутке», прославлению рекламой, которые мало тематизируют собственно производящие технологии, известные только тем, кто производит продукты потребления. Сказанного достаточно, чтобы показать, что отношения между видимым и невидимым, фундаментальные для древнего мира (к ним я еще вернусь в связи с мифом), остаются ключевыми и по сей день, хотя и меняются от эпохи к эпохе.

На другом полюсе, там, где мнение банализируется, чтобы в политике превратиться в зыбкое понятие «общественного мнения», следует напомнить тот урок, который преподал нам Аристотель по поводу отношений между *doxa* и размышлением-взвешиванием-обсуждением (*délibération; bouleusis*) (ср. с «Никомаховой этикой», III). Он считает, что размышление не может совпадать с мнением, поскольку это последнее есть уже решение, тогда как размышление должно к нему (после согласования с самим собой и другими) только прийти. Он учит нас таким образом, что подлинное размышление выносит за скобки различные мнения, чтобы не уткнуться в тупик. Это замечание, существенное для оценки делиберативных систем, характерных для наших демократий, затрагивает также и другие сферы, уже неплохо изученные сегодня, как, например, переговорный процесс. К этой первой данности можно прибавить и другую: та форма, которую приняли делиберативные системы с течением времени, чтобы преодолеть антиномию между мнением и размышлением. Уже в античности, в тот момент, когда полисы поглощаются более крупными образованиями, возникает мысль скептиков, которые отказывают скепсису (*skepsis*), т. е. рефлексии в плане как знания, так и действия, приходиться к какому-либо результату, предпочитая отсутствие доктрины и бездействие. Здесь речь идет о первом шаге, который устраняет размышление-обсуждение, чтобы прийти к решению. Но этот шаг оказался не последним. Действительно, в Средние века термин *deliberatio* был заменен и дополнен другим — *consilium*, который дошел до наших дней в виде советов (класса, фирмы, министров и т. д.). Как я показал уже в другом месте, именно отталкиваясь и отказываясь от собственно аристотелевского размышления-обсуждения, которое в политике отсылает к инстанции мудреца (*phronimos*), Фома Аквинский предпочел понятие совета, полагая, что агент действия должен прибегать к совету вышестоящей инстанции, т. е. держателей церковных заповедей, лицам, наделенным особой способностью — синдерезисом\*. В нашу эпоху, после установления Кантом моральных принципов на основе максим разума, инстанции умножаются, в частности, в виде экспертизы, т. е. обращения за советом к экспертам, которое часто практикуется в наших демократиях.

Необходимость обращаться к «мнению» другого, более квалифицированного лица или к определенным верховным принципам (как,

\* Сродни совести, синдерезис позволяет безошибочно отличать добро от зла.

например, права человека) не должна скрывать от нас того факта, что решения редко бывают чистыми и деконтекстуализированными, но, напротив, как правило, отягощены человеческими страстями и геополитическими интересами, как это было уже известно древним. В политике область мнения всегда соседствует с некоторой формой мифизации: амбивалентность, присущая *doxa*, видимо, неистребима. Игра между восхвалением некоторых политических фигур (часто усиливаемым с их смертью) и очернением других остается щекотливой проблемой, восходящей к древнему манихейству.

### **Вопрос о логосе: от мифического рассказа к бинарной логике**

Тезис о «греческом чуде» давно отжил свое. Та идея, будто греки поколебали миф и установили царство разума, выявила свою недостаточность, раз стало ясно, что миф до сих пор господствует и над нашими культурами, хотя бы потому, что во многих районах планеты все еще господствуют древние культуры, и что мы более или менее повсеместно ссылаемся на различные священные писания, и что некоторые философы с древности до наших дней используют мифы в своих сочинениях. С тех пор как тезис о принципиальном различии между иррациональным *mythos* и рациональным *logos* был опровергнут признанием в мифе смысла, мифу (благодаря Клоду Леви-Строссу) была приписана определенная рациональность. Размышляя об этом, африканист Пьер Смит и эллинист Марсель Детьен пришли к выводу, что перед лицом всего многообразия повествований (мифы о возникновении или основании, легенды, сказки, эпосы и т. д.) трудно установить, какому именно жанру следует приписать характер мифа. Неуловимый, миф кажется растворенным во всем, ставя под сомнение саму возможность мифологии<sup>10</sup>. Вслед за этими дебатами я позволил себе с несколькими коллегами (Николь Лоро, Люк Бриссон и др.) заново продумать вопрос о мифе.

Мои последние исследования показали, что термин *mythos* означает в греческой архаике вовсе не повествование, а определенный разрешенный способ речи, который производит определенный эффект. Лишь позже термин этот стал применяться к области нарратива, принадлежащего по сути уже режиму *logos*. Поэтому термин «миф» как повествование может применяться сегодня лишь по соглашению. Тот факт, что именно семантика *logos* (*legein* и *katalegein*) используется Гомером и Гесиодом для обозначения повествования, опрокидывает привычные нам представления. Высказывать вещи последовательно, одну за другой – вот та архаическая форма, в которой *logos* налагает свои правила. Этот вывод позволил мне выдвинуть идею, что имел место переход не от иррационального *mythos* к рациональному *logos*, а от одного рационального *logos* к другому, тогда как миф означал способ артикуляции это-

<sup>10</sup> *Detienne M. L'invention de la mythologie. Paris: Gallimard, 1980.*

го *logos* для производства какого-либо эффекта, иначе говоря, определенную форму аффективности.

На деле все оказывается сложнее, поскольку то, что условно можно назвать «мифом», объединяет в себе четыре оси: *каталогическую*, *мифологическую*, *топологическую* и *хронологическую*, каждая из которых содержит различные варианты. Если мифологическая ось собирает все формы повествования, ось топологическая позволяет говорить о местах — как в видимом, так и в невидимом. В дальнейшем рождение философии произошло посредством оформления определенного типа рационального дискурса (*logos*), характеризуемого прежде всего упрощением, поэтому история греческого *logos* представляется как ряд последовательных трансформаций, над которыми все больше и больше господствует парадигма простоты. Она способствует сведению сложного к простому, поиску порядка, утверждению принципа тождества и индуктивных и дедуктивных методов. В эпоху, когда все чаще и настойчивее встает вопрос о сложности, представляется небесполезным напомнить эти истины, тем более что как аристотелевская, так и ньютоновская наука опираются на этот поиск простоты, и та бинарная логика, что лежит в основе наших компьютеров, также предельно проста. Но необходимо отдать себе отчет в том, что перед лицом сложности реального мира архаичные народы выказали свою гениальность, найдя универсальную процедуру упрощения через расчленение сложного, помещая различные элементы в серийные и последовательные системы, как, например, в каталоги.

Важно поэтому уяснить, что архаический *logos* предстает прежде всего в режиме *katalegein* (говорить вещи последовательно). Но на практике каталогический дискурс варьируется в зависимости от используемых схем: благодаря структуре родства он проявляется в различных формах генеалогии (тео-, космо- и антропогонии), а благодаря структуре пути он воплощается в путешествиях или даже в инициациях. В истории метаморфоз *logos*, идущей от каталога к силлогизму, греческая мысль прочитывается через сложные и производные слова от *logos*, от архаических *legô* и *katalegô* к *dia-legomai* в его многочисленных приложениях (диалог, диалектика) вплоть до открытия *syllogizomai*. В этой истории отношения между *mythos* (и каталогическим дискурсом) и силлогизмом осуществляются в необходимости для первого исправиться и перекодироваться: об этом свидетельствует уже употребление выражения *orthos logos*, правильная речь, прямая или выправленная. Аргументация, как и доказательство, также используют последовательности, но их оригинальность таится в самой связи между следующими друг за другом терминами, которые уже не нуждаются ни в каком исправлении и ни в какой расшифровке, что и подтверждает их требование простоты. Этого достаточно, чтобы показать, что эта примечательная практика греческой, а затем и европейской и западной мысли завершилась в ущерб сложности, стерев другие измерения реальности и дис-

курса, такие как интриги, страдания, радости, человеческие чаяния и пр. То предпочтение, которое я отдаю понятию сложности в согласии с новым течением мысли, инициированным прежде всего Эдгаром Мореном<sup>11</sup>, может создать возможности для нового освоения античной мысли, в тех ее областях, где сложность оставалась в силе.

Каталогические практики отнюдь не остались уделом древности и широко присутствуют в современной культуре. Достаточно упомянуть телефонные справочники, словари и энциклопедии, списки героев на памятниках, списки учащихся или сотрудников, каталоги товаров, инвентарные перечни, периодическую систему элементов, классификации и различные цифровые системы, в том числе в информатике, и т. д.

В своей последней книге<sup>12</sup> я продолжил и углубил эту перспективу в отношении *происхождения* технических объектов. Этот новый подход, близкий к проблематике «отслеживаемости», исток которого я обнаружил в том, что «Политик» Платона говорит по поводу ткачества, обращается к переменным цепям технико-экономического производства, описание которых с необходимостью требует переменных и гетерогенных подходов к вещам, не сводимых к простоте дедуктивных методов. Основополагающая для видимой и невидимой реальности нашего времени, усугубленная за счет невидимого физики частиц и нанотехнологий, техно-экономика воздействует на человеческую жизнь так, что, помимо прочего, здесь можно обнаружить и интересы, и страсти, и многочисленные страдания, вызванные работой, болезнями, эксплуатацией и т. п. Сходное сочетание, но в мире, где невидимое населено богами и другими силами, мы находим в гомеровском эпосе, полном человеческих радостей и горестей. Они выходят на первый план в античной трагедии, они же составляют суть и современной эпохи. Представляется, что для их более системного анализа освоение античной мысли окажет еще немалые услуги.

Все это доказывает: чтобы справиться со сложностью (одновременно видимой и невидимой), наши культуры, вслед за древними, выбирают расчленение и разложение совокупности вещей, обнаруживающее некоторые (или по возможности многие) из его элементов. Но в отличие от картезианской воли к разложению сложного (или составного) на простые однородные части, практика каталогов учит нас, что более плодотворно разделять сложное на разнородные части. Иными словами, представляется, что следует разместить вещи и ситуации в виде последовательностей для того, чтобы сделать наглядным некий однородный и разнородный ансамбль, непроницаемый сам по себе. В ходе такой многосторонней актуализации обнаруживается, что архаика и древность во многом могут пролить свет на современность.

<sup>11</sup> Morin E., *Le Moine J.-L. L'intelligence de la complexité*. Paris: L'Harmattan, 1999.

<sup>12</sup> Couloubaritsis L. *La proximité et la question de la souffrance humaine*. Bruxelles: Ousia, 2005.



## От хенологии к метафизике сложности

Упомянутая перспектива получает новую силу, если подойти к ней со стороны четырех модусов Единого и Многого, которые выделяет Аристотель в десятой книге «Метафизики»: содержание последовательностей (к которым относятся и каталоги), целое и части, различные типы всеобщего (вид, род, аналогия) и вещи, численно единичные. Парадоксальным образом, если история мысли много размышляла о природе универсалий<sup>13</sup>, об отношении целого и частей, а с недавних пор также и о понятии сингулярности, но через призму события (Уайтхед, Делез, Бадью), то она не уделила никакого внимания анализу последовательностей, ограничиваясь, как правило, понятием континуума. Однако античная философия может много дать для исследования других модусов Единого и, в частности, внести существенную метафизическую поправку, показав, в чем они принадлежат скорее хенологии, чем онтологии (формальной), как обычно полагают сегодня. Именно в области хенологии (исследование Единого и Многого, включающее в себя и диафорологию), а затем и агатологии (исследование Блага) лежат наиболее многообещающие перспективы обновления современной философии, но при условии очищения от недоразумений, накапливающихся в яме так называемой формальной онтологии<sup>14</sup>.

К этой, пусть еще и смутной, перспективе следует добавить малопрактикуемую сегодня разработку агатологии<sup>15</sup>. Она восходит к Платону, но и Аристотель творчески развил учителя, в частности, исследовав отношения Блага и сущего в книге I. 9 «Никомаховой этики».

Из всего этого намеченного анализа я пока предпринял разбор добродетели (категория качества) и благоприятного момента (категория времени), но в будущем нужно будет проанализировать по меньшей мере еще два важных случая — интеллект и бога, выражающие агатологический аспект бытийствования (*ousia*) и пребывания-проживания (категория места). В самом деле, есть все основания полагать, что утверждение в «Метафизике» целесообразности и Бога как мысли о мысли (скорее, чем «неподвижного перво двигателя») делает это произведение (равно как и книгу III «О душе») идеальной отправной точкой для совместного анализа онтологии, хенологии и агатологии. И наоборот: ни в одном произведении Аристотель, кажется, не проясняет статус пребывания как идеального места для жизни, если не считать семейное жилище (*oikos*), основу экономики. И все же это указание намечает

<sup>13</sup> См. среди прочего: Libéra A. *de*. La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge. Paris: Seuil, 1996.

<sup>14</sup> Couloubaritsis L. *Ontologies et hénologies contemporaines / Y a-t-il une histoire de la Métaphysique?* / Éd. B. Pinchard, Y.-Ch. Zarka. Paris: PUF, 2005.

<sup>15</sup> Delcomminette S. *L'agathologie platonicienne*. Leiden: Brill, 2006.

рефлексии о Благе, выходящей за рамки античности, поскольку вопрос о Благе стоит в центре и средневековых текстов.

Наконец, как уже отмечалось, новая проблематика встает сегодня с новой силой: проблематика сложности. Она была введена современной теорией информации и кибернетики, но развилась с теорией систем и через вопрос о самоорганизации в свете термодинамики и проблемы «стрелы времени». Как античная философия может помочь в этой новой проблематике? Трудно дать ответ на этот вопрос. По крайней мере, ясно, что в случае отношений между видимым и невидимым, которые я, разбирая архаический миф, увязал с вопросом о сложности, она может пролить новый свет. Ибо эта проблематика требует обращения к логике амбивалентности, преодолевающей логику тождества, лежащую в основе парадигмы простоты.

*Перевод Михаила Маяцкого*

## **Библиография**

- Couloubaritsis L.* La «Physique» d'Aristote. Bruxelles: Ousia, 1980, réed 1997.  
— Mythe et philosophie chez Parménide. Bruxelles: Ousia, 1986.  
— Aux origines de la philosophie européenne. Bruxelles: De Boeck, 1992, réed 2003.  
— Histoire de la philosophie ancienne et médiévale. Paris: Grasset, 1998.  
— Can Aristotle Contribute to the Contemporary Debate on the Question of Time? / D. Mentzou-Sfendoni (ed.). Aristotle and Contemporary Science. N. Y.: P. Lang, 1999.  
— La proximité et la question de la souffrance humaine. Bruxelles: Ousia, 2005.  
— Ontologies et hénologies contemporaines / B. Pinchard & Y.-Ch. Zarka (éds.). Y a-t-il une histoire de la Métaphysique? Paris: PUF, 2005.  
*Delcomminette S.* L'agathologie platonicienne. Leiden: Brill, 2006.  
*Detienne M.* L'invention de la mythologie. Paris: Gallimard, 1980.  
*Jullien F.* Du «temps». Éléments d'une philosophie du vivre. Paris: Grasset, 2001.  
*Libéra A. de & Zum Brunn E.* Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes de l'Exode 3, 14. Paris: Cerf, 1986.  
*Libéra A. de.* La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge. Paris: Seuil, 1996.  
*Morin E. & Le Moine J.-L.* L'intelligence de la complexité. Paris: L'Harmattan, 1999.  
*Volpi F.* Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme / P. Aubenque & A. Tordesillas (éds.). Aristote politique. Études sur la *Politique* d'Aristote. Paris: PUF, 1993.