

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 текста¹. 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.)

¹ См. по этому поводу вводные статьи к обеим моим историям философии: *Couloubaritis L. Aux origines de la philosophie européenne*. Bruxelles: De Boeck, 1992, 2003; *Couloubaritis 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 противоположностей². 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.

² 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 обдуманных (*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 *diaforia*, пересекает апорию, обнаруживая продуманную стратегию освоения предшествующих *doxai*. Наконец, Аристотель пытается конструктивным, иначе говоря, философским способом (*gnōristikê*) 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 причин³. 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 массированного 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-

³ 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 философии⁴. 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 оснований 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 отношение 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-

⁴ 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-разному⁵). 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 разворачивается 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-

⁵ 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 перевернувшему 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), *kairos* (благоприятный момент), *hôra* (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 многосмысленность 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 *aîôn*, 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-