

В. П. ВИЗГИН

НА ПУТИ К ДРУГОМУ



НА ПУТИ К ДРУГОМУ

В. П. ВИЗГИН

НА ПУТИ К ДРУГОМУ

ОТ ШКОЛЫ ПОДОЗРЕНИЯ
К ФИЛОСОФИИ ДОВЕРИЯ



ЯЗЫКИ СЛАВЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ
МОСКВА 2004

ББК 87
В 41

Издание осуществлено при поддержке
Российского гуманитарного научного фонда
(РГНФ)
проект 02-03-16058

Визгин В. П.

В 41 На пути к другому: От школы подозрения к философии доверия. –
М.: Языки славянской культуры, 2004. – 800 с.

ISBN 5-94457-142-X

Книга посвящена анализу связей философской и научной мысли с экзистенциальным опытом человека, взятом в его историко-культурном контексте. В работе показывается плодотворность понятий «духовная практика», «духовные упражнения» (П. Адо) для понимания не только философской мысли, но и науки. Подробно анализируется проблема влияния герметизма на генезис науки Нового времени. Другой фокус исследования – проблема поиска альтернативы «генеалогической» редукции культурных смыслов, онтологические и методологические предпосылки которой проанализированы в философии жизни Ницше и постструктурализме Фуко. Главный тезис автора состоит в том, что философские установки «школы подозрения» (Рикёр) при их относительной научной продуктивности не позволяют показать, как возможна причастность человека к высшим позитивным смыслам, и тем самым утвердить их нередуцируемость к низшим уровням реальности.

ББК 87

*В оформлении переплета использован фрагмент картины
Жерико «Плот "Медузы"» (1819).*

Outside Russia, apart from the Publishing House itself (fax: 095 246-20-20 c/o M153, E-mail: koshchelev.ad@mtu-net.ru), the Danish bookseller G•E•C GAD (fax: 45 86 20 9102, E-mail: vlavic@gad.dk) has exclusive rights for sales of this book.

Право на продажу этой книги за пределами России, кроме издательства «Языки славянской культуры», имеет только датская книготорговая фирма G•E•C GAD.

© Визгин В. П., 2003

Электронная версия данного издания является собственностью издательства, и ее распространение без согласия издательства запрещается.

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	9
<i>Глава I. Античные истоки</i>	11
Эпистрофический порыв	11
На перекрестке двух культур	31
<i>Глава II. От Возрождения к Новому времени</i>	44
Урок Леонардо	44
Герметическая традиция и генезис науки	51
Герметизм, эксперимент, чудо	62
«Двойная звезда» Джордано Бруно	111
«Эзотерика» и наука	134
<i>Глава III. Новое время и его проект</i>	149
Декарт и его учение	149
Декарт: ясен до безумия?	160
Сон в ноябрьскую ночь	178
Проект модерна: возникновение и кризис	190
<i>Глава IV. XIX столетие: философия жизни</i>	229
Эстетизм против историзма: случай Шопенгауэра	229
Конфликт эстетизма и историзма в философии Ницше	243
Нигилизм	280
Жизнь как ценность: опыт Ницше	283
Философия Ницше в сумерках нашего сегодня	307
<i>Глава V. Серебряный век русской философии</i>	342
Опыт в творчестве Павла Флоренского	342
Разум на весах откровения: Лев Шестов и современная мысль	359
Бердяев и Шестов: спор об экзистенциальной философии	375
Ищущие Града	397

<i>Глава VI. XX век: от экзистенциализма к постструктурализму</i>	407
Вернер Гейзенберг и Габриэль Марсель: резонанс творческой мысли	407
Метаморфозы абстрактной свободы	446
Идеологии уходят, любовь остается	452
В зеркале фаларийского быка	465
Держание: метафорика и смысл	470
Сериальность и уникальность бытия	494
Мишель Фуко — теоретик цивилизации знания	516
Жизнедискурс «в тени» Ницше	534
«Генеалогический» проект Мишеля Фуко: онтологические основания .	544
Постструктуралистская методология истории: достижения и пределы .	557
<i>Глава VII. Философия и культура</i>	576
Антропология орудийности и феномен искусства	576
Трансцендируя орудийность	588
Культура и опыт	592
Жизнь и культура	599
Генеалогия культуры	604
Подозрение под подозрением	634
Культура сегодня: ситуация распутия	642
Инварианты культуры	647
Двуединный образ философии	650
Проблема Другого и философия культуры	653
Другая интеграция	657
Культура как искусство целей	668
Поэзия — философия — повседневность	673
Из записей	694
На пути к Другому: размышление на заданную тему	748
Философия надежды (вместо заключения)	760
Первые публикации	781
Указатель имен	783

*Посвящаю
моим ушедшим родителям
· Павлу Александровичу Визгину
и Екатерине Михайловне Визгиной*

ПРЕДИСЛОВИЕ

На пути к Другому... Имеется в виду прежде всего тот смысл понятия «другой», который на философском языке обозначается как трансцендентное, т. е. недоступное для овладения с помощью наших разума и воли и тем самым в принципе не могущее войти в круг подконтрольного нам мира. При этом возможны различные интерпретации содержания трансцендентной реальности Другого, но существенно то, что полноты, целостности бытия без соотношения с Другим достичь невозможно, что горизонт полагания высших позитивных смыслов без него нельзя себе представить.

Исследование связей научной и философской мысли с экзистенциальным опытом человека, взятом в его конкретном историко-культурном контексте, скрепляет воедино работы, представленные в книге. Эти связи, по мысли автора, опосредуются различными культурными формообразованиями, которые во многом совпадают с тем, что называют духовными практиками или «духовными упражнениями» (термин Пьера Адо). Вошедшие в книгу статьи, эссе и выступления связаны друг с другом тематически, стилистически, исследуемыми в них персоналиями и т. д., что позволяет говорить не просто об авторском сборнике самодостаточных, между собой не связанных ничем, кроме единого авторства, работ, а о многоплановом, весьма свободном и разнообразном по манере исполнения, но все же целенаправленном исследовании единой и, как нам представляется, важной и актуальной темы, указанной в заглавии и подзаголовке книги.

Существенным концептуальным моментом книги является то, что в ней намечена попытка не противопоставлять как абсолютно несоизмеримые философское мышление, базирующееся на научном способе освоения мира, и философию, исходящую из осмысления духовного экзистенциального опыта и опирающуюся скорее на искусство и религиозно-этническое сознание, чем на науку. Автор считает, что между этими действительно далеко разошедшимися направлениями философии нужно искать единство, прослеживая его корни в глубинных пластах культуры. Поэтому, отдавая должное традиции ориентиро-

ванной на науку философии и, более того, признавая научные достижения, связанные с так называемыми философиями «школы подозрения» (термин П. Рикёра¹, куда он включал Маркса, Ницше, Фрейда), и одновременно разделяя некоторые установки экзистенциальной философии, автор не склонен акцентировать полную противоположность и взаимную несовместимость указанных направлений, понимая, однако, что такое противопоставление и даже взаимное отчуждение отнюдь не случайны и выражают напряженную духовную борьбу, скрывающуюся за поверхностью пестрого мирового театра современности. Главный же тезис автора состоит в том, что философии *подозрения* при всей их относительной научной продуктивности не могут показать, как возможна причастность человека к высшим позитивным смыслам и утвердить их нередуцируемость к низшим срезам реальности и что для этого требуется *другая* установка философского сознания, обозначенная нами как установка *доверия*².

Автор стремился к ясному и по возможности нескучному изложению нелегкой темы. В книгу вошли как неопубликованные, так и опубликованные, но дополненные и заново отредактированные работы.

Автор хотел бы выразить свою признательность и благодарность тем, с кем он многие годы плодотворно общался и кто так или иначе повлиял на его работы, вошедшие в данную книгу, а именно ныне покойным Б. С. Грязнову, Г. С. Батищеву, М. К. Мамардашвили, В. С. Библеру, Ал. В. Михайлову. Особенную признательность автор выражает заведующему Сектором философских проблем истории науки ИФРАН чл.-корр. РАН П. П. Гайденко. Хочу поблагодарить за поддержку и директора Института философии академика РАН В. С. Степина, а также Н. В. Мотрошилову, И. К. Лисеева, О. К. Румянцева.

¹ Рикёр П. Герменевтика и психоанализ. Религия и вера. М., 1996. С. 181.

² Доверие больше исследуется социологами, как, например, А. Селигменом, обнаружившим его кризис в современном западном обществе (см.: Селигмен А. Проблема доверия. М.: 2002), чем философами, что, на наш взгляд, не соответствует онтологическому «весу» этого феномена. Селигмен отвергает традицию Кьеркегора и Бубера, сближающую религиозную веру и доверие, и принимает позицию Юма, в соответствии с которой доверие рассматривается «просто как хитрое изобретение общества» (Указ. соч. С. 18). Нам же, напротив, традиция Кьеркегора, Бубера, Марселя представляется плодотворной для разработки философии доверия.

Глава I

АНТИЧНЫЕ ИСТОКИ

ЭПИСТРОФИЧЕСКИЙ ПОРЫВ

*Живи у истоков —
Жизнь слишком жестока*

Жизнь смертная только тогда обретает свою осмысленность и полноту, когда она осознает свою связь со Сверхжизнью. Возможности для этого можно представлять себе различным образом. Например, человек служит делу, «мера» которого не укладывается в возраст его земной жизни. Или пытается соотнести свою конечную жизнь с бесконечным Разумом, который правит во Вселенной, погружаясь для этого в философскую медитацию. Или пытается установить связь своей смертной жизни с Жизнью вечной (названной выше Сверхжизнью), исповедуя веру в Бога. Даже самая обычная забота о детях, не слишком задумывающаяся о религии или метафизике большого дела, служит тому, что больше ее земного носителя. Можно все такие и подобные им случаи представить картиной жизни людей как множества магнитных диполей, некогда побывавших в поле потенциалов вечности и оставшихся открытыми для его воздействия, но оказавшихся в «узком» для них пространстве здешней жизни. Люди-диполи чувствуют свою намагниченность этим полем, они с различной степенью ясности сознают, что проходящие сквозь них магнитные линии уходят за горизонт здешнего бытия, преодолевают его, однако эмпирически они «натываются» на явные пределы, налагаемые на такое конечное существо, каким является человек. И вот эта несоразмерность между намагниченностью объемлющим, пронизывающим все сущее бесконечным истоком и конечной размерностью земного существования и ощущается людьми как тяга к вечному, к смыслу... Возникающий в результате этого потенциал напряжения и есть в конечном счете «эпистрофический порыв»¹, отклик на зов к истокам. Души мо-

¹ «Эпикурец Лукреций описывает то время, когда боги непосредственно являлись людям. Платоники восстанавливают главную цель занятий философией — уподобление божеству. Гностики учат об отпадении душ от их духовного отечества и необходимости вернуться к изначальной полноте — “плероме”. Притча о блудном сыне становится символом

гут жить в подземелье или пещере без света, но это еще не значит, что для них отрезаны все пути повернуться к небу и солнцу, которое, как они чувствуют, сияет у них за спиной. Момент, когда у человека возникает потребность в таком повороте, и называют началом «обращения». В истории людей всех культур этот момент — самый серьезный и важный, и поэтому он с такой силой привлекает к себе исследовательскую мысль.

Книга «Возвращение, раскаяние и образование самости», выпущенная в свет издательством «Врен» (составитель и отв. редактор — Анник Шарль-Саже, проф. античной философии и руководитель Центра Фестюжера)², представляет собой сборник работ различных авторов, объединенных заявленной в названии тематикой. Филологи-гебраисты и антиковеды, а также историки религий и философии (сюда мы относим и философов) рассматривают проблему обретения человеком своей религиозно-духовной и культурной идентичности, анализируя такие «понятия», как «возвращение», «обращение», «раскаяние» и «покаяние». По сути дела речь идет о соотношении *духовных практик*, фиксируемых этими «понятиями» (кавычки здесь стоят для того, чтобы подчеркнуть, что строгими понятиями указанные выше «смыслы» назвать вряд ли можно хотя бы в силу отсутствия общепринятых теоретических систем, в которые они включались бы), и выражающего их дискурса. Кроме того, соотношение духовной практики и выражающего ее языка исследуется здесь в исторической динамике. Центром всего замысла книги является изучение формирования самости, или «Я», на базе определенным образом структурированных духовных практик. Понятно, что сюда же относится и вопрос об их «стыковке» и взаимодействии, об осмыслении их внутри (и вне) соответствующих традиций. Поликультурная тематика по предмету и междисциплинарный подход по методологии — таковы общие параметры этой коллективной монографии. Особо подчеркнем, что в замысел книги входит рассмотрение (конечно, очень выборочное) внутренней связи и взаимодействия различных духовно-интеллектуальных практик в переломные моменты европейской культурной истории. Такими моментами выступает прежде всего период раннего христианства, взаимодействующего с иудаистической, с одной стороны, и эллинистической традициями — с другой, равно как и встреча этих традиций. Наконец, другим временным «узлом» всей этой проблематики выступает современная эпоха,

практически всех духовных движений, но формы, в которых эта возвратная тенденция, этот *élan épistrophique* проявляется — всякий раз разная» (Шичалин Ю. 'Επιστροφή, или феномен возвращения в первой европейской культуре. М., 1994. С. 97).

² *Retour, repentir et constitution de soi / Sous la direction de Annick Charles-Saget. P., 1998.* (Ссылки на сборник даются после цитат в круглых скобках. Данное эссе было задумано как отклик на указанный сборник и поэтому содержит незначительный элемент рецензии.)

XX век. Имена Г. Когена и Ф. Розенцвейга в работах М. Делоне и Б. Дююм фиксируют его начало, а С. Хоружий, В. Библихин, Д. Бурель и Ш. Тригано показывают, как они видят продолжение базовых духовных традиций европейской культуры в наши дни или как они сами в своем собственном опыте философствования связывают их с некоторыми современными течениями в философии и культуре.

Подобного рода исследования можно рассматривать как разработку расширенной или интегральной философски ориентированной (мета)антропологии, способной внести свой вклад в создание интеллектуальной основы для современных интегративных процессов в планетарном масштабе. Выбор подобной антропологии как возможного основания для базового интеллектуального консенсуса разных культурных миров представляется нам вполне обоснованным. Как практически, так и теоретически ясно, что попытки найти основания для такого консенсуса, скажем, в рамках некоей общей гипотетической теологии более проблематичны. Антропологический общий знаменатель работ, составляющих данную книгу, вычитывается и в том, что ее завершает перевод первой главы трактата Немезия Эмесского «О природе человека»³.

Отметим только некоторые моменты, не ставя сознательно своей целью критический разбор всех вошедших в данное издание работ. Иногда философы, уже привыкшие к не только законной, но и необходимой оглядке на филологию и даже чрезмерно увлекающиеся этимологизированием, считают, что историю понятия можно вычитать из простого факта перевода, скажем, аристотелевской οὐσία как *essentia* (сущность). Но, по утверждению К. Асланова (Cyril Aslanoff), исследовавшего язык Септуагинты, «переход от одного языка к другому меньше влиял на эволюцию понятий возвращения к Богу и раскаяния, чем их внутренняя эволюция в лоне того же самого языка и традиции» (С. 63).

Блюменталь рассматривает судьбу индивидуальной души в философии Плотина. Как известно, проблема эта имеет два основных аспекта: во-первых, зависимость судьбы человеческой души от ее экзистенциальных и познавательных усилий, направленных на соединение с первоистокom жизни и своего бытия, и, во-вторых, существование души до и после ее земной жизни (предсуществование и реинкарнация). У Плотина второй аспект проблемы по степени разработанности явно уступает первому. Возвратное, или эпистрофическое, движение души к первоистoku, или Единому, относится к «вневременной» ее судьбе. Насколько глубоким может быть такой возврат? Доходит ли он только до уровня Души мировой или до уровня Ума (Νοῦς)? Или же эпистрофический порыв

³ Этот трактат вместе с посвященным ему исследованием был недавно переиздан у нас: *Немезий Эмесский. О природе человека*. М., 1998 (пер. Ф. С. Владимирского).

может вернуть душу прямо к Единому? Рассматривая эти возможности, Блюменталь подвергает сомнению тезис о том, что основной вклад в определение судьбы души вносится ее «мистическим союзом» с Первоначалом.

Дж. Диллон исследует трудности, содержащиеся в неоплатонической теории исхождения/возвращения, предназначенной связать различные онтологические уровни интеллигибельного мира. Основная трудность может быть сформулирована таким образом: поскольку исхождение есть вневременной процесс, предполагающий, что исходящее содержится в том, из чего оно исходит, постольку можно, видимо, считать, что при этом на самом деле ничего как бы и не происходит. Действительно, понятие происхождения требует допущения времени как пространства события, а раз речь идет о вневременном «процессе», то это условие как раз отсутствует. Для того чтобы прояснить ситуацию, автор предлагает использовать в качестве модели теорию эмерджентности, согласно которой такие явления, как «жизнь» или «сознание», возникают «залпом» на базе накопленной сложности в недрах уже существующей реальности.

Статья П. Обена посвящена анализу параллели между христианской Троицей и неоплатонической триадой. Ориген говорит о трех «ипостасях» христианской теологии, а у Плотина в «Эннеадах» (V, 1) говорится «о трех изначальных ипостасях». Нет ли тут какого-то влияния Оригена на Плотина? Анализируя этот сюжет, П. Обен приходит к следующим выводам. Во-первых, платиновская триада несимметрична по своей структуре, так как Единое иерархически отделено от ее остальных членов, что подтверждается и грамматическим анализом соответствующих слов и выражений. Во-вторых, основной схемой у Плотина выступает даже не триада сама по себе, а пара «исхождение — возвращение» (πρόδος — ἐπιστροφή, exitus — reditus). Его триада представляет собой иерархию все менее и менее совершенных исхождений, которые, однако, обращаются назад в созерцании своих истоков, так что порожденное, созерцающее порождающее его начало, возвращается к нему. Обен при этом считает, что этот возврат к истокам есть одновременно и возврат к себе самому. Действительно, обращение произведенного к производящему его началу есть его поворот к себе самому, потому что «продуцирующее начало выступает внутренним центром того, что оно производит, которое в свою очередь представляет собой его, центра, периферическое распространение» (С. 104). И Обен добавляет, что подобный ход мысли образует ту перспективу, «которая много позже будет столь близкой сердцу мистиков Рейнской области» (Там же). Очевидно, он имеет в виду Мейстера Экхарта, а также его учеников (И. Таулера и Г. Сузо), радикализировавших христианский неоплатонизм Псевдо-Дионисия Ареопагита.

Анализируя тринитарные споры и заключая, что христианская истина о Троице располагается между еретическими крайностями савеллианства и ари-

анства, Обен приходит к выводу, что «иерархия платиновского типа, которая могла бы подойти к арианству, совершенно исключается христианской теологией, несмотря на утверждение Бога-Отца как первоначала» (С. 106). И «поэтому и схема “исхождение — возвращение” не занимает какого-то места в христианской Троице» (С. 110). Ведь от Бога-Отца исходит и к нему возвращается единственно лишь сама божественная жизнь, но не ипостаси. Несмотря на это неоплатонические схемы через Псевдо-Дионисия, Августина, Эуригену и других глубоко вошли в христианскую традицию и стали характерной чертой теологических компендиумов. И вплоть до наших дней, продолжает рассуждать бывший профессор догматической теологии, обычная французская газета, оповещающая о чьей-либо кончине, употребляет такие выражения, как «возврат к Богу» (С. 111). Однако пласт современной жизни с подобными клише и формами кажется ученому теологу абсолютно «несерьезным». Видимо, «серьезность» он привык связывать лишь со словами Петра Ломбардского или Фомы Аквинского и других мэтров схоластики.

Данный эпизод, вроде бы совершенно мимоходного значения в научной работе теолога, заставляет подумать, на наш взгляд, о самых глубоких вещах во всем этом сюжете, провоцируя такой вопрос: а не представлен ли в современной западной цивилизации эпистрофический порыв лишь как предмет научного изучения, как тема теоретического дискурса, но не как характеристика образа или стиля жизни? Мы могли бы, казалось, дать положительный ответ на этот вопрос, если бы не творчество М. Фуко и П. Адо, позволяющее преодолеть односторонность сциентистско-филологического схоластического отношения к этому фундаментальному сюжету и тем самым дать более адекватное его понимание.

Движение Фуко к истокам европейской культурной традиции, локализовавшееся на изучении философских школ эллинизма, направлялось не отвлеченным теоретическим интересом, а потребностью обрести адекватные его собственному опыту «духовные практики» и «духовные упражнения» (термин Адо). Античная философия, а вместе с ней и философия как таковая была осознана Фуко как образ жизни или «искусство существования», как своеобразная терапия. Такой поворот его исследовательского интереса от «археологии знания» и «генеалогии власти-знания» к практикам «заботы о себе» был связан, на наш взгляд, с трагическим личным опытом мыслителя. Катастрофические разломы повседневности и вызывают захватывающий всего человека эпистрофический порыв, который, будучи устремлен к обретению философии как целительной системы духовных упражнений, вместе с тем способствует и развитию внутри нее теоретического дискурса. Напротив, исследование дискурса как знания с помощью, казалось бы, объективных научных критериев не приводит чело-

века к его эффективному самоизменению, отвечающему на вызов повседневности.

Понятие «заботы о себе» (*souci de soi*) было введено Фуко в результате анализа эллинистических школ — стоицизма и эпикуреизма прежде всего (см., например, Письмо к Менекею. Диоген Лаэрт. X, 122—123; Марк Аврелий, III, 14; и др.). «Античная философия и христианская аскеза, — говорит Фуко, — размещаются под одним и тем же знаком, а именно знаком заботы о себе»⁴. В указанном письме Эпикур говорит о философии, которой надо заниматься для «душевного здоровья» всегда — и в молодости, и в старые годы. Эпикуреизм и стоицизм хранят понимание философии как правильного образа жизни, которому учатся в кругу друзей и единомышленников под руководством опытного наставника. Фуко подчеркивает, что принцип заботы о себе является определяющим, что познавательный принцип, лаконично формулируемый девизом, начертанным на храме Аполлона в Дельфах, — «познай самого себя»⁵ — подчинен ему. «Между Сократом и Григорием Нисским забота о себе, — замечает Фуко, — конституирует не только принцип, но также и устойчивую практику»⁶. Христианская забота о себе, по Фуко, самопротиворечива, ибо это забота о самости в форме отказа от нее. И поэтому он говорит, что только с XVI в. возрождается настоящая забота о себе, когда начинается решительная критика христианского аскетизма.

Другой вывод, общий для Фуко и Адо, о чем мы еще скажем ниже, состоит в том, что приход христианства серьезно ослабил духовно-практическое измерение, типичное для традиции философских эллинистических школ, оставив философии лишь сферу теоретического дискурса. Рост значения теоретической познавательной установки в постэллинистической культуре Фуко связывает с отвержением самости в христианской аскетической морали. «В греко-римской античности, — говорит Фуко, — забота о себе конституирует познание себя, в современном же мире, напротив, познание себя образует фундаментальный принцип»⁷. Иными словами, при переходе от античного мира к христианству

⁴ *Foucault M. Dits et écrits. 1954—1988. Vol. 4. P., 1994. P. 787. См. также: Foucault M. Histoire de la sexualité. Vol. 3: Le souci de soi. P., 1984.* В этой работе Фуко описывает то, что он называет «практиками самости» (*pratiques de soi*), включающими заботу о себе, которая может осуществляться лишь под руководством наставника и в которую входят попечение о состоянии души и тела (тренировки в воздержанном образе жизни, самоотчет, отбор ментальных представлений с целью достижения устойчивого самообладания).

⁵ Герменевтику надписей на этом храме, включая загадочную букву Е, о которой писал Плутарх (Об «Е» в Дельфах // *Плутарх. Исида и Осирис. Киев, 1996. С. 71—96*), дает В. В. Библихин (*Библихин В. В. Узнай себя. СПб., 1998. С. 28—62*).

⁶ *Foucault M. Op. cit. P. 787.*

⁷ *Ibid. P. 789.*

субординация принципов «заботы о себе» и «познания себя» испытывает обращение. Поэтому и возникает потребность ее второй инверсии, состоящей в том, чтобы вернуть заботе о себе ее изначально фундаментальный смысл, вводящий познавательную установку как таковую в ее формообразующий контекст.

В чем мы видим заслугу Адо, работы которого с пользой для себя изучал Фуко? Адо (род. в 1922 г.) всю жизнь занимался исследованиями античной философии, в том числе и на «пересечении» ее с христианством (издания, переводы и исследования творчества Мариа Викторина, Плотина, Порфирия, Амброзия Медиоланского, стоиков и т. д.). «В ходе нашего исследования, — пишет он, — мы убедились, что существует, с одной стороны, некая философская жизнь, а точнее, некий образ жизни, характеризуемый как философский и противопоставляемый образу жизни нефилософов, и, с другой стороны, философский дискурс, который оправдывает, объясняет и обуславливает этот образ жизни»⁸. «Философом» в античности называли людей, ведущих особый образ жизни (признаваемый ими за наилучший и наидостойнейший), причем наличия при этом специального «философского дискурса» вовсе не предполагалось. Например, императора Марка Аврелия называли «философом» до того, как узнали, что он автор «Размышлений». *Образ жизни* давал право называть человека «философом» независимо от того, имеется у него особая «философская теория» или же нет. Кстати, такое понимание философии было в ходу уже в эпоху Сократа, если не раньше. По Диодору Сицилийскому, первым ввел в ход подобное словоупотребление Пифагор, определивший философа как человека, который «стремится к нраву и образу жизни мудрого существа» (Диодор Сиц. X, 10, 1)⁹.

Как считает Адо, философия есть конструкция, в основе которой лежит образ или стиль жизни, находящий свое оправдание, объяснение и завершение в философском дискурсе. До известной степени *философия как жизнь* и *философия как дискурс* несоизмеримы между собой, но в то же время и нераздельны. Их несоизмеримость обусловлена тем, что в основе философской жизни лежит духовный опыт, не доступный полному рациональному высвечиванию. Эту часть опыта можно назвать его мистическим ядром. «Мистический опыт, — говорит Адо, — показывает нам другой аспект философской жизни: не обдуманное решение, не предпочтение определенного образа жизни, а находящееся по ту сторону всякого дискурса невыразимое переживание, чувство неизъяснимого присутствия, которое преисполняет индивидуума и производит пере-

⁸ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999. С. 188. Первая работа Адо, переведенная на русский язык: Адо П. Плотин, или Простота взгляда. М., 1991.

⁹ Цит. по: Шичалин Ю. Указ. соч. С. 36—37.

ворот в его самосознании»¹⁰. Кстати, этот «переворот» и есть «философское обращение», о котором в рецензируемом сборнике говорит, например, С. Хоружий. Наличие подобного духовного опыта позволяет поставить в один исследовательский ряд философию и религию, что является центральной методологической презумпцией всего представленного в данной книге направления исследований.

Но между философской жизнью философа и его дискурсом не только зияют пропасти, но и наблюдается прямая и позитивная связь. Дискурс рационально оправдывает выбор образа жизни, представляя как бы интеллектуальную его часть. Но, с другой стороны, он сам этим выбором предопределяется. Дискурс служит, конечно, для убеждения или «обращения» других, но он играет роль и внутреннего духовного упражнения или медитации, обуславливающей настрой философствующего субъекта на нужный тон жизнечувствия и жизнемыслия. Дискурс помогает утверждению философа в избранном им образе жизни. Существенно здесь то, что дискурс нацелен на такую «настройку» индивида, которая позволяет ему добиться выполнения философией ее главных функций. Это — если кратко — состояние нерушимого светлого покоя души, бесстрашия, безмятежности, невозмутимости и счастья или блаженства. Как говорит Адо, философский дискурс «призван произвести некоторое действие, создать в душе некий *habitus*, повлечь за собой преобразование личности»¹¹.

Мы теперь можем сделать вывод, что философия вместе с присущим ей дискурсом есть *духовная практика самоизменения* человека (пусть ее целью и будет «внутренняя нерушимость», «крепость» или цитадель, как говорит Адо, характеризуя стоицизм Марка Аврелия)¹². Говоря словами Фуко, она есть вид «заботы о себе», одна из систем «техники самости».

«Философ, — говорит Дэвидсон, излагая позицию Адо, — испытывал нужду не только тренироваться в том, чтобы знать, как следует вести беседу и спор, но и в том, чтобы знать, как нужно жить»¹³. Эти тренировки, которые велись

¹⁰ Адо П. Что такое античная философия? С. 178.

¹¹ Там же. С. 192.

¹² «Записывая свои мысли, составившие его “Размышления”, Марк Аврелий практикует духовные упражнения, т. е. он использует особую технику, в том числе письмо, чтобы повлиять на себя самого, преобразовать свою внутреннюю речь (*discours*) посредством основоположений и правил жизни, присущих стоицизму» (*Hadot P. La citadelle intérieure. Introduction aux «Pensées» de Marc Aurèle. P., 1992. P. 67*).

¹³ *Davidson A. I. Introduction: Pierre Hadot and the Spiritual Phenomenon of Ancient Philosophy. P. 25 // Hadot P. Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault. Oxford and Cambridge (USA), 1995. P. 1—46.* Критика Фуко со стороны Адо рассмотрена в работе: *Davidson A. I. Ethics as ascetics: Foucault, the History of Ethics and Ancient Thought // Goldstein J. (ed.). Foucault and the Writing of History. Oxford, 1994.*

устно в философских школах, отложились в оставленных ими письменных текстах. Итак, цель античной философии — не тренаж отвлеченного интеллекта, не преподавание готовой доктрины, разработанной учителем, а преобразование всего человека в направлении к совершенству. Коротко говоря, главная цель философии — научить людей, желающих усовершенствовать душу и жизнь, жить философски, приближаясь к мудрости. И только в свете такого ее назначения оправдан и собственно философский дискурс.

«Обращение» (μετάνοια, *conversio*) на уровне философии — это метаморфоза человеческого существа, рвущего с нефилософским образом жизни и переходящего к философскому искусству жить. И все духовные упражнения, которыми занимаются в философских школах, нацелены на такое «обращение». В этом философия сходна с религией, причем слова, используемые для обозначения «обращения», там и тут одни и те же ¹⁴.

Как мы уже сказали, представление о философии как системе «духовных упражнений», выдвинутое и разработанное Адо, относится не только к этике как ее части (логика — физика — этика), но ко *всем* ее частям. И эта позиция представляется нам последовательной и продуктивной. Полнота искусства жить философски не вмещается одной лишь этикой, каждая часть философии имеет свое практическое и теоретическое измерение, причем второе подчинено первому. Поэтому и физика с космологией, и логика суть не столько отвлеченные теории, сколько духовные практики, вписанные в философию как целое. В эпикуреизме, например, созерцание картины вселенной, наполненной множеством возникающих и гибнущих миров, в пространствах между которыми пребывают не вмешивающиеся в них боги, позволяет настроить душу на богоподобную невозмутимость и обеспечить ее бесстрашие, освободив от страха перед богами. Подобное созерцание возвышает и врачует соответствующим образом настроенную душу, демонстрируя содержащийся в физике глубокий терапевтический урок.

¹⁴ «Согласно своему этимологически устанавливаемому значению слово “обращение” (от лат. *conversio*) означает поворот, изменение направления. Это слово, таким образом, служит для обозначения всякого рода перемены направления... Латинское *conversio* соответствует двум греческим словам с различными смыслами, во-первых, *épi-strophé*, обозначающего такое изменение направления, которое содержит в себе идею возвращения (к истокам, к себе самому), а во-вторых, *meta-noia*, обозначающего перемену мыслей... Явление обращения отражает неустранимую амбивалентность человеческой реальности. С одной стороны, обращение свидетельствует о свободе человеческого существа, способного к полному своему преобразению с перетолкованием своего прошлого и будущего, а с другой стороны, оно обнаруживает, что это преобразование человеческой реальности является результатом вмешательства внешних по отношению к самости человека сил, что речь идет в данном случае о божественной благодати или же психосоциальном принуждении. Можно сказать, что идея обращения представляет собой одно из конститутивных для западного сознания понятий» (*Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981. P. 175, 182.*)

Здесь уместно сказать об отличии концепции «духовных упражнений» Адо от концепции «заботы о себе» Фуко. Это тем более важно, что, говоря о «культуре самости», Фуко подчеркивает, что она как «искусство существования» определяется «принципом необходимости “заботиться о себе самом”»¹⁵. При этом он ссылается на книгу Адо «Духовные упражнения и античная философия», указывая, что в ней разбирается вся эта тема «заботы о себе»¹⁶. Поэтому, читая только Фуко, можно было бы подумать, что между ним и историком античной философии — полное согласие. Однако это не так.

Адо считает, что Фуко «чрезмерно фокусируется на “самости”». Возражая ему, он говорит, что, например, Сенека, к которому они оба многократно обращаются, «находит радость своей жизни не в “Сенеке”, а трансцендируя “Сенеку”»¹⁷. Не в своей недифференцированной самости, подчеркивает Адо, находит античный философ, практикующий философию как «искусство существования», свою цель и «радость», а в «лучшей части самого себя». Поэтому Фуко и не различает «радость» (*gaudium*) и «наслаждение» (*voluptas*), передавая и то и другое одним термином «удовольствие» (*plaisir*). Согласно стоикам, «лучшая часть» нас самих — та, которая влечет нас к «истинному благу», а не к внешним наслаждениям, порождая в нас радость, неотделимую от чистой совести, устремленного к добру сознания и правильных поступков и мыслей. Важно, что достигаемая на этом пути внутренняя устойчивость и невозмутимость духа обеспечиваются приобщением практикующего стоические «духовные упражнения» к Разуму и Природе. Иными словами, стоический философ тогда обретает самого себя, достигая тем самым радости существования, когда он, выходя в универсальное измерение бытия, преодолевает себя в качестве ограниченного эгоистического индивида. «Цель стоических упражнений, — говорит Адо, — преодолеть себя, мыслить и действовать в согласии с универсальным разумом»¹⁸.

Фуко, стремящийся не только к познанию «археологий» и «генеалогий» современного субъекта, но и к тому, чтобы использовать античные философские практики как возможность его самоизменения, видимо, считает, что сегодня понятия «универсальный разум», «природа как целое» мало что говорят человеку и поэтому при попытке реактуализации античной философии можно обойтись и без них, сосредоточившись исключительно на «заботе о себе». Действительно, современная философия сделала такие понятия в какой-то мере про-

¹⁵ Foucault M. Histoire de la sexualité. Vol. 3. Le souci de soi. P., 1984. P. 57—58.

¹⁶ Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. P., 1981. Последнее расширенное издание: P., 2002. Англ. перевод: Philosophy as a Way of Life. Oxford, Cambridge (USA), 1995.

¹⁷ Hadot P. Philosophy as a Way of Life. P. 207.

¹⁸ Ibid.

блематическими, во всяком случае, она постаралась подорвать к ним доверие в глазах человека наших дней. Но безотносительно к обоснованности или необоснованности подобных понятий абсолютно ценным моментом, с ними связанным, все равно остается тенденция к преодолению ограниченной и эгоистической самости индивида. Может показаться, что и Фуко, подобно Адо, говоря о самоизменении человека как цели практик самости, имеет в виду подобное трансцендирование. Однако горизонт стратегий самоизменения, по Фуко, существенным образом предопределен отсутствием в его концепции «заботы о себе» *ценностно разновысоких* уровней в структуре самости.

В противовес Фуко Адо подчеркивает, что самотрансцендирование самости происходит в *ценностно иерархизированной* ее структуре. В частности, он говорит об этом, анализируя в качестве духовного упражнения записи, которые ведутся ради самоконтроля. Фуко также анализировал это явление позднеантичной духовности. И в данном случае расхождение между ним и Адо происходит по тому же самому, выше нами уже обозначенному рубежу: практика подобного «духовного блокнота» (*l'écriture de soi* у Фуко) нацелена, считает Адо, не на самоизменение вообще, а на универсализацию сознания и образа жизни практикующего такой прием. Говоря гегелевским языком, благодаря такой практике субъективность духа с ее смутностью и шаткостью должна дорасти до его объективности с ее ясностью и уверенностью. При этом должно иметь место *духовное возращание личности*, ценностно значимый подъем уровня ее возможностей. Но именно на этом универсализирующем и космоизирующем личностном измерении духовных практик Фуко, как деликатно выражается Адо, «недостаточно настаивает». Подобная, в целом справедливая, оценка смягчает позицию Фуко. На самом деле он фактически сводит античную философию к практикам самости как выражениям «заботы о себе», вследствие чего ее физико-космическая составляющая, понимаемая самими античными философами как важная часть искомого *образа жизни*, выносятся им за скобки его размышлений. Его близкий друг в его последние годы, историк античности Поль Вейн рассказывает, что когда он спросил его о том, как же проявляется «забота о себе» в логике и физике (составные части философии наряду с этикой), то Фуко назвал их «чудовищными наростами» на теле философии как «заботы о себе» и тем самым вывел их из поля своего внимания (и заботы). Американский исследователь справедливо замечает, комментируя это высказывание Фуко: «Ничего не может быть более далеким от установки самого Адо (чем подобное отношение к физике и логике. — В. В.), так как для него физика и логика как жизненно испытываемые упражнения столь же находятся в центре оснований философии, сколь и этика»¹⁹.

¹⁹ Davidson A. I. Op. cit. P. 21.

Если теперь попытаться подобрать ключевое слово, аккумулирующее основные возражения Адо в адрес Фуко в связи с его трактовкой «духовных упражнений», то таким словом будет *чрезмерность их эстетизации*. «Я опасаюсь, — пишет Адо, — что сосредоточивая свою интерпретацию (античной философии. — В. В.) исключительно на культуре самости, на заботе о себе самом, на обращении к себе или, более общим образом, определяя этику как эстетику существования, М. Фуко предлагает чрезмерно эстетизированную версию культуры самости»²⁰. Поэтому, опасается Адо, подход Фуко может стать новой формой дендизма. На наш взгляд, непреодоленное влияние Ницше, «в тени» которого мыслит Фуко, по-видимому, сказывается и в этом случае²¹.

Но достаточно ли защищена собственная позиция Адо от того же самого влияния и, следовательно, от аналогичного упрека в эстетизме? Не ведет ли стоически-ницшеанская форма натуралистического мировоззрения, которую выбирает Адо, неминуемо к эстетизму, пусть это будет и иной по типу эстетизм, чем у Фуко? На наш взгляд, изучение работ Адо, особенно последних, показывает, что признание духовно-практической значимости приобщения философа к универсальной Природе не может защитить его позицию от эстетизма. Конечно, эстетизации философии как духовных упражнений у Фуко и у Адо существенно различаются. В первом приближении, отдавая отчет в условности этого сравнения, можно сказать, что если позиция Фуко сопоставима с субъективной эстетикой романтиков, то позиция Адо ближе к объективной эстетике в духе Гёте, к которому он неслучайно обращается как к образцу для выражения собственной точки зрения.

Специфический эстетизм, присущий позиции Адо, трудно распознать, если ограничиться изучением только его исторических и экзегетических исследований античной философии и не ознакомиться с его последней книгой, представляющей собой его итоговую духовно-интеллектуальную автобиографию. Подобно текстам многих античных философов она представляет собой запись устных бесед историка. Это сходство усугубляется еще и тем, что по примеру Арриана, автора «Руководства» по философии Эпиктета, заключившего его кратким набором ярких цитат из различных авторов, Адо завершает свои беседы также цитатами из разных близких ему писателей, передавая их словами суть своего «послания» человеку нашего и будущего веков²². Читатель, может быть, удивится, найдя в этом списке самых значимых для Адо авторов из стоиков

²⁰ Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*. P. 211.

²¹ См. ниже: «Жизнедискурс “в тени” Ницше» (гл. VI). С. 534—544.

²² *Arrien. Manuel d'Épictète / Introduction, traduction et notes par P. Hadot. P., 2000. P. 201; Hadot P. La philosophie comme manière de vivre / Entretiens avec Jeannie Carlier et Arnold I. Davidson. P., 2001. P. 273—279.*

одного только Сенеку и с единственным высказыванием: «У меня, — пишет Сенека, цитируемый Адо, — всегда много времени отнимает само созерцание мудрости: я гляжу на нее с изумлением, словно на вселенную, которую подчас вижу как будто впервые»²³. Для Адо здесь не столь важна упоминаемая «мудрость», сколько свежесть («как будто впервые») восприятия мира, неотделимая от изумления. Обратим внимание, что подобный эстетический мотив лежит скорее на периферии стоицизма, чем составляет его фокус. Еще ярче выражают его другие цитаты, прежде всего из Руссо, говорящего о переживании существования как такового и о «сладостном опьянении», исходящем от чувства погруженности «одинокого мечтателя» в универсум²⁴.

Уже простое перечисление цитируемых в финале книги авторов дает читателю возможность понять основную тональность его «послания»: Гёте, Рильке, Блейк, Ф. Томпсон, Гофмансталь, Руссо, Ницше, Торо, Сезанн... Не пребывание в мире морали, не переход от одного выполненного долга к другому как образ правильной жизни (Марк Аврелий) предстает перед нами, медитирующими над этими текстами, а настоящий прорыв в прекрасное. Причем, по Адо, это не столько встреча с искусством, сколько внезапное переживание вдруг открывшейся красоты бесконечного космоса, повергающее человека в восторг или изумление, преображающее его при этом. В цитируемом им отрывке из прозы Гуго фон Гофмансталя юноша, увидевший в беспредельной голубизне неба клин летящих белых цапель, явившийся ему откровением вечности, недоступной выражению, переживает потрясение всего своего существа и падает наземь как мертвый... Если в подобных цитатах и присутствует стоическое приобщение к универсальному, то момент рациональности в нем практически стерт и замещен *эстетически* насыщенным мотивом ликования, восторга, внезапного преображения благодаря прорыву в открывшуюся красоту мироздания. В противовес типично стоической разумности здесь подчеркнута загадочность и, значит, трансрациональность, мистическая невыразимость телесного космического целого во всех его проявлениях. Если эти экстагические мгновения чувства приобщения к красоте и беспредельности вселенной и доступны

²³ Hadot P. La philosophie comme manière de vivre. P. 274. Цит. по: *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию* / Изд. подг. С. А. Ошеров. М., 2000. С. 188 (Письмо LXIV, 6).

²⁴ Одно цитируемое Адо место: «Ощущение существования, освобожденное от всех других впечатлений, представляет само по себе драгоценное чувство удовлетворенности и покоя, которого одного было бы достаточно, чтобы сделать это существование милым и радостным всякому, кто умеет отстранять от себя все чувственные, земные впечатления, беспрестанно появляющиеся, чтобы отвлечь нас от него и нарушить в этом мире его сладость» (Руссо Ж.-Ж. Избр. сочинения. Т. 3. М., 1961. С. 617). Другое — на с. 631 указ. издания.

какому-то выражению и оформлению, то уж скорее не средствами рационального дискурса, а художественными приемами. Связанная с подобной космической эстетикой мистика является всецело имманентной, не отсылающей ни к какой трансценденции.

Если теперь попытаться подвести итог нашему анализу философской позиции Адо, то прежде всего вспоминается Ницше с его формулой («мир оправдан как *эстетический* феномен»). Знаком принятия и оправдания мира в этом его качестве выступает у Ницше и у Адо мироутвердительное «Да!» существованию в данный его момент и тем самым во всей совокупности моментов, с ним связанных. Однако, в отличие от стоиков и Ницше, прокламируемое Адо духовное сосредоточение на настоящем моменте времени, без которого немислима подобная эстетика существования, не требует обязательного принятия идеи «вечного возвращения того же самого». Несмотря на его возвращение к дохристианским эллинским истокам, Адо близка идея *прогресса*. Влияние не только эволюционизма Бергсона и Тейяра де Шардена, но и новоевропейского просветительского менталитета, неотделимого от идеи прогресса, здесь несомненно.

Человек не может уйти от своего собственного духовного опыта, подменить его опытом других людей, «придумать» себе такой опыт, который ему хотелось бы считать своим. Все долгие годы учения Адо, его юность и молодость, прошли в системе католического духовного образования. Обучаясь в семинариях Реймса, он интересовался и мистикой, в том числе св. Терезой Авильской и св. Хуаном де ля Крус. Но его духовные наставники его разочаровывали своим отталкиванием даже от католического мистицизма. В семинарские годы Адо по-юношески ярко и глубоко, на всю жизнь, пережил опыт космического откровения или, как он его называл потом, «океанического чувства» (Р. Роллан): «Я пережил, — рассказывает он, — чувство странности, изумления и восторга перед здесь-бытием. В то же время я испытал и чувство своей погруженности в мир, почувствовал себя его частью, частью мира, простирающегося от малой былинки до самых звезд... Этот опыт был для меня открытием чего-то волнующего, какого-то очарования, совершенно не связанного с христианской верой... и он казался мне гораздо более существенным и более глубоким, чем тот, который я мог испытывать в христианстве, на литургии и религиозных службах»²⁵. Этот опыт во многом предопределил мировоззрение, к которому пришел Адо, и характерные для такого мировоззрения духовные упражнения. Это, во-первых, духовное упражнение, состоящее в практиковании *взгляда сверху*, когда человек осознает грандиозность мира, а себя — лишь малой, но неотъемлемой его частью. Во-вторых, это — практика интенсифика-

²⁵ Hadot P. La philosophie comme manière de vivre. P. 24, 25.

ции переживания *настоящего момента*, опыт такой жизни, «как если бы мы видели сейчас мир в последний, но также и в первый раз»²⁶. Причем максимум его интенсивности обнаруживается в восторге, изумлении, чувстве красоты и великолепия беспредельного мира. Подобное духовное упражнение по обновлению чувства присутствия в мире хорошо знакомо прежде всего поэтам, поэтам в широком смысле слова, первооткрывателям неизведанного. Вспоминаются стихи А. Блока:

Случайно на ноже карманном
Найди пылинку дальних стран —
И мир опять предстанет странным,
Закутанным в цветной туман!

Если не касаться практически весомых, описанных самим Адо поводов, возникших в начале 50-х годов, для его разрыва с католичеством (он был рукоположен в священники в 1944 г.), а попытаться указать только его главные причины, то, на наш взгляд, надо прежде всего принять во внимание следующее. Католицизм, в форме которого Адо по преимуществу мог воспринимать христианство, был для него не собственным выбором, а решением его властной, не терпящей возражений матери, страстно верующей католички. Безусловно, семинарские годы много дали ему для его гуманистической образованности, но ни в эти годы, ни после разрыва с церковью (1952) он «никогда не переживал мистического опыта в христианском смысле слова»²⁷. Церковная жизнь и католическая среда в целом казались ему чем-то «искусственным», ненатуральным, миром сомнительных социальных условностей и банальной повседневности. Напротив, «эстетика существования» в духе романтических поэтов и восточных мистиков была ему, как мы уже сказали, внутренне близка и именно в ней он находил себе духовную опору. История в общем-то банальная: ничто, кажется, не ведет человека с такой силой к атеистическому «миробожью» и «природоверию», как обучение в духовной семинарии, особенно вынужденное. Поэтому неудивительно, что духовно значимым для него открытием стали не христианские мыслители, а, напротив, языческие, в конце концов, стоики и эпикурейцы, а ранее — неоплатоники, особенно Плотин, самый мистически одаренный из них. Читая Адо, мы поэтому не удивляемся, что интерес к мистическому вмиг его покидает, как только он от созерцания Природы и Космоса переходит к разговору о церкви (осуждение случаев педофилии у кюре, протест против папского отвержения эволюционизма Тейяра и т. п.). Реальность христианства выступает для него прежде всего в инквизиторски-диктаторских

²⁶ Ibid. P. 268.

²⁷ Ibid. P. 32.