

М.А. Богатов (Саратов)

## ТРИ ВОПРОСА ОБ АНТИЧНОЙ ФИЛОСОФИИ СЕГОДНЯ

...Можно, правда, питать надежду, что искусство все больше и больше будет расти и усовершенствоваться, но его форма перестала быть самой высшей потребностью духа. Мы можем сколько угодно находить превосходными греческие статуи богов, достойными и совершенными изображениями Бога-Отца, Христа и Марии, — это ничего не изменит: мы все же не преклоним колен.

*Георг Вильгельм Фридрих Гегель*<sup>1</sup>

### 1. Вопрос об актуальности античной философии

Словами, вынесенными в эпиграф, Гегель публично охарактеризовал убывающую роль искусства в современную ему эпоху, возлагая надежды на господство рефлексивного, философского знания. Искусство еще здесь, оно будет продолжать свое существование, но оно сдало свои властные полномочия в университетскую среду. Отныне нужны не герои, как в период межвластья (довластья), но цивилизованные в своих образованности и самосознании граждане. Это — четкая позиция Гегеля, низводящая искусство, каким оно выступало у греков, до чистой служебности в реалиях первой половины XIX в. Нашей целью, однако, вовсе не является изложение позиции Гегеля по данному вопросу; к тому же, можно не без оснований предположить, что она общеизвестна. Речь пойдет о другом — о роли греческой мысли в сегодняшнем гуманитарном образовании, о некоторых частных аспектах, по которым можно судить о сдающей свои позиции значительности античности в наше время.

В этом смысле процитированные слова Гегеля можно с полным правом отнести к самой философии сегодняшнего дня. И, соответственно, к той наиболее фундаментальной ее части, которую принято относить к рубрике “античная философия”. Здесь необходимо подвергнуть рассмотрению эту самую фундаментальность и попытаться проследить причины, вследствие которых она сегодня стремительно теряет свою актуальность.

Сразу стоит отметить, что когда мы говорим о снижении актуальной — т.е. действительной, — роли античной философии в гуманитарных науках, мы вовсе не хотим тем самым сказать, что философия греков перестает преподаваться в высших учебных заведениях, не издаются соответствующие источники и исследования. Как раз наоборот: рубрика “античности” прочно заняла свое место в учебных планах образовательных программ для философов, а сама философия —

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по эстетике // Гегель Г.В.Ф. Сочинения. М., 1938. Т. VII. С. 107.

в учебных планах всей системы высшего образования в принципе. Но разве распространённость есть критерий актуальности? Наш вопрос касается именно роли античности в философии не лишь образовательного, но к тому же живого, исследовательского толка. Насколько актуальна, скажем, философия Анаксимандра или Гераклита для ученого, собирающегося раскрыть в собственном исследовании одну из значимых современных проблем?

Ответ на этот вопрос будет несколько удручающим не только для роли античности, но и для самой философии в принципе — она не обращается к своему наследию тем больше, чем чаще привлекает в качестве своего предмета такие области, которые саму ее низводят до статуса чисто функциональной дисциплины: от общеобязательного курса философии в университетах, институтах и академиях до исследований, посвященных проблемам современного менеджмента в контексте снижения стратегических рисков в бизнесе крупных корпораций. Какова здесь роль Гераклита?

Решая вопрос о роли античной мысли в современной философии, мы с необходимостью упираемся в проблему самоопределения философии как таковой. Измерить степень значимости знания можно только там, где само знание понимается как результативное, функциональное, изначально измеряемое. С такой позиции античная мысль — это общее место для студента любой философской специальности; это то, что необходимо знать каждому. Необходимо ли? Или же это можно обойти? Эти вопросы подпадают под тему трансформации отношения к истории в наше время.

...Если, с одной стороны, бесчисленное множество разумных вещей ведется самым безрассудным образом, то, с другой стороны, встречаются и безрассудства, которые проводятся очень разумно.

*Шарль Монтескье<sup>2</sup>*

## **2. Вопрос об историческом подходе к античной мысли**

Современная эпоха демократизации привносит в гуманитарные дисциплины требование понимать другое в качестве другого, не осуществляя над его чуждостью акта метафизического насилия, в результате которого другое было бы тоталитарно уподоблено тому, кто к нему обратился. Традиция передачи исторического знания с этой позиции может быть подвергнута обвинению в господстве просвещенческой идеологии, когда все, что было до нас суть лишь предваряющая наше собственное появление ступень, к которой мы и должны соответственно относиться. Самый яркий пример подобной позиции — это “греки и варвары” как критерий деления мира для Аристотеля, “дикость туземцев” и “бесчеловеч-

---

<sup>2</sup> Монтескье Ш. О духе законов // Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955. С. 614.

ность дикарей” для мыслителей (включая Канта) и политиков XVII – XVIII вв. Такой мир истории действительно лишается своей чуждости, статуса своего собственного существования; человечество есть большая семья. Те эпохи, народы и события, которые не вписываются в подобную картину единого рода, исключаются из истории в качестве случайных, периферийных, служебных. Несмотря на такое исключение, в подобном представлении есть одно позитивное начало — история предстает единой, у нее имеется определенная интенция развития.

Но именно такая универсальность и мешает понять по существу чуждое нам. А это значит: мы постигаем в истории лишь то, что стремимся постичь, к чему уже заранее готовы. Или, выражая то же самое более радикальным образом: мы придумываем свою историю, и поэтому совершенно не способны принять действительное в качестве такового. Так понятая история не учит нас тому, чему мы не хотим у нее учиться. Вся ответственность за восприятие и передачу былого ложится на плечи того, кто обращается к истории с собственными ожиданиями. Он должен быть образован таким образом, чтобы желать от истории того, что она ему преподнесет в собственной полноте. И в подобном случае, когда сама система образования берет на себя часть ответственности за былое, мы можем говорить о классической традиции образования<sup>3</sup>. Именно она подвергается — с середины XIX в. и по сегодняшний день включительно, — критике за игнорирование прав исключенных из единой линии исторического развития вследствие их чуждости, принципиальной невписываемости в единое и стройное понимание.

Как мы отметили с самого начала, подобная критика исходит из определенным образом организованной структуры самой современной эпохи, из демократизации как существенного предиката всего наличествующего. Предикат “демократическое” должен быть приписан и к историческому пониманию всех без

---

<sup>3</sup> Именно в XIX в. формируется окончательный подход к подобной традиции образования. В качестве такого рода историко-философских исследований, с одной стороны, утверждающих, а с другой — закрепляющих традиционный подход к истории античной мысли мы могли бы назвать “Философию греков” (1844–1852) в шести томах Эдуарда Целлера (1814–1908), многотомную “Историю новой философии” (1852–1877) Куно Фишера (1824–1907). С другой стороны, именно в то же время начинается разложение указанной традиции отношения к античности, которое мы символически можем связать с уходом Ф. Ницше (1844–1900) из лагеря филологов-классиков вследствие публикации им своей работы “Рождения трагедии из духа музыки, или Эллинизм и пессимизм” (31 декабря 1871 г.). Чуть ранее, в письме Вагнеру, Ницше писал об устоявшейся традиции отношения к грекам: “Надо обновить идею эллинизма, так как мы пользуемся общими ложными данными... Греки верили в то время, подобно современным европейцам, в фатализм естественных сил, в то, что должны сами создать себе и добродетель, и богов... Между греками и нами можно провести полную параллель: пессимизм и мужественная воля созидания новой красоты” (цит. по: *Галеви Д.* Жизнь Фридриха Ницше. Ростов-на-Дону, 1998. С. 80–81.

исключения эпох — именно для того, чтобы они якобы предстали перед нами в полном раскрытии их сущности и без излишних случайностей. К примеру, мы можем понять, что данный строй является тоталитарным, если мы подойдем к нему демократически, дадим ему право высказаться и проявить себя полностью. Демократическому пониманию здесь приписывается та же самая универсальность, которая отбирается им у “тоталитарной” просвещенческой идеологии. Чтобы постичь чуждое демократическому мироустройству в истории, само понимание истории должно стать демократическим; это именно тот принцип, который выдвигается со времени окончательного формирования историзма<sup>4</sup>, причем, само это “должно стать” требуется с невероятной тоталитарной настойчивостью, закрепляемой на институциональном уровне образовательных структур.

Как видно, речь здесь идет не об истине в истории, но об определенной очередной ее идеологизации за счет которой мы стремимся решить наши собственные проблемы. Почему же это с необходимостью происходит за счет античности в том числе? Во-первых, потому что она является частью нашей общей истории. Во-вторых, именно в ней скрыто то, что заставляет нас вновь и вновь спрашивать себя о себе же самих. Способны ли мы сегодня на раскрытие этого побуждающего?

### **3. Вопрос о нашем понимании действительности**

Когда мы спрашиваем о возможности античной мысли сегодня раскрыться в качестве действительной, а не лишь исторически свершенной, мы должны учитывать то обстоятельство, что наша эпоха, с одной стороны, совершенно не способна к восприятию простого (каким является по существу греческая философия) и, с другой, ставит себе в качестве ценности воспитание и сохранение собственной идентичности.

В подтверждение первого тезиса, ограничиваясь рамками статьи, можно привести несколько высказываний, звучащих из современности, относительно понятий, вырабатываемых греками: “что касается апейрона, то это уже полностью мысленный конструкт, существующий только в эфире чистых тождеств абстрактного мышления и ближе всего соответствующий более позднему понятию бытия”<sup>5</sup>; “у Анаксимандра и Гераклита абстрактное начало толкуется как некая мысленная конструкция (апейрон и логос соответственно), которая обретает свое

---

<sup>4</sup> Наиболее подробное классическое исследование по историзму см.: *Мейнеке Ф.* Возникновение историзма. М., 2004.

<sup>5</sup> *Лигалев А.* Призрачная реальность культуры (Фетишизм и наглядность невидимого). Волгоград, 2003. С. 190–191.

тело лишь в словесно-знаковой материи языка”<sup>6</sup>; “природа по сравнению с миром — это плод абстракции, это то, что остается от мира, если воспринимать его чисто созерцательно”<sup>7</sup>... Мы усложняем бывшее, чтобы нам проще было его воспринять. От современного отношения к античной мысли словно бы скрылось значение простого. Безусловно, немалую роль в становлении подобной сложности ради простоты сыграла французская школа семиотики, утвердившая в итоге, что реальность есть набор знаков, в которой отсутствует само означаемое, простое; мы вправе употребить здесь понятие симулякра как способа отношения к действительности<sup>8</sup>. Это крушение надежд классического структурализма заставляет воспринимать простое не в качестве существующего как такового, но как игру/произведение/проекцию других элементов. Античность закрывается от нас нашими собственными ожиданиями.

В качестве оппозиции можно было бы предложить сознательное противостояние усложнению, интенция упрощения философии античности (когда заявляется, что, например, Платон говорил только то, что говорил, ничего не имея в виду сверх сказанного — и игнорируется непреодолимая двусмысленность такого “простого” заявления). Но и в этом случае идет та же самая игра идеологизации, не имеющая отношения к истории мысли. Она не проще и не сложнее: *она другая*. Что требуется для того, чтобы понять хотя бы это? — вопрос выходящий за рамки статьи.

Но если необходимо было бы указать на горизонт, который открывается подобным вопросом, мы здесь должны были бы обратиться к ценности самоидентичности. Понять другое без уподобления самому себе, без тоталитарного поглощения и уравнивания можно лишь в одном случае: когда понимающий готов отказаться от своей самости, когда он готов к тому, что неизвестно в принципе. В последнем предложении нет противоречия: подготовиться к тому, что неизвестно — это значит быть согласным на то, что завтра может не наступить; или понимающий другое завтра не сможет вспомнить своего вчера. Разве не это приближение к смыслу становления у того же Гераклита?

Именно здесь мы впервые вступаем в область действительного, а не искусственно воспроизведенного под лозунгом “действительного”. И только здесь актуализируется греческая мысль — по живому, не функционально, — поскольку

<sup>6</sup> Пигалев А. Призрачная реальность... С. 249.

<sup>7</sup> Слинин Я. Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии // М. Хайдеггер. Сборник статей. СПб., 2004. С. 109.

<sup>8</sup> Именно такое понимание: симулякра как отношения к объекту, *действия*, а не самого объекта мы встречаем в исследовании: Спиридонов Ю. Феномен “укоренности-в-бытии” в контексте онтологии М. Хайдеггера. Саратов, 2004. С. 38–40.

греки находились именно перед лицом такой же действительности, которая не может никому гарантировать коммунальные удобства цивилизованного быта. Способны ли мы мыслить в подобных условиях, в такой неусложненной простоте? Лишь в зависимости от ответа на этот вопрос решится судьба нашего собственного времени, которое, словно запертое в надежном сейфе — и, в то же время, на виду у всех, — хранится под замком истории античной мысли.