

Марк Аврелий: философские начала
Сомнения, возникшие при чтении книги Хайдеггера «Парменид»

С. С. Неретина

Предложенная тема появилась как ответ М.Хайдеггеру, который писал о конце метафизики, что явилось результатом ее понимания как разворачивания идеи сущего в ущерб вопросу о смысле бытия. Свидетельствами подобной ущербности является для Хайдеггера забвение, начиная со времени Платона – Аристотеля, понимания истины как нескрывтости, введения понятия *veritas*-истины как правильности и определения сущности человека, которое звучит как ζῷον λόγον ἔχον, и которое есть «от самого себя восходящее сущее, которое восходит так, что в своем восхождении имеет слово и имеет его для восхода»¹. При этом Хайдеггер специально подчеркивает, что язык в данном случае не является органом речи, выражающим вовне некое внутреннее человека: он есть то, внутри чего находится весь человек, произносящий не речь, а произносимый речью, логосом, мифом². По его версии, известное со времен Римской империи определение человека как *animal rationale mortale* (разумное смертное животное) является неточным *переводом* древнегреческого и, таким образом, саму жизнь, ζῶν, мы должны здесь понимать не в раннегреческом смысле слова, а «в позднегреческом, римском или новоевропейском, то есть понимать в “биологическом” смысле “зоологии”... греческое определение сущности человека вскоре перетолковывается на римский лад: ζῷον превращается в *animal*, а λόγος - в *ratio*... для Канта человек есть тот “скот” (*animal*), который может сказать “я”»³. Словом, речь о том, что человек при этом переименовании сравнивается с животным, а не с возвышенным существом Парменида.

Более того, решающим, по Хайдеггеру, остается тот факт, что в сущностных моментах истории взаимоотношений греков и римлян романизация властно проявляет себя как *изменение* существа истины и бытия, как ни понимай истину и бытие – в предметном ее значении или в значении начала для бытия⁴. Получается, что все изначально должны отталкиваться от уже ставшего у греков понимания истины и бытия, а до этого у всех должны быть *tabula rasa*. Для этого, по крайней мере, требовалось, чтобы римляне обсудили вопрос этот так, как он ставился у греков, и ответили на него, иначе речи об измене быть не может. Но они у греков этого вопроса не увидели, они пытались увидеть у них *свое*. Цицерон подробно написал в своего рода истории философии, которую у него можно обнаружить в разных сочинениях, прежде всего, конечно, в диалоге «О природе богов», что именно он постиг у греков. Он говорит, например, об атомистских идеях, критикует бога Платона как мастерового и строителя мира или бога Парменида как огненного шара – это он называет «диковинным вымыслом бредящих, а не рассуждающих (*disserens*) философов». Про Парменида он добавляет: «И много еще он допускает чудовищного, обожествив войну, раздор, страсть... что или болезнью, или сном или забвением или старостью уничтожается»⁵. Цицерон составлял свой словарь терминов: употребляя термин греческий, он переводил его на латынь. Среди этих терминов не было таких, которые свидетельствовали бы об обсуждении вопросов, усмотренных Хайдеггером. Возможно, что Запад и мыслит Грецию по-римски, вопрос в том, знает ли Запад Римскую мысль.

То, что я хотела бы сделать, можно назвать апологией старья. Когда-то был спектакль в театральной студии МГУ с названием «Старье берем и показываем». Смысл его состоял в том, что при ближайшем *рассмотрении* оказывалось, что этого, рядом

¹ Хайдеггер М. Парменид. М., 2009. С. 151.

² См.: там же. С.155, 156.

³ Там же. С. 152.

⁴ Там же. С. 104.

⁵ Cicero. De natura deorum, 18, 28.

находящегося старья мы не знаем, хотя оно у всех на глазах. Потому я хотела бы выдвинуть несколько пунктов для возможного спора с Хайдеггером.

1. Я вслед за Хайдеггером, но с другим акцентом хотела бы напомнить, что Рим дал начало более чем двухтысячелетней цивилизации. Хайдеггер называет вторичной и эклектичной римскую философию. Он это повторяет за старыми профессорами, и этому до сих пор вторят многие, независимо от того, знали они Хайдеггерову оценку или нет. Иногда хуже: считают философию риторикой или наоборот, снимая первозданность философии как таковой и превращая ее в некий двусмысленные упражнения ума. В книге «История мировой культуры. Наследие Запада» Г.С.Кнабе и И.С.Протопоповой написано, что якобы «риторика и философия “были не два лица одной мудрости, а две маски, которые надевал софист-мудрец, легко меняя их по мере нужды. <...> При таком положении, когда софист защищал в речи один тезис, твердо зная, что с такой же легкостью он будет защищать и противоположный, синтез риторики и философии терял всякую серьезность и превращался в откровенную игру, иногда важную и торжественную, как у Элия Аристиды, иногда нигилистически-ироническую, как у Лукиана. Этот дух игры, сознающей, что она игра, пропитывает всю атмосферу угасания античной культуры”.<...> Тема профанации мудрости – центральная»⁶.

Кажется, что Хайдеггер, не называвший по именам сторонников подобного отношения к римской философии (можно было бы опереться, например, на Э.Кассирера), подразумевает в целом общепреподавательскую практику. Но если такое понятно в начале его карьеры, когда они с Ясперсом замыслили бунт против профессоров, то в середине XX в., когда он был признанным философом, это не очень простительно, ибо он уже должен был бы понимать (я сделаю шаг в защиту преподавателей, часто беззаветно трудящихся на своем поприще, успевая «вогнать» в семестровый курс не только греческую, но, помимо римской, и средневековую философию), что в преподавательской практике так будет всегда, пока будет сохраняться общеобязательная лекционная форма, к тому же обеспеченная стандартом образования.

Эту оценку и хотелось бы оспорить, ибо, несмотря на обилие книг по римской культуре специальных анализов римской философии мало. Более того, еще до всякого анализа такие заявления кажутся одновременно и слишком поспешными и слишком категоричными, ибо, даже на первый взгляд, очевидно, что римское философствование запустило не только мотор мыслеречия, оно впустило в это мыслеречие весь человеческий организм, всего человека, и потому естественно, что через разные человеческие органы мощнейшая человеческая энергия переливается через край, в известной мере впервые рождая и опознавая это внешнее. Это, хотя и не вполне, но все же согласуется с оценкой Хайдеггера, который, противопоставляя пребыванию греков внутри мифа и логоса римскую культуру и рассматривая всё время от римлян до середины XX в. как единое, говорил: «”Культура” появляется только с наступлением Нового времени, она начинается в тот момент... когда человек начинает утверждаться на самом себе и, осуществляя “уход” за самим собой, то есть “культивируя”, выращивая, “создавая” себя, превращается в творца, то есть в гения»⁷. В основном соглашаясь с этой оценкой (не с негативной интонацией, при этом звучащей), зададим себе вопрос: почему это, то есть все сказанное, не *новое* дело философии? Более того, это новое дело обладало такой внутренней энергией, что мало что продлилось две с лишним тысячи лет, но *заставило* со своих позиций рассматривать всю предыдущую философию. Ибо если, «в строго греческом понимании» «организация “духовного мира”, осуществленная человеческим своеволием» не имеет никакого отношения к мифу и логосу, а потому филологи-классики действительно «пустословят о “гениальной” греческой культуре»⁸, и если мы все-таки обратим внимание на то, что среди значений латинского глагола *colo* (откуда – культура)

⁶ <http://kogni.narod.ru/index.htm>

⁷ Хайдеггер М. Парменид. С.156.

⁸ Там же.

числятся «обрабатывать» (прежде всего землю, откуда – агрикультура) и «вращаться» («обращаться»), то есть те же, что у греческого глагола *πολεῖω*, у которого, помимо значения «вращаться», есть «пахать», то такое жесткое выведение древних греков из тенет обработки и воспитания, то есть по-римски понятой культуры, кажется натяжкой. Если же учесть, что в средневековье тоже Слово было в начале, и в земном мире благодаря этому данному Слову говорили слово, которое одновременно было и своим и не-своим, то такое утверждение кажется не меньшей натяжкой. Впрочем, и римляне при ближайшем рассмотрении оказываются не большими своевольниками, чем древнейшие греки, хотя и в другом смысле. Уход же за самим собой, или забота о себе Сократу присуща не меньше, чем Цицерону, – М.Фуко такую заботу сделал предметом своего анализа⁹.

«Сперва вяжемся, а потом посмотрим» - эти слова ученика Аристотеля говорят об открытости начинания, за которым еще ничего нет, за которым открываются неведомые и непредвидимые возможности, за которым просвет, в полном соответствии с мыслями Хайдеггера. Эти слова были не чужими для Цезаря, который всегда сперва вязывался в дело, а потом писал к нему свои комментарии. «Записки о галльской войне» - собственно не записки, а *commentaria*, осмысление **дела**, на которое толкнула голова, в котором ни слова о войне.

Все эти первоначальные недоумения, возникавшие при чтении книг Хайдеггера (в данном случае имеются в виду его лекции, изданные под общим названием «Парменид»), заставили обратиться и к римской философии *par excellence*, и к этимологиям, в частности, при всей относительности такого обращения. Прежде всего, конечно, интересовало, действительно ли *animal rationale mortale* были переводом *ζῷον λόγον ἔχον*. Из книги Т.В.Гамкрелидзе и Вяч.Вс.Иванова «Индоевропейский язык и индоевропейцы» следует нечто обратное, что прежде всего жизнь, или *anima*, была присуща богам. Внутри мира живого выделялись свои подклассы со значением «дышать», «дух», «душа» с именами богов, человека и животных. Термины, связанные с *anima*, относятся к древнеиндоевропейским хеттским текстам (17 в. до н.э.). И память о них берегли очень долго, во всяком случае до XI в., до эпохи Возрождения. Цицерон писал: «Если фигура человека превосходит форму всего **одушевленного**, то сам *бог прежде всего, а не человек* – одушевленное, *animans*¹⁰. Августин 4 века спустя добавит, что Бог есть *animans*, то есть *animal*, уравнивая *animans* и *animal* как собственно жизнь.

Между тем внутри одушевленного мира мир «людей» как раз жестко противопоставлен миру «животных» по признаку «говорящий – неговорящий». В древнейшей индоевропейской традиции это различие проходит по признаку **дара речи** (говорящий-неговорящий). В среднехеттском «Гимне Солнцу» прямо говорится: «и ты судишь суд над собакой и свиньей; и суд над домашними животными, которые РТОМ НЕ ГОВОРЯТ»¹¹. Августин, в 10 книге «Исповеди», сказав «Я сам себя поставил под вопрос», *question mihi factus sum*, находится все еще под воздействием этой старой традиции. Он проводит жесткое различие внутри одушевленного: 1. человек, 2. дикий зверь - *bestia*, и 3. домашнее животное – *pecus*. Оно ему необходимо, чтобы, по словам Х.Арендт, «подчеркнуть родовой характер животной жизни *в отличие* от однократности человеческого существования»¹². Он четко различает между вопросами «что я» за человек и «кто я». Кто я – вопрос, обращенный к себе: я - человек, что бы это слово ни означало. Вопрос же, что такое человек, обращен к богу. Дух человека не знает о себе, что он такое, знает только бог. Иными словами, говорит Арендт, и я с нею полностью согласна, вопрос о существовании человека не «зоологический», а такой же «теологический вопрос, как и

⁹ См. разделы II - III семинарских выступлений М.Фуко в университете Вермонта, опубликованных под названием «Технологии себя» (Логос. 2008. #2 (65). С. 103 - 111).

¹⁰ Cicero. De natura deorum, 48. Выделено мной.

¹¹ Гамкрелидзе Т.В., Иванов Вяч. Вс. Индоевропейский язык и индоевропейцы. Тбилиси, 1984. С. 471. Выделено мной.

¹² Арендт Хана. Vita active, или о деятельной жизни. М., 2000. С.15.

вопрос о существовании Бога; на оба можно отвечать только в рамках божественного Откровения»¹³.

2. Конечно, вся история Рима, в том числе его философия, связаны с идеей власти, *imperiū*. Очевидно, что Хайдеггера писавшего воем семестров 1942/1943 г. и многое переосмыслившего даже за этот небольшой промежуток времени (сначала победоносный для Германии, потом связанный с чередой крупных поражений), идея империи должна была и философски, и политически оттолкнуть. Кажется, однако, что этот действительный водораздел между Древней Грецией и Римом скорее является поводом для осмысления основ политического устройства, нежели простой и жесткой констатации пограничья. Римское *imperiū*, властвование и умение властвовать способствовало такому единству народа, которого не было в Греции. Впрочем, греческое «κράτος», которое вообрало в себя слово «демократия», не менее властно, чем империум. Римская империя к тому же не в меньшей степени связана со словом, чем с общежитием. Сократа казнили в том числе и за предположение возможности тирании, а римская власть, республиканская власть, предполагала *любую* форму правления, если оно представляло общее дело, что и есть *res publica*. Римская же власть способствовала силе каждого человеческого существа в сообществе друг с другом, она родила *corpus*, единое тело, тело народа и его дело, поступок, *actio*, чего не сумела *κράτος*. *Imperiū* как властность предполагала такую организацию, которая собирала народ, нечто производила и улаживала, основывала, выдумывала и стяжала (славу среди прочего, как и свободные люди греческого полиса). Высшей целью такой властности было приведение человека к такому состоянию, которое в сосредоточенном виде было бы тем, что называется *homo sacer*. Хайдеггер прав, когда говорит, что римлянин осуществляет «уход» за самим собой, то есть «культивирует» себя, превращаясь в творца, то есть в гения. Только вряд ли он прав, утверждая, что такой человек утверждает на самом себе. Республика как раз не предполагала самоутверждения, она требовала от тебя полной жертвы (о чем свидетельствует вся римская история). Ты мог стать гением только в случае, если ты и республика были одно. В этом случае теряется всякое «я» и «ты», ибо рождено «оно», тождество общего и единичного, которое вот-вот и тождественность свою утратит, поскольку родившийся и трансцендированный гений, сакральное существо или божество выходит за границы невиданной прежде *oistis*, где еще ничего нет, где нет еще даже и возможностей, где замирает слово, заново появляясь на свет. Здесь еще некому даже и сказать, как это сделала богиня-истина в поэме Парменида, «приветливо встретившая прибывшего к ее дому мыслителя и сразу же заговорившая о том, что ему предстоит узнать в будущем»¹⁴. **Потому речь здесь не о переводе, а о новом понимании самого бытия, то есть жизни, то есть мира. И при этом никакой зоологии, никакого самоутверждения, ибо обожествление происходит из самого внутреннего человека, оно уже там, и оно, не зверь, его ведет**¹⁵. Можно сказать, римляне выработали мощнейшую процедуру трансцендирования, которая касалась мира как такового, тем более того, что именовался как *SPQR*, «сенат и римский народ». Можно сказать и то, что они показали процедуру, с помощью которой возможно появление какой бы то ни было необходимости делать нечто, а она, необходимость, появляется в момент решимости начать.

3. Может быть, время пришло для глубокого исследования римской философии, коль скоро она объявлена почти началом (исключая время Платона – Аристотеля) конца метафизики и философии. Для этого надо вспомнить, что эпоха Возрождения прежде всего возрождала римскую античность и только потом греческую, Платона прежде всего (достаточно вспомнить «Платоновское богословие» М. Фичино), неоплатоников, стоиков,

¹³ Там же. С. 18 – 19 (сн. 2).

¹⁴ См.: Хайдеггер М. Парменид. С.40.

¹⁵ В связи с этим любопытно отметить, что Августин в «Граде Божьем», анализируя причины падения Рима, говоря, приводя их во множестве, все же в результате понял, что ни одна из них не смогла бы произвести такой убийственный поворот, кроме одной-единственной: «Время изменилось».

относясь с настороженностью к Аристотелю. Ритмы возрождения, однако, сменялись увлеченностью от Платона к Аристотелю, от орфических гимнов и «Книг Сивилл» и халдейских ораторов, герметического корпуса к Плутарху, Демосфену, Ксенофону, Эпикуру, минуя древнейшее греческое философствование. Конечно, не все тексты были известны. Многие появились только к XIX в., а то и к XX в. Но не значит ли это, что сила древнейшего философствования, его открытость началу была непреходящей и хранилась внутри философии, так что все великие философы начинали с выставления именно своих принципов? Обращения к самым истокам философии – не свидетельство ли это апокалипсического страха, навеянного МИРОВОЙ войной, персонификатором которой для Хайдеггера была Германия, которую он считал преемницей древнегреческого философского духа? Очевидно, что такое напряжение ума бывает в переходные или критические годы. Для Германии 1942 – 1943 гг. были переломными. Хайдеггер предвидел жертвы и сказал о жертве немецкого народа. Но люди жили в любые времена, и в любые времена, которые не выбирают («в них, - как известно, - живут и умирают»), была самостоятельная и сильная философия. Наши страхи перед философским запустением и несколько презрительные отзывы о современной философии свидетельствуют о нашем знании того, какой силы она бывает. Если же мы посмотрим отзывы всех великих философов о своем времени, то они начинаются примерно с тех же констатаций, которыми наполнены и наши страхи и презрения¹⁶. Сила древнегреческой философии в том, что она запустила этот ментальный механизм, который продлился и длится более двух с половиной тысячелетий: что-то не видно людей, которые, даже косясь на свое поприще, отказались от него, хотя оно не приносит никакого дохода, кроме подчас весьма сильного удовольствия, свидетельствующего о том, что оно достойное поприще. Сказать, что начиная с римской философии было запущено дело уничтожения – значило не ощутить силы этого философского механизма, про который можно сказать, что он имел начало, но вряд ли, покуда жив человек – логосный или разумный, - будет иметь конец. Тертуллиан сказал однажды, что, даже согласившись, что при создании статуи Ахилла художник прежде всего имел в мастерской медь, он никогда не согласится с тем, что статуя имела начало в меди: она возникла из ничего, из той открытости, дарующей разные возможности, возникающие из неких пред-определений, не говорящих о том, какой будет определенная статуя. Боэций в конце ли V в., в начале ли VI в., говоря о том, что упало ложе, замечал, что падает материал, а не искусство, благодаря которому было произведено на свет это ложе, тем самым утверждал, что нет конца искусству, а философия почиталась как искусство (в Парижском университете философия долгое время изучалась именно на факультете искусств).

Более того, сказать, что начиная с римской философии было запущено дело уничтожения, значило обнаружить ярчайший свет этой философии, сквозь который обязан светить свет начала: иначе как узнать о том, что это - конец.

Н.Н.Мурзин предложил сравнить фигуру Хайдеггера не с современными ему философами, а с такими великими мифотворцами, как Толкиен или Льюис. Можно, однако, сравнить его с не менее великими философами кризисных эпох, например, с Августином. Только тот, понимая что время Рима «прошло», обратился не к старому, а к *новой* для того времени ментальной ориентации, которую принесло с собой христианство. Мы этого нового пока не разглядели. Хайдеггер обнаружил его хотя и в начале начал, но все-таки в далеком *прошлом*: «Парменид» читался, напомним, в двух семестрах, в то военное время, когда произошел существенный для Германии перелом: войска потерпели поражение, в котором Хайдеггер увидел *полное* поражение. Отсюда призыв к жертвенности.

Кризисным временем, на глазах менявшим жизнь, связан и уникальный язык Хайдеггера: он почти выламывает рот, с ним происходит почти то же, что в уличных и

¹⁶ См., например, начало «Картезианских медитаций» Э.Гуссерля, да и отношение самого Р.Декарта к современной ему философии.

государственных разборках того времени. Это время выламывания и вырывания, в том числе вырывания народа. Если уж вырывать, то ВЕСЬ народ. 1942 г. – год решения еврейского вопроса. 1943 г. – немецкого. Евреи должны лечь под нож во имя чистоты, очищения бытия, немецкий народ во имя бытия как такового.

«Парменида» нельзя, на мой взгляд, понять, стыдливо обходя его концовку, где Хайдеггер заглянул в самую смерть, сделав ее точкой отсчета нового начала. «Речь не идет о невозможном, то есть о том чтобы повторить первоначало в смысле возрождения эллинства... Речь идет о том, чтобы, мысля из этого начала, вступить в разбирательство и спор с ним – дабы услышать голос, задающий тон будущего настроения и устрояющего предназначения. Этот голос можно услышать только там, - пишет Хайдеггер, - где есть опыт внимания ему»¹⁷. Если остановить фразу в этом месте, то римский настрой выйти в открытость и вступить в ним в спор вполне соответствует мысли Хайдеггера, как вполне соответствует ему и философия культуры, проникнутая сознанием «мира сначала». Но Хайдеггер требует некоего высшего состояния, считая, что голос начала можно услышать там, где «есть боль», высшая форма которой есть «смертное умирание».

Вопрос в том, сможем мы ли мы передать опыт умирания. «Как сладко умирать», - шептал Суарес и примерно то же еще раньше Плотин. Но ни тот, ни другой «ради сохранения истины бытия» не призывали приносить в жертву человеческое бытие. Наоборот, сохраняли, ибо их религия – это религия сохранения. Надо бы не утверждать, а доказать, что «жертва несет собственную сущность в себе и не преследует никакой цели и пользы». Христианское двухтысячелетие свидетельствует обратное - спасение, при котором голос начала звучал всегда и, если и переставал звучать, то в момент, когда под нож тираний – не хочется употреблять слово «цивилизация» - человечество ложилось в качестве жертвы, не будучи жертвой, то есть добровольным принятием страстей за грехи, а будучи жертвенным безмозглым животным, только воем сопротивляющимся ножу жреца. «Напомни себе, что не будущее тебя гнетет и не прошлое, - ответил на это вторичный эклектик римлянин Марк Аврелий, - а всегда одно настоящее. И как оно умалется, если определишь его границу, а мысль свою изобличишь в том, что она такой малости не может выдержать»¹⁸

Не нужно думать, как Хайдеггер, что в его разговорах о «римском» начале здесь можно усмотреть, как кто-то усмотрел, вражду по отношению к «христианскому»¹⁹. Здесь можно усмотреть другое: в разговоре о «римском» начале уничтожения несокрытости истины много натянутого и вызывающего сомнение. Да и современные повторы старого, диалоги с разными культурами, мало похожие на техники мышления (Хайдеггер полагает культуру тождественной технике и даже варварству²⁰), поскольку диалог может состояться только при незнании вопросов и тем более ответов (он всегда – заново), вполне могут свидетельствовать о не всегда уклюжих попытках выйти на тропу, ведущую к просвету.

Невозможно запомнить ход языкового выламывания. Иногда кажется, что в этом – замысел, за которым молчание, ничто, пустота, которую можно принять за «другое» начало. Последнее даже вернее, потому что мысли о прежнем представлении, видении бытия очень умело сняты или то, что они сняты, можно принять за достоверное: все не так, все изжило себя, все прошло как сон пустой. Остается жениться. На чем? Если не осталось ничего. Нам говорят: на начале, даже если начало, то есть «задающий тон будущего настроения и устрояющего предназначения», который мы еще не слышали, вновь «ввергнется в забвение, словно бы «принадлежа сущности самого бытия... то есть несокрытости». То есть жениться не на ком, если то, на ком жениться собирались, вверглось в забвение.

¹⁷ Хайдеггер М. Парменид. С.355 – 356.

¹⁸ Марк Аврелий. Размышления. Л, 1985. С. 46.

¹⁹ Хайдеггер М. Парменид. С.354.

²⁰ Там же. С. 156.

Ибо языковой слом, и это Хайдеггер и обнаружил, и выразил очень точно, энергично и завораживающе, означает в том числе и лишение мышления его основной корзины – памяти не только как хранилища общечеловеческого тезауруса, но и моего личного. Разрушена именно она, коль скоро я не могу повторить произносимые Хайдеггером слова с той же энергией и с тем же упорством-упрямством... поскольку трудность вызывает сама произносимость слов. А там, где я понимаю Хайдеггера, где могу его повторить и быть им захваченной, – это я скорее могу поставить ему в вину. Это я не могу назвать НАЧАЛОМ, ибо смысл языкового выламывания – стать таким началом, дать *новое*, потому и труднопроизносимое, слово этому новому началу. Понимание его свидетельствует о том, что движение мысли идет в старом цивилизационном русле. Между тем языковая задача Хайдеггера – сменить не русло, саму ориентацию зова, с этим может быть связана невозможность услышать современников – например, о бок живущего Витгенштейна. Он словно нарочито лишал себя возможности коммуникации. Слышится резкий голос и рев студентов – ситуация, свойственная довоенной и послевоенной Европе вплоть до 90-х годов. Говорит действительно одно Dasein.

Странно, что для ученицы Хайдеггера Ханны Арендт «неприкрытая враждебность» Хайдеггера к присылке ему в 1961 г. ее книги «Vita activa» была «неожиданным ответом»²¹: само основание мира, представленное как «факт множественности»²², должно было вызвать его неприязнь. Арендт к тому же утверждала, что востребовавший новое продумывание идеи начала кризис оснований современной картины мира потому и является кризисом, что в этом мире «язык утратил свою власть», он «языком уже не владеет». «Истины» этой картины, «вполне поддающейся математическому формализму и технической демонстрации, никоим образом уже не может быть представлен в *речи и мысли*»²³, тем паче, добавим, если они требуют боли, высшей формой которой является человеческое умирание. «Как только пытаются схватить эти истины в понятие и сделать наглядными в контексте языкового высказывания, получается нелепица» вроде треугольного круга или крылатого льва Э.Шрёдингера²⁴. Но если это так, тогда нам не остается ничего другого, как выдумывать еще и машины, которые возьмутся за нас мыслить и говорить, и стать рабами своих познавательных способностей, которые действительно, если использовать выражение Арендт, «забыты всяким духом», если уж требуется просто жертва без цели и пользы. В книге «Что такое мышление» Хайдеггер именно так и говорит: мы способны изготовить машины, к которым идем в рабство, и если мы способны изготовить их, то, следует ссылка на Ницше, способны изготовить и бога. Изготовить, однако, можно идола, а бог (см. выше) – сама жизнь, само живое, он должен быть, если он есть и если не отвергается та жизнь, которая, как и слово, вне нас, и не столько мы производим жизнь, сколько живы ею. Начало Хайдеггера иногда напоминает о начале человечества, которое мы знаем по антропологическим находкам и определяем, что у «них» количества мозга было больше, чем у Парменида и Сократа. А Хайдеггер относит начало философии к 6 в. до н.э., сводит к сотне лет, остальное время ведет к забвению бытия.

Своим высказыванием о выламывании языка в пору кризиса Арендт вроде бы соглашается с Хайдеггером: вполне «возможны истины, лежащие за пределами говорящих, и они могут быть очень важны для человека, насколько он экзистировал также и в *единственном числе*». Она, однако, настаивает на другом факте: «Насколько мы существуем во *множественном числе* и стало быть насколько мы живем в этом мире, движемся и поступаем в нем, только то имеет смысл, о чем мы можем говорить друг с другом или пусть даже сами с собой и что в слове показывает себя смысл имеющим»²⁵, -

²¹ См. послесловие переводчика, В.В.Бибихина в: *Арендт Ханна. Vita activa, или О деятельной жизни*. С.429.

²² Там же. С. 14.

²³ Там же. С. 9 – 10.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же. С.11.

в том слове, которое, пусть и утратив власть, все же хранит некий неведомый смысл, поскольку он за пределами говорящих, возможно, позволит изобрести новое начало.

И эта игнорируемая Хайдеггером множественность очень важна. Поскольку в «Пармениде» он много раз возвращается к вопросу, что такое жизнь и чем в ней является человек (собственно, из-за разъяснения этого вопроса я и взялась за эту тему), то встает вопрос и о поступке, ибо жизнь равносильна пребыванию среди людей (*inter hominess esse*), если использовать язык римлян. А для них не истина и не бытие имели первенствующее значение, а сама жизнь, та, что есть только среди людей, *inter hominess esse* (имеется в виду не то, что животные или растения не живут, а то, что жизнь поставлена под вопрос только человеком и никого иного на эту должность не поставишь). *Vita* – от корня *uis*, того же корня, что *uir* – муж, мужчина, сила, но и от «*ui*» – плести, вить, откуда и вино, и голос.

Анализ римской философии, возможно, позволит нам укрепиться в мысли, что ни *animal rationale mortale* не является переводом ζῷον λόγον ἔχον, ни поставленные раннегреческой мыслью проблемы, связанные с пониманием ἀλήθεια как несокрытости истины, не были предметом обсуждения, следовательно, забвения, – римляне исходили из других принципов. Которые, к сожалению, остались за пределами внимания исследователей, традиционно прописавших римскую мысль по разряду вторичной и эклектической, а римских философов назначенных в основном быть стоиками²⁶.

Медитации Марка Аврелия, императора-философа

Марк Аврелий (121 – 180) написал книгу, которая в разных русских переводах назвалась «Размышлениями императора Марка Аврелия о том, что важно для самого себя», «Наедине с собой. Размышления» или просто «Размышления»²⁷. Она могла бы называться, как у Паскаля, просто «Мыслями», и эти мысли вместе оставляют впечатление абсолютного целого. Оно происходит от навязчивого, навязанного, но и исполненного понимания того, что человек – часть целого и в нем оно пребывает. Словомыслями можно собрать и целое человека и само целое, потому что это будет одно и то же. Мир понимается как единое существо с единой душой и природой, это единое в нем передается через единое чувствование.

Свою книгу Марк Аврелий написал по-гречески. Именно поэтому она, как последний греческий вздох на латинском Западе может оказаться непосредственным ответом на первые голоса самой греческой философии.

Диалог между «я» и «ты»

В этой книге император-философ говорил: «Надо строить жизнь». Глагол «строить» здесь значит: собственными усилиями обнаруживать в себе ту жизнь, которая дана и которая больше моей, удалять из нее то, что подлежит забвению и уничтожению. Казалось бы, само слово «строить» находится в полном согласии с мыслью Хайдеггера о самоутверждении римлянина, если бы речь с первых шагов не шла о желании поступка, невозможного без предположенности другого. Полагая, что нельзя говорить о «человеке

²⁶ Иногда в голову лезет гнусная мысль, что мы так любим называть их стоиками по аналогии с русским прилагательным «стойкий» или глаголом «выстаивать», с чем часто сопрягают римское мужество и воинственность.

²⁷ См. и об этих полных переводах, сделанных князем Л.Д. Урусовым в 1882 г. и С.М.Роговиным в 1914 г., и о более ранних неполных в очень обстоятельной статье последнего переводчика книги Марка Аврелия А.К.Гаврилова «Марк Аврелий в России» (*Марк Аврелий. Размышления*. Л., 1985). Этот, последний, перевод сопровождает также статья Яна Унта «“Размышления” как литературный и философский памятник» и экзегетический и текстологический комментарий.

вообще», о хайдеггеровом *Das Mann*, как и о бытии вообще, Марк Аврелий исходил из убеждения, что подобный ход мысли осмысливает человеческую множественность как результат бесконечного воспроизводства некой одной модели и тем самым отвергает идею поступка или в нем не нуждается. Марк Аврелий говорит только о «я», к которому он обращается как к «ты», словно бы проверяя себя на согласие с самим собой. В этом смысле «Размышления» Марка Аврелия уникальны для романского дохристианского мира», такого отношения «я – ты» Греция не знала. Согласие «я» с «ты» и есть *veritas*, которое в этом смысле *не* алетейя, *но* не менее открыто, чем алетейя, ибо скрыться от себя нельзя.

Veritas не перевод греческой «алетейи-несокрытости». Связь с нею происходит иначе. *Истина-veritas*, скорее, *способ самоконтроля*, в ином, чем парменидово, основании мира – в его «яйности». Хайдеггер к тому же принял для *veritas* лишь значение защищаться и обороняться, однако древний корень *ueg* означает не только препятствие или оборону, удержание себя в себе самом, самоутверждение, стояние или пребывание-в-стоянии, но от него пошло желание «остро смотреть, смотреть с суждением, смотреть взглядом мудрости»²⁸. Сдается, что истина-*veritas* для римлянина это не то, что открылось как бытие, а изначально *некая стратегия мысли, свойственная каждому единичному существу, ведущая к целому*. «Логос и искусство говорить суть способности, которым довольно себя и дел, сообразных себе; устремляются они из свойственного им начала, а путь их к прямо лежащей перед ними цели»²⁹. В переводе А.К.Гаврилова эта фраза звучит несколько иначе: «Разум и искусство разумения суть способности... а путь... к... назначению». Но в греческом тексте стоят *lógos* и *télos* – цель как стремление к целому. И это существенно меняет смысл сказанного. Марк подчеркивает и истину как стратегию мысли и стремление к целому парадоксальным примером. «Видал ты когда-нибудь отрубленную руку, или ногу, или отрезанную голову, лежащую где-то в стороне от остального тела? Таким делает себя – в меру собственных сил – тот, кто не желает происходящего и *сам же себя отщепляет, или творит что-нибудь, противное общности*. Вот и лежишь ты где-нибудь в стороне от природного единения, ты, который родился как часть его, а теперь сам себя отрубил». И дальше он ставит особенный акцент на одной присущей только человеку особенности: «Но вот в чем здесь тонкость; можно тебе воссоединиться снова. *Этого бог не позволил никакой другой части*, чтобы сперва отделиться и отсечься, а потом сойтись. Ты посмотри, как это хорошо он почтил человека: дал ему власть вовсе не порывать с целым, а если порвет, то дал прийти обратно, срастись и снова стать частью целого»³⁰.

Единство – это целое, но это *парадоксальное* целое. Оно изначально не противоположно множеству. Множество в нем, *pluralitas*, в пределе понимается как един-единственный *муж*, он – сосредоточенность этого множества. Марк пишет, что он получил от прадеда, дедов, отца, матери, учителей много добродетелей, но все полученное преобразовано им в одно – в него самого. Целое – это неделимое единство. Свойством природы такого неделимого является изменение, поворот, троп, *который тем самым является не художественным приемом, а явлением самого бытия-жизни. То, что раньше я считала открытием средневековья, является открытием Марка Аврелия*. В этом парадокс так понятого единого: в изменяющейся неизменности. В этом смысле человек есть выражение изменчивости мира, он – его часть как момент изменения, и он – целое как постоянное изменение, как его внутренняя энергия и внешнее выражение. В этом смысле *человек есть сам мир*. Мир – то начало, на которое направлен взгляд римлян. Множество в нем, *pluralitas* – от индоевропейского *pl-pl*, толпа, отсюда и *plebs* и *populus*, как возможность, как сила, или – что то же – *муж* для его (вы)явления. Оно – атомическое

²⁸ Марк Аврелий. Размышления. С. 46.

²⁹ Там же. С.26. Выделено здесь и всюду в цитатах мной.

³⁰ Там же. С.46

единство, которое впоследствии найдет сгущенное выражение в примерном определении личности как «*атомной подстанции разумной природы*»³¹.

Это, кстати, тесно связано с иным названием книги Марка Аврелия – «*Τα εἰς ἑαυτὸν*», или в латинском переводе «*Ad se ipsum*», «О том самом», то есть о Марке Аврелии Марк Аврелий говорит как бы в третьем лице, о том, кто и он сам и в то же время не он сам, он – тот, кто ведет речь о том, о ком ведется речь. Здесь его «я», «ты» и «он» стоят как сопричастники, не поглощающие, но и не отрицающие друг друга. Марк обращался к себе, как «ты» к «я», то есть лицо (личность) «ты» к лицу «я», и вместе речью они формировали то «он», которое должно быть божественно (употребим здесь пока безответственно это наречие) совершенным и тем самым *безличным*.

В связи с этим надо вспомнить, что в греческом и в латыни не все местоимения, которые мы называем личными, можно именовать как «лицо». В латинском и греческом нет личного местоимения третьего лица, поскольку лица могут представлять говорящие друг с другом «я» и «ты», а не «он». Функцию «он» выполняют указательные местоимения, лица не имеющие. Лишь разговор между «я» и «ты» формирует и трансцендирует некую реальность «он», которой должен соответствовать любой римлянин.

Эта реальность «он», с которой соотносятся «я» и «ты», – не просто «реальность речи» вообще, как пишет об этом Э.Бенвенист³², но к тому времени, о котором идет речь, исключительно реальность *римской* речи». К тому же это традиция диатрибы – философской проповеди. И «я», и «ты» обозначают человека, который *производит* речевой акт, и это произведение римлянина интересует прежде всего, как *дело*. Такое речевое *дело*, по определению, есть поступок, который действителен только в силу своей единственности. Назначение же существ, обладающих прямой речью (ὁρθός λόγος), – «ни на миг не смотреть ни на что, кроме логоса», «прямо следовать логосу и его уставам», «взойти к тем немногим именам» (добротному, достойному, осмысленному, единосмысленному, свободомысленному)³³. В этом смысле человек попрежнему «то ζῶον λόγον ἔχον, от самого себя восходящее сущее» (Марк Аврелий, правда, вместо λόγον употребил слово λογικόν).

Взаимосоотносимые «я» и «ты» Марка Аврелия образуют единое тело речи. Их нельзя обозначить как какие-то объекты. Например, вселенная остается вселенной независимо или зависимо от меня, но она та же самая вселенная. Вечно меняющиеся «я» и «ты» не имеют постоянного, вне меня существующего понятия. Если это учесть, то можно понять и что «он» тоже образуется не от постоянного и «объективного» понятия: указательное местоимение «этот» является в речевом акте «указателем наглядности», как называет его Бенвенист³⁴, который возникает во время речевого акта как некая вещь, ассоциирующая ее с «я» и «ты», которые сами по себе не представляют «объекта», определяемого в качестве «я». И если «я» и «ты» представлены уникальным, личностным, обладающим особенной интонационностью языком, который можно назвать речью, то указатели образовывались с помощью такого языка, который, хотя и мог возникнуть в момент речевого общения, соотносился с тем, что называется реальными объектами, с определенным временем и местом³⁵. В этом странном соотнесении двух планов бытия, кстати, была боль и страдание Декарта. Он четко видел эти два *разных плана*: мыслящее и потому существующее «я» вместе с тем, одновременно представлялось как тело, как «оно», сросшееся с «я»; это объектное «оно» экстенсивно и постоянно разворачивается передо мыслящим «я», образуя такое одно, где нужно обладать чутким ухом и зорким

³¹ Бозций дал предварительное определение личности: individualis substantia naturae rationalis.

³² См. главу XXIII «Природа местоимений» в его книге: *Бенвенист Э. Общая лингвистика*/Ред., вступ. ст. и комм. Ю.С.Степанова. М., 1974. С. 286.

³³ *Марк Аврелий. Размышления*, I, 8; II, 16; X, 8. (ср. с. 5, 12, 57).

³⁴ *Бенвенист Э. Общая лингвистика*. С.287.

³⁵ Там же. С.288.

глазом, чтобы различать их двуплановое существование, не впад в шизофрению. У Декарта одинокое мыслящее я внутри одного протяженного человека, и их не распластать на прозекторском столе: его сомнение лежит между двумя этими планами, в этом «между» любая мысль – вместе «я» и некое «он». В этом можно погибнуть, если не представить его две субстанции как одну, в которой нечто экстенсивно разворачивается из «я», а осмысленное этим «я» повернуто к себе же как к «ты». Оказалось, что в человеке много «я», много того, что по древнему определению составляет лицо человека. Прав был Бозций, когда говорил, что христиане представляют Христа как состоящего «из» двух природ и «в» двух природах: это не мелочный разговор о предлогах, ибо в опоре на слово имеют вес любые речевые данности.

Реальности речи (употребим эту тавтологию, ибо и «реальность» и «речь» от латинского «res») не было в Греции, там до соотнесенности «я» и «ты» дело не дошло. Потому сам этот речью образующийся мир не был и не мог быть никаким переводом, это плод иного положения самих начал. «Я» может быть идентифицировано только посредством речевого акта. Никакая богиня, будь то сама истина, не удостоверит этого «я», пока не осуществится диалог между «я» и «ты». Для идентификации «я» не нужны никакие символы (разорванное письмо как свидетельство того, что этот человек – тот самый, кто ушел отсюда много лет назад). О том, что «я» и «ты» действительны только в том единственном речевом акте, в котором оно производится, свидетельствуют повторы Марка Аврелия. Повторяет другое «я», основательно забывшее первое. Поскольку же *форма* повтора другая, то мы должны отслеживать, что именно изменилось в нем самом, на что обращается внимание *теперь*. Это позволяет сделать письмо, которое в данном случае является указателем на это изменение, которое можно отметить как вполне отчужденную от него вещь, как «оно».

Поэтому римская мысль изначально предполагает учет двух (двуосмысленных) актов: акт отчуждения вещи посредством указания на нее (вот «он», «этот», тот») и создания ее формы, речевой акт, осуществляющийся между двумя лицами, открытый любому изменению.

Но повторы Марка Аврелия означают не только то, что он перестал узнавать себя, а и то, что он заново натыкался на себя прежнего и узнавал себя, как бы заново знакомясь с собой. Его поражало или возможно, что поразило бы, если бы он перечитал себя прежнего, что никуда дальше он не идет, а все топчется, переминаясь с ноги на ногу, то есть меняя слова, на том же месте. Это его топтанье и есть его точка опоры. Он тут свой. Он не идет дальше, он идет вблизи и столько раз удивился своему, сколько возвратился. Повторил, значит, проторил. Ибо в отверженности себя не узнать, как писал он, мир с собой только когда спора нет.

Размышление об актах взаимосоотносимости речи и языка необходимо для разъяснения того, чем является то «божественное» («бог», «божество», «гений»), о чем выше было сказано вскользь и о безответственности чего мы предупредили. Попытаемся теперь сказать об этом ответственно.

Шаг назад: божественное восхождение

Что для римлян был бог? То, что они считали, что вопрос о боге дискуссионный, сомнению не подлежит: одни полагали, что он есть, считая даже, что сама идея бога врожденна, другие, что его нет. И то, и другое мнение нуждалось в каком-то правильном объяснении и, разумеется, обсуждении. Такое обсуждение можно обнаружить в письме-трактате Цицерона «О природе богов», обращенном к Бруту, одному из заговорщиков против Юлия Цезаря, проявлявшему интерес к философии. В этом письме Цицерон сообщает о дискуссии, происшедшей между его друзьями – Гаем Аврелием Коттой, великим понтификом, сенатором Гаем Веллеем, эпикурейцем, всадником-стоиком

Квинтом Луцилием Бальбом, к которым присоединился и сам Цицерон, почти ничего не сказавший во время обсуждения, кроме того, что посетовал на отсутствие в дебатах философа-перипатетика (им считался Марк Пуппий Пизон Кальпурниан), себя причислив к поклонникам Новой академии.

Это удивительный диалог. В конце его не было принято никакого решения, как и положено при обсуждении. Есть лишь констатация того, что Веллею более импонировала речь Котты, а Цицерону – «показалось» «более похожим на истину» мнение Бальба³⁶. Диалоги построены так: сначала Веллей высказывает свое мнение относительно природы богов, затем Котта критикует это мнение; потом высказывает свое мнение Бальб, и снова Котта критикует его. Веллей задает огромное количество вопросов относительно божественной природы. В его уста и вложена та история философии, о которой мы говорили выше. Это и понятно: она должна быть высказана любителем философии, а не самим философом.

Веллей говорит вещи наивные, легко разбиваемые умудренным Коттой, вроде той, что природа богов только совершеннее и лучше человеческой. Однако одно соображение весьма серьезно: знание о богах врожденно (*cognitio innata*), ибо никаким иным не может быть знание о том, что основано на «единодушном и твердом согласии всех». Можно, конечно, признать это «знание» суеверием (Котта затем ему и скажет, что он, физик, «ищет свидетельства истины у душ, напитанных обыденностью»³⁷), а не достоверностью, однако не суеверием, а достоверностью является само произнесение звуков, ибо, как говорит Веллей, «некоторые предвосхищенные душой представления о вещах» **называются** (*appellare*), а сами сведения об этих представлениях **читаются** (*de volumine accipere*)³⁸ и тем самым понимаются. При этом Веллей приводит возникшие новые понятия – антиципация (*anticipatio*) и предпонятие (*praenotio*), предварительные, пусть и смутные схватывания целого, этими **двумя** словами Веллей пытается выразить смысл **одного** греческого слова πρόληψις – «к новым вещам нужно прилагать и новые имена». Какие новые вещи имеются в виду? Разумеется. Не идея врожденности, со времен Платона ею не удивить. А вот врожденность, связанная с языком (он-то действительно врожден), создавшего, как писал Бенвенист, «серию “пустых” знаков, свободных от референтной соотнесенности с “реальностью”, всегда готовых к новому употреблению и становящихся “полными” знаками, как только говорящий принимает их для себя, вводя в протекающий акт речи»³⁹. Веллей о богах говорит только то, что можно сказать – что они несколько предвосхищены душой, что в принципе они, лишенные материальной референции, есть пустые знаки, они не могут быть употреблены неправильно, они не защищены ничем, кроме того, что находятся в душе как предпонимание. В этом смысле они не *veritas* в силу именно незащищенности: Котта быстро сметает все доводы Веллея о природе богов как легковесные и именно *пустые*, потому что эти боги становятся, то есть рождаются, *nati sunt*, в момент начала говорения. Боги рождаются именно и только в этот момент, и именно потому идея бога врожденна, и именно потому бог есть. Веллей говорит: бог имеет как бы тело и как бы кровь. Котта не понимает не определения богов через понятия тела и крови, а «как бы тела» и «как бы крови». Мудрый понтифик не понимает «нелепого» эпикурейца там, где обязан был бы понимать именно как наводящий мосты прежде всего *речью*. Он думает, что тот, *говоря*, не *понимает*, тогда как тот только и понимает что-то, *говоря*. Он, Котта, доверяет не мнениям, а только находящейся где-то истине (вполне в древнегреческом духе), в то время как немудрый Веллей вводит *veritas* **в речь**. В *этом* - смысл истинности-внимательности, а не в понимании алетей как несокрытости истины. Это не перевод одной истины в другую, поскольку на наших глазах рождается новое понимание истины (Веллей) *наряду* со старой, древнегреческой (Котта).

³⁶ Цицерон. О природе богов//Цицерон. Философские трактаты. М., 1985. С. 190.

³⁷ Cicero. De natura deorum, 83.

³⁸ Cicero. De natura deorum, 43.

³⁹ Бенвенист Э. Общая лингвистика. С.288.

Саму идею пустоты знака Котта не рассматривает, а соответственно не видит и *следствия этого непонимания*: что «разумом нельзя сделать ничего в природе вещей», точнее, что «разумом делается в природе вещей ничто» («*nihil enim ratione in rerum natura factum esse*»⁴⁰). Однако это непонимание точнее всего и выразило природу богов как *ничто*, как тот пустой знак, который наполняется содержанием в момент речи, обладающей длиной, плотностью, интонацией, как бы телом и как бы кровью.

Хотя Котта введом старыми идеологемами, он обнаруживает смятение, ибо понимает, что дело не просто в мысли. «Так, ведь ты говорил, что вид бога воспринимается мышлением, а не чувством, что в нем (в виде) нет никакой плотности, и он сохраняется по числу, и он, вид, есть зримое явление его, чтобы можно было различить его по подобию и по переходу (*transitio* почти *transcensio*. – С.Н.), и у него никогда нет недостатка в приращении подобного из бесконечных тел, и чтобы возникнуть из него (из бога), так что наш ум думает, что в этих наших устремлениях (*intentum*) – та блаженная и вечная природа. Так ради самих богов, каково же, наконец, то о чем мы говорим? Ибо если боги таким образом имеют значение для мышления и в них нет никакой плотности, ни осязаемости, то что за разница, мыслим ли мы о гиппокентавре или о боге? Ведь другие философы всякое такое соображение (*conformatio*) называют *пустым* движением души, вы же говорите, что в души входит и проникает образ»⁴¹. Так и происходит: при речевом действии из пустоты или из ничего рождается образ.

Собственно вся низвергательная речь Котты, понтифика, обязанного наводить мост между низом и верхом о том, что бог – ничто: «Никакой такой природы не может быть, и, видя это, Эпикур по сути отменил богов, оставив их в *речи*»⁴². Ясно, почему в конце диалога Веллею понравилась речь Котты, который точно так же ниспроверг и размышления стоика Бальба, подтвердив и утвердив ничтожность бога как особой природы, подтвердив и утвердив его рождение в речи, которая через способность к превращению и переходу совершила отчуждение сотворенной в разговоре между собой вещи в «он», показав не только речевой способ рождения этого «он», но и воссоединения (отождествления) этого «он» с сами подателем речи, то есть с богом, существующим вне каждого конкретного участника разговора.

Этот «он», не-лицо, – единственно возможная форма выражения таких актов речи, которые не должны указывать только на самих себя, а представляют процесс – и это важно, – ориентированный на – в пределе – того, кто в качестве живого подает речь, является незримым участником самой речи. К нему и направлены все «я» и «ты», он собиратель всех актов речи, соотносящий ее с некоей всеобщей дельностью речи как таковой. Если римский бог таков, то речи нет и не может быть о странно рационализованном переводе древнегреческих начал. Это просто другие начала, и лишь наша «зацикленность» на жестком воинстве Рима мешает нам понять его уникальную речевую основу.

Ведущее как зов

Когда Марк Аврелий дает определение «я» (это тело, душа, ум), он дает приближенное определение: то же есть и у скота, и у Нерона. Истинно человеческое – все это + любовь, принятие судьбы и внимание к тому, что Марк вслед за стоиками называет «ведущим», заключавшим в себе тот зов, о котором говорил Хайдеггер в книге «Что зовется мышлением», где подчеркивается ведущая роль зова для мышления. Этот зов-ведущее влечет человека к неопознанному, но открытому: в противном случае ни о каком

⁴⁰ Cicero. De natura deorum, 90.

⁴¹ Cicero. De natura deorum, 105.

⁴² Ibidem, 123.

зове речи нет. Не случайно у Цицерона в «О природе богов» речь идет, повторим, о *как бы* совершенном боге, о *как бы* наимудрейшем и пр. Попытка доказательства бытия бога у Цицерона в «Природе богов», также повторим, сводятся к тому, что о боге нельзя *сказать* ничего. Он – ничто, оставившее о себе знак в душах людей. Очевидная апофатика, прочитанная в христианское средневековье, объясняет необычайную авторитетность Цицерона в это время.

Марк Аврелий также размышляет о боге, который и есть, и которого нет. У него, кстати, можно встретить рассуждения, сходные с известным пари Паскаля. «Либо боги ничего не могут, либо могут»⁴³. Их и «глазами можно видеть», если учесть божественность космоса, то есть планет и звезд⁴⁴, и они «в тебе»⁴⁵, а раз они в душе, то они невидимы, «я и души своей не видал, а ведь чту же ее», главное – «испытать силу их»⁴⁶. Он говорит об этом «ничтожном», сильном своей ничтожностью боге словами, определяющими жизнь человека, которая есть **дыхание**, то самое *animans-жизнь*, одновременно подающее жизнь. А «если, - пишет он, - дыхание у нас общее, то и логос, которым мы умны, общий, а раз так, то и тот логос общий, который велит делать что-либо или не делать»⁴⁷. Это и значит, что боги являются (становятся именно как существующие боги) с момента начала говорения, когда совпадают логосы – данный мне и мною используемый. Боги, бывшие до момента произнесения, пустыми словами, рождаются именно в момент произнесения, наполняясь вполне *материальным* содержанием (от вдоха-выдоха), и именно потому богов можно увидеть, а сама идея бога врожденна, хотя в качестве врожденной в душу не видима.

Именно потому бог есть, и этот бог – такое, что наполняется смыслом и трансцендируется в момент обращения к чему-то скрытому, что образует благодаря говорящему «я» показывает иной план «его». Он не выдуман человеком, как полагал вслед за Ницше Хайдеггер, поскольку выдумывается то, чего нет. Бог понимается и антропоморфически и метафизически – то есть так, как физичен и метафизичен человек. Он есть как лучшее и совершенное человеков, все остальное исчезает в могиле, над которой сидеть и оплакивать то, что исчезло, – неприлично для римлянина, который *всегда* должен здравствовать. Выражение «*salve, Caesar, morituri salutant te*» - вовсе не только приветствие гладиаторов. Цезарь для этих идущих на смерть – *воплощение жизни*. Они уйдут, он останется. В этом смысле обожествление императора как воплощенной добродетели – следствие так понимаемого бога, бессмертного в смертном человеке, как, кстати, и у древнего Гераклита, на которого опирается Хайдеггер⁴⁸. Этим римляне говорили, что они не мертвецам открывают небо⁴⁹, а самой жизни, ибо император становился богом при жизни, поскольку считалось, что в сосредоточенном виде он - лучшее человечества. Потому определением человека было не разумное смертное животное⁵⁰, а – цитирую – «логосное (то есть обладающее речью), общественное и равноправное с богом»⁵¹. Основание для этого определения дают не «Александр, Гай, Помпей», воины, политики, «у которых сколько прозорливости, столько же и рабства»⁵², а «Диогена, Гераклита, Сократа», которые «видели вещи, их причины и вещество», то есть как раз те, кто, по Хайдеггеру (уж Гераклит-то точно), находился в созерцании и в

⁴³ Марк Аврелий. Размышления. С.54.

⁴⁴ Там же. С.71.

⁴⁵ Там же. С.14.

⁴⁶ Там же. С.71.

⁴⁷ Там же. С.17.

⁴⁸ Об этом см. также: Бибихин В.В. Мир. СПб, 2008. С. 85.

⁴⁹ Так вскоре скажет Тертуллиан, которому было около 20 лет к моменту смерти Марка Аврелия.

⁵⁰ Такое выражение появилось у Сенеки.

⁵¹ Марк Аврелий. Размышления. С. 43.

⁵² То есть это не только свободомыслящие люди, но люди, работающие ради других, которых Аристотель исключил из числа свободных.

открытости бытию, «и ведущее их оставалось самим собой»⁵³. Это ведущее обладает логосом (τὸ λογικόν ἡγεμονικόν), оно по природе самодостаточно... и тем самым хранит тишину»⁵⁴. Что здесь тишина, как не простор, где смолкли все звуки и где одна необозримость, где «стираются все представления» и «тем самым хранится тишина»⁵⁵?

Марк Аврелий занят переводом и выводом: бога через себя и из себя. Постичь бога и вывести его из себя (здесь как раз важно рождение «он» в «я» и соподчинение двух жизненных планов) Марк Аврелий понимает как *задание* человека⁵⁶, что возможно только через внимательное всматривание и вслушивание в каждое слово и в происходящее, через которое возможно увидеть целое⁵⁷. *Ибо для императора-философа. мало что слово является хранителем связи бытия-мира с человеком, а и дело.* Он пишет само *дело*, а не *о* деле. «Десяти дней не пройдет, и ты богом покажешься тем, для кого ты сейчас зверек и обезьяна – если свернешь к тому, что захватывает тебя, что узнаешь в себе, и к почитанию логоса»⁵⁸.

Дистанция от зверя огромного размера! Потому здесь важно усмотрение не перевода терминов, а передача смыслов философских понятий. Не принятие единственного начала, а попытку усмотреть разные истоки философии, сводящие их в одно.

Так понять бога – цель этого ведущего, определением для которого является муж-город (Рим)-мир-бог как одно. Такое отождествление вовсе не означает антропоморфности бога. Ибо бог связан с ведущим логосом, все определяющим в человеке, но в таком человеке, который сохраняется - после уничтожения в себе всего негодного и подлежащего тлению - в когитациях. Этим словом М. Фуко назвал «едва различимые движения мысли, постоянную активность души»⁵⁹.

Начало как поле опыта себя, как технологии себя

Фуко, объединяя - в отличие от Хайдеггера - греков и римлян в одно целое, пишет о Сократе, Сенеке и Марке Аврелии, что их целью было преобразование индивида, который держал в руках речь. С ее помощью он давал себе предписания на всю жизнь. Я не думаю, что у Марка Аврелия речь идет о *предписаниях* – скорее это свободное размышление. Однако Фуко обратил внимание на одно важное свойство этого размышления: оно обладает способностью контроля за собой и проверки (вот, собственно, где работает *veritas*): «не обманывает ли меня мысль, пришедшая на ум»?⁶⁰ К Марку Аврелию этот вопрос имеет непосредственное отношение, поскольку у него обнаруживается то, что можно назвать самопроверкой повтором – в этом еще один смысл повтора, о котором мы уже говорили: обороты мысли привели к тому же самому, а значит – не обманывает эта извне пришедшая мысль, то есть из недр «ты». Фуко переворачивает известный принцип «познай самого себя» в принцип «забота о себе», полагая, что это и для греков – один из основных принципов городской жизни. «Я», по Фуко, – «не одежда, орудия или имущество. Оно представляет собой начало, пользующееся этими орудиями, начало не телесное, а духовное». И «забота о душе – это забота о деятельности»⁶¹.

⁵³ Марк Аврелий. Размышления. С. 43.

⁵⁴ Там же. С.38.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ См.: там же. С.26.

⁵⁷ См.: там же. С. 36.

⁵⁸ Там же. С.18.

⁵⁹ Фуко М. О начале герменевтики себя//Логос. 2008. #2 (65). С. 88.

⁶⁰ Там же. С. 89.

⁶¹ Там же. С. 105.

И деятельность, дело является «конечной реальностью письма, темой или объектом письменной активности. «Это далеко не современная черта, порожденная реформацией или романтизмом (как считает Хайдеггер. – С.Н.): это одна из наиболее древних западных традиций. Она уже прочно устоялась и глубоко укоренилась к тому времени, когда Августин начал писать свою “Исповедь”». И это действительно так, если не считать, правда, того, что такой «Исповеди», как у Августина, больше в природе нет. Их вообще по пальцам перечесть. И тем не менее В 1 = П вв. «интроспекция становится все более детальной. Устанавливаются отношения между письмом и неусыпным наблюдением... За счет акта письма опыт себя интенсифицируется и расширяется. Открылось новое, ранее отсутствовавшее поле опыта»⁶². Это можно, разумеется, назвать забвением старой мысли, а можно – именно расширением опыта или – если использовать родившееся в XX в. слово – «остранением», делающим себя настолько странным, что и взглянуть боязно. Это делает «он» через «я» и «ты».

Это, разумеется не христианский опыт постижения бога (что важно отметить в связи с попытками считать Марка Аврелия предшественником христианства), и уж, конечно, не древне-древнегреческий, где о «я» речи не было. Письмо, как пишет Фуко и с чем нельзя не согласиться, «становится стенограммой испытания совести»⁶³, хотя в отличие от Фуко, считавшего, что в таком письме подчеркивается то, что ты делал, а не то, что ты думал, я полагаю и опираюсь в этом на слова Марка Аврелия, что он именно писал *дело*, рождая дело *мысли*. Испытание этого дела мысли, а наряду с этим – совести зарождается именно в подобных формах письма. В этом смысле Фуко и говорит о технике (технике, искусстве) жизни, заложенной внутри самой жизни, отчего и становится возможной технология себя. Я бы, подобно Фуко, не стала говорить, что жизнь явилась *материалом* для эстетического произведения искусства, поскольку она – основа всего и создавать произведения относится к ее природе, но то, что «этика может выступать прочным структурным основанием существования, *не будучи связанной ни с юридической системой per se, ни с авторитарной системой, ни с дисциплинарной структурой*»⁶⁴, это совершенно верно («денежная» современность дает нам это прочувствовать), и это, хотя и *культурное*, то есть *техническое* делание себя, как считает Хайдеггер, но такое культурное (техническое), которое входит в самую суть жизни. Фуко прекрасно описывает то «придирчивое внимание к подробностям обыденной жизни, к движению духа, к самоанализу», приводя письмо Марка к Фронтону: «Я поздно встал... засвидетельствовал свое почтение отцу... смягчил горло... завтракал» и т.д.⁶⁵. Фуко кажется, что здесь проглядывает христианская исповедь. Но кажется это делается не просто из-за заботы о себе, а из-за общего дела, *res publica*, ради которого требуется забота о себе.

Рим как миргород

Мир – одно из главных слов, выражающих направленность взгляда римлян. И этот мир получал свое выражение в форме *res publica*. Подробно о самом этом термине можно прочитать в основательной статье О.В. Хархордина «Была ли *res publica* вещью»⁶⁶, и я в основном пользуюсь здесь тезисами этой работы. Прежде всего отметим, что существительное *res* (вещь, дело) может исполнять роль местоимения, когда к нему присоединяется какая-нибудь характеристика (ср. англ. *something*, *нечто*, *everything*, *всё* или фр. *quelque chose*, *нечто*), при этом оно способно изменить свое значение. Так, *res*

⁶² Там же. С.107.

⁶³ Там же. С. 108.

⁶⁴ Там же. С. 141.

⁶⁵ Там же. С. 107 – 108.

⁶⁶ Хархордин О. Была ли *res publica* вещью//Неприкосновенный запас. 2007. № 5 (55). Я в основном пользуюсь здесь тезисами этой работы (<http://www.russ.ru/code/product.cgi>).

nova понимается как *государственный переворот*. *Populus*, из которого произошел, как пишет Хархордин, термин *publicus*, этимологически связан с индоевропейским **pl-plo* (о том же упоминает и Биbihин в книге «Мир») и первоначально употреблялся в значении «пехоты». Затем это имя распространилось на весь римский народ. *Res publica*, таким образом, относится ко всему, что связано с публичной жизнью или, точнее, с *populus*. У Марка Аврелия этот термин соответствует «*ta pragmata*», что вместе с тем составляет общую мощь, могущество и силу.

Слово *res* происходило от глагола *reor*, *говорить*. От этого же корня и *rex*, *царь*, *владеющий сакральным словом*. Естественно, что оно стало связываться с судебным процессом как таковым, ибо на нем даже не просто держали ответы, а вели спор-диспут разные стороны процесса, из которого затем выделилось отдельное представление о предмете спора, часто имевшим «конкретную материально-вещественную форму». Первое упоминание *res* как описания процедуры суда можно обнаружить в «Законах XII таблиц» (У в. до н.э., то есть как раз во время жизни великих философов Греции). В трактате «Об ораторе» Цицерона толкуется уже как дело, попавшее в ситуацию столкновения или противостояния. Цицерон отношения с *res publica* объявляет наиболее важными, поскольку каждый гражданин готов за нее отдать жизнь. Цицерон подчеркивает статус *res publica* как особого союза: она была ареной, где вечной славы и незабываемых деяний, приближавших человека к богам. Можно, конечно, сказать, что точно то самое отмечает Хайдеггер как свойства полис, за исключением одного, но чрезвычайно важного: римская республика представляла собой такую *civitas* – гражданскую общность, общность граждан, которую составляет не множество отдельно действующих свободных граждан, а один корпус, единой цепью политически, социально и юридически связанных в одно тело. Это означает, что *res publica* предлагала человеку качественно другой характер существования, из которого следовало единство людей друг с другом и материальная общность, поскольку *civitas* владела общим имуществом (укреплениями, храмами, общественными местами). Как пишет Хархордин (со ссылкой на Цицерона), *populus* при этом оказывался «не любым соединением людей, собранных вместе каким бы то ни было образом, а соединением многих людей, связанных между собою согласием в вопросах права (*iuris consensu*) и общностью пользы (*utilitatis communione sociatus*)». Цицерон показывает последовательность шагов, в результате которых *urbs* превращается в управляемый особым советом *civitas*.

Республика – не форма правления. Для того, чтобы правильно осуществлялось общее дело и сохранялись общественные, политические и юридические связи между людьми, их консенсусы, форма правления могла быть любой, именно узы и согласие в вопросах права было определяющим признаком *populus*'а, в противном случае скопище людей стало бы называться толпой.

Цицерон был одним из теоретиков идеи республики, и Хархордин подробно описывает его рассуждения. Другим теоретиком он считает Цезаря, и для нас это не менее, если не более, если учесть все уже сказанное, важно. Цезарь полагал, как говорил о нем Светоний, что «*res publica* - **ничто**, пустое имя без тела и облика» и что «Сулла не знал и азов, если отказался от диктаторской власти» (Div. Jul. 77). «Обычно эти слова Цезаря интерпретируют как свидетельство его цинизма», - пишет Хархордин и ищет иные интерпретации этих высказываний в грамматике, трактат о которой *De Analogia*, написанный им, утрачен. Да и нас, собственно, интересует то же, если вспомнить все рассуждения о личных местоимениях. Более того, нас интересует идея воплощенности общего, в данном случае такого общего, каковым является *res publica* для всего римского народа, и способы ее воплощения, существования в конкретных вещах, и развоплощения, существования как общего имени. По Цицерону, эта *res* бестелесна. «В этом ее решающий недостаток для Цезаря». Цицерон дает объяснения в рамках аргументации, полагая, что важна форма, а не субстанция. Потеря формы означает потерю владения народом своей собственностью. Владеть бестелесной *res* означает постоянное соровнование мнений между

равными людьми. Ее характеристика как феномена есть принципиальная оспариваемость, или, как говорил Марк Аврелий – постоянная изменяемость: так уж она существует.

В отличие от Цицерона, Цезарь думает о политике по модели ремесленника: у него есть цель, материал и форма, которую надо придать материалу, и, как пишет Хархордин, «горе этому материалу, если он сопротивляется: сила решает проблему несогласия. Принципиальная оспариваемость высказываний о *res publica* устраняется с помощью меча, и вводится одна интерпретация, поддерживаемая мечом».

На наш взгляд, у Марка Аврелия в голове действовали обе эти модели. Дело он делал, а размышления писал, полагая, что делает Общепольное, так как Все принадлежит существу общественному. В *этом* смысле нужно понимать его высказывания, что республика – лучшее, что в нем есть, что он общее республики в единстве разума и человечности, такое общее, которое возможно только при свободной самостоятельности («самому делать свое»). Это особенное всеобщее, о котором через три столетия будет рассуждать Боэций, пытавшийся определить слово *persona*. «И пусть бог, что в тебе, будет покровитель существа мужеского, зрелого, гражданственного, римлянина, того, кто *сам себя поставил в строй*»⁶⁷. Ясно, что речь здесь не просто о самодостаточности, а такой самодостаточности, которая каждому дается богом в удел, но не каждый хочет или способен этим воспользоваться. Человек, муж, римлянин, даже Рим и мир – для него одно. «Город и отечество мне, Антонину, - Рим, а мне, человеку, - мир»⁶⁸. Часто называющий себя ниточкой, увязывающей все в мире, благодаря которой все сплетено, Марк вовсе не полагает себя марионеткой, полагая ниточкой связь с целым. Дернешь за сою связку, изменится все. «Напряженное движение, единоедыхание и единение естества»⁶⁹, эти термины стоической философии можно, конечно, связать даже с «теорией физического поля»⁷⁰. Но, кажется. Речь идет о собирании себя как целого, которое сосредоточивает в одно существо, в одного, *этого*, человека мир, город, народ.

Часто такое собирание называют традицией, чему, на первый взгляд, Марк Аврелий дает основания: он слово нарочно пишет, что делает всё «по заветам отцов». Но это такие заветы, которые «сворачиваются в себя самого». Это и есть собирание себя. Марк пишет, какое именно наследство он получил от прадеда (учился дома у хороших учителей, а не в общих школах), деда (изящество нрава), отца (скромность, мужество), матери (благочестие и щедрость), учителей: Диогнета, Рустика, Аполлония, Александра грамматика, Александра платоника, Катулла, брата и пр., однако все, что он получил, преобразовано им, проведено через себя, став своим и только своим, собственным его. Можно сказать, что он предупредил слова Декарта: Я есть, потому что бог есть, а если я существую, то и мыслю. Сказав о своей собственности, что она мир и свое, он сказал о целом как таком всеобщем, которое сосредоточено, повторим, в его «я».

На идеи бога и мира, впавшие в это «я», как ни странно, не обратили внимание ни Хайдеггер, ни написавший книгу «Мир» (о целом мира и целом мире) Бибихин (это вообще не замечено у римлян). Эта идея, действительно, пропала после падения римской империи, после чего начал рождаться миф о римлянах, заслугой которых была воинственность и наступательность. Однако Марк Аврелий говорит о космосе-мире-Риме и о себе как о целом очень похоже на то, что говорил Бибихин.

Вот суммарно соединенные фрагменты их сочинений, без выделения, где кто: «С этих гор, с верхних этажей этого здания Москва похожа на большой муравейник. Сверху рассматривать эти великие тысячи стад и тысячи великих торжеств, и как по-разному плывут в бурю и в тиши. То, что люди, тысячекратно пересекаясь между собой, уверенно идут каждый своим путем и на ночь находят, где приютиться, а с утра снова несколькими миллионами начинают вдруг все двигаться, выходят из домов. Причем мало кто встает

⁶⁷ Марк Аврелий. Размышления. С.14.

⁶⁸ Там же. С.34.

⁶⁹ Там же. С.

⁷⁰ Там же. С. 200 (прим. 1 к тезису 38 книги 6).

против порядка... - это удивительная картина... Человек, который ежедневно в пять утра, повинаясь чувству долга, словно категорическому императиву, встает, чтобы к шести или еще раньше по утреннему холоду развезти хлеб по булочным, и делает это совестно и аккуратно на протяжении десятилетий – это заставляет вспомнить об удивительном порядке звездного неба, движении светил... Похоже, что порядок как бы не человеком придуман; что порядок в природе, в космосе, в движении светил явно не хуже, в целом совершеннее и удивительнее, чем порядок человеческого общежития. Ибо мы родились для общего дела. Да и есть ли такой человек, который, видя столь правильные движения неба, такой незыблемый порядок в звездах, такую взаимосвязь и сообразность во всем этом, станет утверждать, что в них нет никакого логоса»⁷¹.

Даже стилистически это похоже (что, конечно, в случае Марка Аврелия, можно объяснить переводом на русский, но ведь перевод был сделан ранее, чем Библихин написал свой «Мир»). Между ними 18 веков. А читаются как одно. Но вдруг нам при этом подсовывают психологию, о которой говорил Хайдеггер? Однако какая психология у воина, пишущего после битвы, ни разу не упомянувшего битву, - только то, что он должен следовать ведущему. Есть настрой на это, о чем говорит и Хайдеггер, и это понятие настроя мы уже ввели в философские словари, ибо эти «непривычные для философии понятия» выражают такие «острые моменты обыденного человеческого существования», как настроение, забота, страх⁷². При этом мы не упомянули, что все эти термины - из словаря Марка Аврелия, из словаря римлянина, родившего собственное «бытие и время».

Мы сглотнули римскую философию с ее «к природе надо ровно расположиться», с ее «логосу не помеха другой», хотя ясно не только то, что он – не помеха, но и то, что речь о прогрессивном пути вверх, при котором человек имеет то, что не имеют другие, – логос как речь и восхождение. Марк Аврелий записывает свои размышления-медитации, рождающихся в речи, Цицерон говорит о словах, как о живых, употребляя термин «борются», когда эти слова выражают противоположные вещи.

Мир и жизнь это дело человека, и Марк Аврелий не устает это повторять, находясь постоянно в виду и перед лицом смерти. Он говорит о том, о чем говорится, выстраивая особый тип отношений между говорящим и его речью., рождая здесь и сейчас субъекта речи, субъекта грамматического, субъекта утверждаемого, отсылающего к внутреннему убеждению или мнению говорящего. Я тот, кто полагает то-то и то-то. Речь не об истине самой по себе – римляне о ней почти не говорят, а об индивиде, высказывающем то, что становится истиной в момент произнесения речи, если она не падет, о проблеме высказывания истины как особой деятельности. Он прямо отвечает на вопросы Фуко⁷³:

- Кто способен говорить истину? - Я, поскольку принадлежу целому и богам, породившим ее в меня.

- Каковы условия, позволяющие считать себя высказывающим истину и считаться окружающими выразителем истины. - Война, во время которой мир предстает как ближайшее желаемое и как целое.

- Истину о чем важно высказывать? - О мире как непрекращающейся божественной жизни, куда я вхожу в качестве части.

- Каковы последствия высказывания истины? - Я очищаюсь и становлюсь участником мира.

- Каковы ее ожидаемые благотворные эффекты? – Я очищаюсь и не боюсь смерти.

Высказывание истины, речь истины – это есть моя власть. В них сила мира и жизни, бога, врожденного в меня и ведущего от себя к себе, «с мужеской, римской твердостью» помышляю об этом. И если уж говорить о том, переводом какого греческого слова является *veritas*, то, разумеется, не *ἀλητεία*, а скорее *παρρησία*, что очень похоже на

⁷¹ Ср., к примеру: Библихин В.В. Мир. СПб., 2000. С. 7 – 8 и Марк Аврелий. Размышления. С.53 и др.

⁷² Библихин В.В. Мир. С.52.

⁷³ См.: Фуко М. Дискурс и истина//Логос. 2008. № 2 (65). С. 256 – 257.

то, как описал этот термин Фуко⁷⁴. Мир, повторим, это я сам и есть, а не мешок с вещами, но я-то - это душа, сбросившая тело, и ведущее, то есть трансцендирующее, перешагивающее за горизонт всяких человеческих операций и абсолютно откровенная, ибо речь ведется с самим собой.

⁷⁴ См.: там же. С. 207 – 209 и др.