



**Александра АЛЕКСАНДРОВА**

## **ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ КАК ДЕЛО МЫСЛИ**

*Философия призвана преодолевать «жестокое-вильное господство» «толпы» (Хайдеггер), препятствующее выполнению человеком своего подлинного предназначения. В конце концов, только философия среди форм духовного опыта учит «состоянию мысли», умению извлекать смысл, способности выводить бытие в посюсторонность. Развитию этих способностей должно отвечать философское образование, структуру которого составят не только собственно философские предметы, но и дисциплины, обеспечивающие навыки пребывания в «куль-*

*турном котле» той или иной эпохи с целью эффективности историко-философских изысканий. Поскольку философия — это «дело мысли», постольку полем для ее деятельности становится история философии. Задачу последней составит практика текста с навыком подключения к мысли определенного философа, с возможностью герменевтики и обретением свободы интерпретации, с умением реконструировать понятия в процессе продумывания их внутренних энергий, с опытом превращения «хаоса» закрытого текста в «космос» понимаемого.*

*Когда философия воспринимается и воплощается как дело мысли, тогда она может стать полем личностного становления, обретя статус пайдейи.*

Формы духовного опыта, среди которых философия занимает особое место, должны возвращать человеческое в человеческом индивиде, позволяя последнему не только вписаться в социально-исторический контекст, но и осознав свое предназначение, сознательно разрешать противоречие природы человека как духовного существа, устремленного в бесконечность, и вместе с тем ограниченного существованием в посюсторонности. Речь идет о двойственности социализации, когда, с одной стороны, она человеческое единичное превращает в «определенное всеобщее», а с другой — социальные институты, оберегая свой статус, внимательно отслеживают, чтобы субъектность человека не превратилась в самостоятельность личности, сознательно относящейся к условиям своего существования и развития, внося изменения в собственное бытие. В такой ситуации охранительная

функция, которую призваны выполнять эти институты, направляется не на поддержание непрерывности и устойчивости жизненной активности индивида, а на воспроизводство последним уже воплощенных форм и отношений. Для такой превращенной задачи и становятся востребованными «люди-толпа» в качестве «кто» неизвестного рода» (Хайдеггер). В людях-толпе («das man») приветствуется «срединность», которой назидают, что можно и что должно смочь. Социальные институты следят за всяким исключением, всякое превосходство без шума подавляется, все оригинальное тут же сглаживается как давно известное. «Все отвоеванное становится ручным. Всякая тайна теряет свою силу. Забота о срединности обнажает опять же сущностную тенденцию присутствия, которую мы именуем уравниванием всех бытийных возможностей» [1, 127]. Таким образом, в человеке как единичном теряется (или не вырабатывается), по выражению Гегеля, определенное всеобщее, ибо каждый оказывается другой, и никто — не он сам.

В работе «Идеи и верования» Хосе Ортега-и-Гассет, разбирая трактат XVII в. «Обходительный» Гарсиа-и-Моралес Бальтасара, замечает, что в заглавном слове сливаются осмотрительность, благоразумие, обходительность, нужные человеку для того, чтобы приспособиться к реальным условиям существования, защититься от враждебного человеку общества или других столь же враждебных человеку индивидов. Но вместе с тем неявно формулируется отказ от права самостоятельно быть, мыслить, оценивать, хотеть, мочь, действовать, в связи с чем образуется тип людей облегченного бытия, которым удобство «уюта» заменяет возможность самобытия и самодеятельности, а своим неотношением они лишь «упрочивают свое жестоковыйное господство» (Хайдеггер).

Люди «уюта», «das man», воспроизводя облегченное бытие во всех сферах человеческой жизни, провоцируют аберрацию, редуцирующую культуру к музейным экспонатам, мир — к посюсторонности, целостность индивидуального духа — лишь к сознанию посюсторонности, свободу — к осознанной необходимости, личность — к психически здоровому индивиду, творчество — к фабрикации нового. В этой ситуации философия оказывается полезной (все тем же институтам) лишь в качестве идеологии, а потому для самосохранения и компенсации отсутствующего действительного дела она либо вынужденно превращается в «игру в бисер», либо, извлекая на свет, эксплуатирует банальные идеи о вечных ценностях и истинах. Хотя именно философский дух способен расшатать «жестоковыйное господство» и вернуть человека в состояние самобытия как самодеятельности. В самом деле, философия открывает (тому, кто этого хочет) подлинность мысли и жизни, осуществляющуюся вопреки правилам и очевидности. Но для этого человек, во-первых, должен учиться вводить себя в состояние сознательной оппозиции к культуре, понимаемой в качестве объективированного духа, зафиксированного в сложившемся бытии, принявшей форму принципов, воззрений, отношений. А во-вторых, попытаться сформировать новый

взгляд, свободный от стереотипов. Взгляд, способный пробудить творческую устремленность к будущему, заложенную, как считал С. Франк, в глубине индивидуального духа, таинственном и глубочайшем центре свободной личности, которая определяет собой общественную изменчивость, временное развитие общества. Думается, это следует учитывать, определяя стратегию и разрабатывая тактику преподавания и изучения философии как университетской дисциплины.

В свое время Николай Кузанский интерпретировал идею Творения как развертывание Бога в мир с помощью универсума. Последний предстает двояко: во-первых, как совокупность первопринципов (в которых абсолютность божественного бытия обретает форму бытия конкретного), во-вторых, — как их вещная воплощенность. Можно предположить, что и философия (в качестве формы духовного опыта) в вузе существует двойственным образом: и как «усилие мысли» (Мамардашвили М.), и как «дисциплинарная матрица» (Лой А.). Дисциплинарная матрица, по-видимому, закладывает определенную структуру учебных предметов практической и теоретической философии, которая, системно приобщая студентов к мировым достижениям в этой области, должна выполнять главную задачу — актуализировать усилие мысли, которое призывает нас в нашу сущность, «вызывает нас в нашу сущность и таким образом держит нас в ней» [2, 134]. В этой связи специфика истории философии состоит не только в том, что она затрагивает более глубинные исторические пласты человеческой мысли, но в том, что она непосредственно развивает способность чтения и понимания философских текстов. Последние, перефразируя Хайдеггера, — «это собрание мыслей. Мыслей о чем? О том, что держит нас в нашей сущности постольку, поскольку мы его мыслим» [2, 135]. Поэтому грустно, когда история философии как учебный предмет рассматривается коллегами из родственных кафедр в качестве такого «груза», который и нести тяжело (уж лучше бы за счет ее часов студентам дать что-то «актуальное»), и бросить жалко (не столько жалко, сколько неловко перед «сокровищницей мысли»). Именно в связи с этим хотелось бы высказать некоторые соображения.

Что же может студентам дать изучение истории философии, если ее не сводить к сумме примеров и поучительным историям из жизни великих? Может быть, постараться, как стремился М. Мамардашвили, читать «курс по истории философии так, чтобы это было одновременно и какой-то философией» [3, 37], чтобы, используя теоретическое наследие, не только предложить его в контексте собственных размышлений, но и, как надеялся М. Хайдеггер, разбудить у слушателей «свежий взгляд на дело мысли» [4, 381]? Поскольку «требующее осмысления — это то, что дает мыслить. Оно зовет нас, чтобы мы к нему повернулись, а именно — мысль» [2, 136]. Для этого, по-видимому, необходимо обретение опыта погружения в исторический «культурный котел», поскольку для философствования различные эпохи изобретали свои «котлы», настраивающие думальщика на вышелушивание сущности. Искомое состояние в античности создавали мифология,

обычаи, театр, поэзия, произведения искусства. Так, Страбон утверждал, что древняя поэзия есть ни что иное, как аллегорический язык, а Дионисий Галикарнасский подтверждает это и признает, что тайны природы и наиболее возвышенные нравственные идеи скрывались под ее (поэзии) покровом; Фабр Д'Оливе, анализируя этимологию слова «поэзия» в древних языках (этрусский, финикийский, галльский, коптский и др.), приходит к выводу, что оно означает «уста бога». Поэтому изучению, к примеру, пифагорейских «золотых стихов», гераклитовых афоризмов, платоновских текстов должно предшествовать и сопутствовать определенное состояние духа, обусловленное пребыванием в соответствующем культурном котле. (Тогда не перепутаешь значения «эйдоса» Платона и Гуссерля, антропологические прозрения Протагора с философским кредо Декарта, феноменологию Гегеля с одним из основных направлений философии XX века и пр., и пр.). Показательным есть в этой связи замечание Лосева, обнаружившего, что три основных метода философии — феноменологический, трансцендентальный и диалектический — целиком использованы Платоном и применены к открытой ему опытной действительности. «Конечно, Гуссерль, Кант и Коген, Гегель и Шеллинг оперировали над своим опытом и осознавали при помощи философской методик свою действительность, что и наложило существенный отпечаток на самую их методику. ...И вся новизна западной философии заключалась в том, что <она> применяла те же самые философские схемы к своему, новому, совершенно неантичному опыту. От этого и самые схемы часто получали новую видимость, иной раз совершенно не соизмеримую с античными прототипами» [5, 475].

Но для этого у студента должны быть надежные проводники. Одним из таких проводников является язык, в данном случае классические языки. И конечно, в университете их изучение должно не начинаться, а продолжаться, причем в специфическом философско-культурологическом ключе. Однако и в таком случае не следует обольщаться, ибо, как правило, лингвистические навыки останутся лишь вспомогательным источником овладения культурной традицией философского текста. Поэтому изучение языков должно сопровождаться изучением культурного наследия соответствующих эпох. И одновременно следует обращаться к тем редким и исключительным мыслителям, которые воплотили в себе универсальную всесторонность философского профессионализма. Так, предпринимая новые попытки переводов и толкований текстов, не нужно пренебрегать опытом, который уже стал классикой. Подобно тому, как А.Ф. Лосев — философ, историк философии, филолог, математик, музыковед, культуролог и т.д., а также совершенный знаток классических и многих современных языков, постоянно сверяет собственные переводы с греческого и латыни с вариантами Дильса, Йегера и других, соглашаясь и дискутируя с ними, выстраивает свое видение античного и средневекового наследия. (Подобной добросовестности, кстати, А.Ф. Лосев требовал от своих учеников — впоследствии признанных философов-переводчиков. Примером тому — В.В. Бибихин.)

В силу этого лосевские комментарии, разборы произведений, их взвешенная оценка и глубокая интерпретация — незаменимый проводник в мир культуры философской мысли.

Таким проводником в мысль средневековой философии признан Э. Жильсон. Показательной есть тонкость ощущения им интонации авторского текста. Говоря о сходстве и несходстве позиции неоплатонизма и патристики в вопросе троичности, Жильсон передает факт восторженного открытия Августином для себя — тогда еще молодого неоплота — в «Эннеадах» Плотина изложения христианского учения о Троице. В самом деле, что такое Единое, как не Бог-Отец, первое Лицо христианской Троицы? И что такое Нус, или Ум, как не второе Ее Лицо, т.е. Слово, как раз такое, каким появляется оно в начале Евангелия от Иоанна? «Я прочитал там не в тех же, правда, словах, но то же самое со множеством разнообразных доказательств, убеждающих в том же самом, а именно: «В начале было Слово, и Слово было у Бога, и Слово было Бог... Все через Него начало быть...» [6, 177]. «Одним словом, — констатирует Жильсон, — как только Августин прочитал «Эннеады», он нашел там три принципиальных понятия Бога-Отца, Бога-Слова и творения». Однако, далее следует неожиданный вывод французского исследователя: «То, что Августин нашел их там, — факт бесспорный, но едва ли менее бесспорно и то, что их там не было» [7, 608]. Замечателен этот вывод тем, что, в отличие от историков философии, для которых встреча античной методологии и христианской веры в деле истолкования божественной триади — действительно теоретическая проблема, решаемая в течение многих столетий, но не подлежащая, по мысли Жильсона, удовлетворительному решению, для Августина факт триединства Бога не стоял в качестве проблемы вообще. Он просто знал ее решение и верил в правоту последнего. Он знал не только единосущность Троицы, но Троицу как Абсолютную Личность, где абсолютность распространялась на каждое из трех Лиц, безусловно, исключая их субординацию и эманацию, присущую платонизму. Но Августину хотелось находить и было отраднo обнаруживать мысли хотя бы отчасти созвучные своим идейным убеждениям даже в стане «противников», диалектическое мастерство которых он никогда не отрицал.

Навык пребывания в «культурном котле» обеспечивает понимающее чтение, скажем, Платона, пробуждая собственное «усилие мысли», точнее опыт совместного продумывания с Платоном того или иного положения. Потому что «философию нельзя читать — нужно проделать нечто противоположное чтению, т.е. продумывать каждую фразу, а это значит дробить ее на отдельные слова, брать каждое из них, не довольствуясь созерцанием его привлекательной наружности, проникать в него умом, погружаясь в него, спускаясь в глубины его значения, исследуя его анатомию и его границы, чтобы затем вновь выйти на поверхность, владея его сокровенной тайной. Если проделать это со всеми словами фразы, то они уже не будут просто стоять друг за другом, а сплетутся в глубине самыми корнями идей,

и только тогда действительно составят философскую фразу. От скользящего, горизонтального чтения, от умственного катания на коньках нужно перейти к чтению вертикальному, к погружению в крохотную бездну каждого слова, к нырянию без скафандра в поисках сокровищ» [8, 86]. Вслед за этим возникает радостное чувство от умения мыслить в определенном понятийном поле Платона или Гегеля, понимание и умение воспроизводить стиль философствования Хайдеггера и св. Августина, а также самостоятельно поддерживать его. Только тогда напряжение мысли гения того или иного философа, кристаллизованное в его тексте, из музейной реликвии и мертвой буквы, в форме которой оно сохраняется «до востребования», получает свою новую философскую жизнь. С другой стороны, опыт совместного продумывания, дающий организацию определенного состояния мысли, формирует у «друзей мудрости» (Пифагор) не просто стиль, вкус, но и способность самостоятельного философствования, в результате которого пробуждается свежий взгляд на «дело мысли». Кажется, здесь применимо выражение, известное в современной драматургии как «плавающий текст», который может (должен?) не только прочитываться, но и меняться, однако не в смысле внешнего осовременивания и эстрадного дурновкусия, а в соответствии с глубинными законами текста, требующими всякий раз нового осмысления, и его имманентными тенденциями (например, стиль авторских моноспектаклей Е. Гришковца). Думается, возможно еще более усилить эту идею, отметив, что постоянно возобновляемое продумывание философских текстов есть тот дополнительный живой акт, возрождающий собственно философствование, благодаря которому история философии предстает как специально сконструированный аппарат для поддержания мысли и подключения к ней. Уже в силу этого философия не может быть завершена в своем развитии. Она существует способом истории философии, тогда как сама история философии многозначна как текст, в котором «разыгрывается дело мысли» (Хайдеггер). ...Один из героев М. Павича, монах и живописец Никон заметил, что картину создает не художник, а тот, кто смотрит ее: «Краски смешиваю не я, а твое зрение, я их только наношу на стену одну рядом с другой, в природном виде, тот же, кто смотрит, перемешивает их своими глазами, как кашу. В этом вся тайна. Кто лучше сварит кашу, получит хорошую картину, но хорошую кашу не сделаешь из плохой гречки» [9, 96].

Однако, в связи с многозначностью философских текстов и возможностью их интерпретаций всегда возникали сложности со стороны ревнителей общепринятых ценностей и канонов. В начале прошлого века В.Ф. Эрн с возмущением писал: «Подумать страшно, до какого духовного рабства мы можем прийти из самых возвышенных и мнимо либеральных побуждений, если отвергнем право исследователя вынимать музейные ценности даже самой высокой духовной культуры из-под стеклянных колпаков и рассматривать их по существу, как живые силы. ...Волнующиеся от такого испытательского отношения к великим именам пусть успокоятся от следу-

ющего простого различия. «Безумно» и «дику» войти в музей и изрезать, например, «Весну» Боттичелли; и в то же время в высокой степени разумно и совсем не дико подвергать дело Боттичелли теоретическому анализу и утверждать, например, что искренен и пленительно задушевен он в картинах на темы античные и манерен и религиозно бессилен в картинах на темы христианские. Критика есть критика, и ставить пределы свободному исследованию — это значит решительно отказаться от настоящего испытывания вещей, которое особенно опасно оставлять в такие ответственные и такие подъемные эпохи, как наша» [10, 320]. Вместе с тем, даже в отношении текстов Писания средневековые мыслители находили аргументы, допускающие интерпретацию истины. Человеческое слово и Слово объемно и содержательно не совпадают. Значит Слово до конца не выразимо в словах, «ибо пронизательность человеческого ума недостаточна; он не возносится к превосходному свету, если только не очищен благочестием веры». Да и в этом случае «к высшей и превосходнейшей вещи (истине — А.А.) надлежит подступать со сдержанностью и благоговением, вслушиваясь [в те сочинения], где исследуется единство Троицы...» [11, 481]. Во времена патристики Ориген, говоря о трех возможных способах чтения Библии — буквальном, моральном и духовном, — настаивает только на двух последних, считая, что буквальное ее прочтение бывает, порой, аморальным.

В отношении философского произведения также лучше следовать идее, духу (а не букве) мыслителя, рассматривая текст как единое целое. М. Бахтин акцентировал, что любой текст не существует независимо от его интерпретаций. Если «текст есть прежде всего диалог, или молчаливое овнутрение последнего, что мы и называем мышлением, то есть философией как бесконечным усилием понятия» [12, 118], то начинается философия свое дело с формирования способности самостоятельно «додумать до конца энергии понятий» [13, 11], осуществляя их деструкцию и реконструкцию усилием мысли. Подобная мысль близка П. Флоренскому, который свидетельствует: «При полной внутренней определенности своей это искомое нами слово дает простор нашему духу еще и еще возвращаться к слову, не наскучивая им, не исчерпав его, не ощущая направляющего его воздействия как чего-то насильственно-принудительного, стесняющего духовное творчество. Возвращаясь к этому слову, мы каждый раз находим в нем новое себе питание, источник новых сил и новых обогащений» [14, 203]. И еще одно наблюдение: «... наслаждение изящными произведениями художества длится бесконечно; мы думаем все глубже в них проникнуть, — они же все вновь возбуждают наши чувства, и нет такого дна, где душа их совершенно бы исчерпала. В них горит как будто неугасимый елей жизни» [15, 75-76].

Понятие, вовлеченное в процесс продумывания и являющееся сгустком мыслительного напряжения, предполагает адекватное (если не большее), но противостоящее ему живое усилие и силовое напряжение (мысли). Вернемся опять к Флоренскому, который, готовя спецкурс для студентов III курса Московской духовной семинарии, предлагает задуматься над при-

родой «термина». Terminus — граница, межа. В давние времена неподвижный Терм олицетворял нерушимость права собственности. Если обратиться к античной мифологии, в которой Терм — охранитель собственности — был функциональным богом, то согласно древнеримской версии, сам Юпитер, пожелавший найти место на Капитолийском холме для храма, оказался заложником Терма, обосновавшегося на холме задолго до прихода верховного божества. В контексте философского осмысления «термин» предстает как охранитель понятия. Термин — это грань понятия, которая, с одной стороны, свидетельствует о способности мышления к самоопределению, то есть полаганию собственных границ. А с другой — граница предстает не как внешнее понятийному содержанию, но его же собственной деятельностью: подвижной неподвижностью усилия мысли. Понятийная неподвижность понятия провоцирует силовое напряжение мысли философа. «И чем неподвижнее термин, тем отчетливее и тверже стоит он перед сознанием, тем большая требуется жизнь мысли» [14, 226].

Историю философии (как и историю любой науки) можно представить как историю понятий, предполагающую череду творческих усилий мысли, которые, однако, оставляют после себя новые наслоения и смысловые заслоны для последующих исследователей, обретающих в новой концентрации сил, разбивающих препятствия на пути к новым значениям, силу и свободу. В этом, по-видимому, и состоит дело мысли. Когда же философия занимается своим делом, она занимается истиной, поскольку именно последняя станет и наградой, и критерием «усилия». Философия наблюдает сознание, обнаруживает обстоятельства его возникновения, становления, развития и снятия в целостности духа. Философия учит выводить понятие на грань, где становится очевидной его пульсация, то есть обнаруживается «свое другое» данного понятия, а само оно получает новую жизнь как событие понимания. Тайна пребывания понятия на грани для мыслителя открывается как свобода, состоящая в преодолении восприятия сущности конечности в качестве неподвижности, тогда бытие предстает как «прибывание из непотаенности в потаенность». Поэтому именно человек в контексте хайдеггеровской мысли есть тот пастырь бытия, дающий обнаружить непотаенное путем сказывания. Если этим готовится инструмент превращения слова в понятие, то истина, что обнаруживается в ходе философствования, не является исключительно делом рации, а становится делом человеческой жизни как целого и влечет за собой изменения в душе мыслителя.

Таким образом, проясняется и отношение философии к так называемым вечным ценностям и истинам, столь милыми проповедникам облегченного бытия. Вечным в философии может быть только интерес, умение удивляться, переходя от глупого удивления к умному. Вечным может быть умение задавать вопросы и самостоятельно отыскивать ответы на них, преодолевая сопротивление окостеневших в банальность форм, побуждая к этому не только ум, но и душу, поскольку любая истина не безусловна, ибо смысл ее всегда субъективирован. Уже греческое обозначение истины как «алетейи»

античные мыслители связывали с непотаенностью для «кого-то». (Отсюда вытекало понимание, что человек является мерой вечного присутствия и неприсутствия.) Поэтому формула «присутствия», сопровождающего «непотаенность», свидетельствует о достаточном полагании греком себя как субъекта, чтобы истину не отождествлять с сущностью, вопреки мысли Гегеля, сводящего истину, в понимании греков, к простым представлениям объективного. Акцентируя, что философия начинается только с Декарта, Гегель полагает, что смысловому содержанию философия греков отвечает лишь в известной степени, однако делает это, исходя из позиции завершения философии или позиции чистой субъективности. Понятно, в этом контексте греки — лишь в начале пути, и их «субъективность» еще не превратилась в законодательного субъекта, предлежащего миру. Но справедливости ради следует заметить, что уже софистами, а Сократом в еще более радикальной степени, истина понимается как осмысленная сущность, на чем последний строит свою образовательно-воспитательную деятельность; Платон различает «идею» и «эйдос», а Аристотель вырабатывает свое опорное понятие «смысловое бытие вещи», что, несомненно, свидетельствует о полноценности античной мысли как философской, хотя и не в декартовском ключе.

При анализе теоретических последствий принятого «греческим просвещением» понимания истины также напрашивается вывод, что осмысление сущности не может быть однократным и однозначным, то есть раз и навсегда заданным. Поэтому, как отмечалось выше, истина прочтения текста состоит в подключении к мысли, например, Платона, когда для читателя его диалоги из набора фраз превращаются в мерцающую, но последовательно выводимую мысль. Однако обретенное нами понимание Платона не абсолютно. Оглянувшись, бросив взгляд на исторический опыт прочтения его текстов, обнаруживаешь, что, к примеру, так называемая «теория идей» существует в бесконечных вариантах интерпретаций Аристотеля и академиков, стоиков и неоплатоников, средневековых реалистов и флорентийских академиков, Гегеля, Виндельбанда, Целлера, Трубецкого, Соловьева, Хайдеггера, Лосева, Гадамера, Асмуса, Мамардашвили и т.д. Причем только таким образом и существует! Можно ли проверить их на подлинность, и если да, то по какому критерию? По-видимому, никому из них нельзя отказать в факте осмысления платоновской логики. Но тогда каким образом все эти теории платоновских идей соотносятся с идеей самого Платона? И где выписаны идеи Платона? Если ответим, что в оригинальном тексте, то последний есть вообще самая большая иллюзия, ибо буквальный текст — вообще не Платон, если мы не учитываем его контекст, не знаем интонацию, настроение и пр. Поскольку платоновская идея не вербализована до конца самим автором, то она не понимаема до конца и его читателем, впрочем это касается не только Платона. Мы можем знать платоновский текст, но мы не можем знать наверняка, что Платон хотел им сказать. Быть может, замысел идей был передан его ученикам

в непосредственном общении? Тогда почему даже Аристотель (двадцать лет проведенный в общении с учителем в стенах Академии) не смог, или не хотел уловить различие меж платоновским и мегарским осмыслением идей? А возможно, великий ученик и уловил его, но критикует учителя за то, что последний не взял на себя труд выписать опорное понятие своей философии более рельефно и определенно, чем и породил непонимание современников-мегарцев? И более того, Аристотель своим «смысловым бытием вещи» не столько противопоставляет себя Платону, сколько стремится усилить позицию учителя. Тем не менее внесенная Стагиритом «определенность» не спасла платоновские «идеи» от разночтений. Возможно, потому, что усиление позиции осуществлялось по законам формальной логики, а не диалектики. И вряд ли Платон принял бы такую поддержку, поскольку его диалектика мысли в своей недосказанности оставляет за собой пространство для последующего разночтения, продумывания и понимания. (Повидимому, в этом и коренится методологическое различие Платона и Аристотеля). А возможно, сокрытость и замкнутость любого творения есть подтверждение как мысли Маркса, что распрямление всегда шире опредмечивания, так и тезиса философии Хайдеггера: сущее, выглядывая в открытость присутствующего, в то же время утаивает само себя.

Таким образом, в истории философии Платон существует во множестве мировоззренческих и бесконечных индивидуальных интерпретаций. Однако, думается, это не беда и не прискорбный факт, но герменевтическая реальность. Ибо, выходя на подключение к мысли Платона, исследователь историко-философского процесса обнаруживает не некую узкую колею однозначного смысла и даже не поле, но объемность, пространство понимания и интерпретаций, в котором множество уровней и направлений. И на каждом уровне, и в каждом направлении присутствует некое понимание Платона и, возможно, истина, в качестве «противостояния раскрытия и сокрытия» (Хайдеггер). Потому что пространство платоновского (как и любого другого) текста существует как плодотворный «хаос», который усилием индивидуальной мысли историк философии выстраивает в логику своего нового «космоса» (естественно, учитывая специфику «культурного котла»). Вот мы и видим восстановленный космос (= порядок) платоновского мира логикой и интуицией Аристотеля, Гегеля, Хайдеггера, Асмуса, Лосева, Мамардашвили и пр. Теория идей Платона в каждом случае восстанавливается по-своему корректно и концептуально в пространстве понятия, которое своеобразно освещается, трактуется, «вычерчивается» мыслью того или иного автора. Какое же из них ближе к первоисточнику? Поскольку невозможно достоверно воскресить и воспроизвести мысль Платона, то, повидимому, есть смысл сравнивать плодотворность и влияние, какое имели в истории философии те или иные варианты распрямленной идеи Платона. Кстати, Сократ прекрасно понимал, что устная речь — это условность социально-культурного бытия, без которой просто невозможно оформить и продемонстрировать факт «усилия мысли». С другой стороны, невозможно

в плоскость сознания перевести без потерь целостность мысли, что открылась философу во время его духовного восхождения. Сократ побаивался буквального толкования учениками его слов, поскольку в последних полнота мысли теряется. Он считал вербализацию лишь поводом для пробуждения души собеседника, которая способна открыть в себе глубины, прячущиеся за завесой привычки.

Думается, что задача историко-философского образования состоит в том, чтобы заставить мысль состояться, чтобы собственным усилием мысли обнаруживать истину, превращая «хаос» (как еще неосвоенность) некоего текста в «космос» живого смысла. «Хаос» здесь — не бессмыслица. Он двояк. Он пуст, пока не стал предметом нового размышления, но он и плодотворен, своей провокативностью пробуждая новое усилие мысли. Поэтому и подлинное назначение форм духовного опыта (культуры в широком смысле слова) раскрывается в способности провоцировать человека к выходу из состояния облегченного бытия и усредненного человека путем сознательного дистанцирования от мирового кладбища духа. (Поскольку «культурное сознание всегда оказывается также и критикой культуры» [16, 251]). Но это пока лишь начало пути. Далее происходит субъектное открытие философом текста как полноты бытия, а следовательно, и обретение его индивидуальным духом свободы и способности к выведению «полноты» как смысла в посюсторонность способом понимающего «я». Представляется, что если посмотреть на текстовую практику философского образования как на конкретный опыт философствования (формирования усилия мысли), то мы обнаружим ее мировоззренческую составную — личностное рождение человека. Показателями этого будут, во-первых, его участие в созидании истины текста (быть может, прав Ницше, считавший, что истина — не то, что объективно существует, а нами лишь открывается и изучается; истина — то, что создается). Во-вторых, состояние свободы необходимо, сопутствующее истине и открывающееся в преодолении определенности текста и обнаружении его новых возможностей. В-третьих, расширение привычного текста до уровня нового «космоса», а сознания читателя — до целостности духа, не привязанного уже к канонической посюсторонности. В-четвертых, «расщепление» текста усилием мысли и высвобождение силы, свидетельствующей о творческом самоопределении мыслителя. Возможно, это и есть тот искомый момент, когда оказывается, что «личность в своем историческом развитии вдруг хотя бы на минуту выражает и выполняет свой первый образ целиком, достигает предела обоих планов, становится тем, что сразу оказывается и веществом, и идеальным первообразом» [17, 146].

Поэтому пренебрежение возможностями, которые несет в себе признание концептуальной многогранности понятия и смысловой многоплановости философского текста, а также стремление чье-либо мнение представить безусловно и безотносительно, свидетельствует или о нефилософском подходе, или о заидеологизированности философии, но в любом случае о том, что философия не выполняет своего предназначения, не учит усилию мысли,

а сама перестала быть делом мысли. Завершить этот материал хотелось бы словами уже известного монаха Никона: «Я работаю с чем-то похожим на словарь красок, а зритель из слов этого словаря сам составляет фразы и книги, то есть картины. Так бы мог делать и ты, когда пишешь. Почему бы тебе не собрать словарь слов, которые бы составили одну книгу, и не дать возможность читателю самому построить из этих слов свое целое?» [9, 96].

### Литература:

- Ў Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997.  
Ў Хайдеггер М. Что значит мыслить? // Разговор на проселочной дороге. — М., 1991.  
„Ў Мамардашвили М. Появление философии на фоне мифа // Мой опыт нетипичен. — СПб., 2000.  
Ї Хайдеггер М. Гегель и греки // Время и бытие. — М., 1993.  
Ї Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993.  
Ї Августин Аврелий. Исповедь. — М., Ренессанс. 1991. Кн. VII, гл. 9.  
Ё Жильсон Э. Бог и философия // Избранное: христианская философия. — М., РОССПЭН. 2004.  
Ё Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? // Что такое философия? — М., 1991.  
Ѓ Павич М. Хазарский словарь. Роман-лексикон. — СПб., 2002.  
Ѡ Эрн В. Ф. Сущность немецкого феноменализма // Сочинения. — М., 1991.  
Ѡ Петр Ломбардский. Четыре книги сентенций // Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского Средневековья), в 2 т. Т. 1. — СПб., 2001.  
Ѡ Гадамер Г.-Г. Философия и поэзия // Актуальность прекрасного. — М., 1991.  
Ѡ Гадамер Г.-Г. Философия и герменевтика // Актуальность прекрасного. — М., 1991.  
Ѡ Флоренский П. А. У водоразделов мысли // Сочинения в 2 т. Т. 2. — М., 1990.  
Ѡ Вакенродер В.-Г. Фантазии об искусстве // История эстетики в памятниках и документах. — М., 1977.  
Ѡ Гадамер Г.-Г. Прометей и трагедия культуры // Актуальность прекрасного. — М., 1991.  
Ѡ Лосев А. Ф. Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. — М., 1991.

### Олександра Александрова. Історія філософії як справа думки

Філософія покликана долати «жестоковийное господство» «толпы» (Гайдеггер), що перешкоджає виконанню людиною свого істинного призначення. Зрештою тільки філософія серед форм духовного досвіду навчає «стану думки», уміньню виводити смисл, здатності екстраполювати буття у поцейбіччя. За розвиток цих здатностей повинна відповідати філософська освіта, структуру якої складатимуть не тільки власне філософські предмети, а й дисципліни, що забезпечують навички перебування в «культурному котлі» тієї чи іншої епохи з метою ефективності історико-культурних пошуків. Оскільки філософія — це «справа думки»,

Коли філософія сприймається і втілюється як справа думки, тоді вона може стати полем особистісного становлення, набуваючи статусу пайдеї.

[illegible]

## ОСВІТНІ СИСТЕМИ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМУ ПРОСТОРІ

У цьому номері журналу редакція відкриває нову рубрику. Потреба в ній обумовлена самою реальністю постмодерного світу – проблемами мультикультурності людської спільноти з притаманними їй доцентровими та відцентровими тенденціями яка, долаючи протиріччя, вибудовується як нова планетарна цілісність на засадах єдності розмаїття.

«Освітню систему» ми розглядаємо як інтеграцію елементів, що у своєму взаємозв'язку утворюють цілісну єдність, яка в свою чергу, є важливою ланкою, або підсистемою, в структурі національної освіти та національної культури в цілому. Наш підхід, спрямований на розкриття динамічної цілісності освітньої системи в багатоманітності зв'язків, на аналіз її як складної структури, що здатна до самоорганізації у взаємодії із середовищем. Це дасть нам не лише змогу вивчити минуле і сучасний розвиток освітньої системи, а й відкриває можливості для прогностичного тлумачення освітніх процесів за різними сценаріями їх можливого майбутнього.

Цілісне розуміння і розкриття тієї чи іншої освітньої системи буде досягатися на основі структурного, функціонального, генетичного аналізу, використання історичного, цивілізаційного, культурологічного, синергетичного та інших підходів. Їх комплексне застосування дозволить не тільки розкрити стан кожної освітньо-виховної системи, але й з урахуванням цього досвіду обґрунтувати напрямки модернізації та перспективи розвитку освіти в Україні.

Координатор рубрики,  
доктор педагогічних наук,  
професор, завідувач кафедри  
історії освітньо-виховних систем і технологій  
Національного педагогічного університету  
ім. М.П. Драгоманова

*Наталія Дем'яненко*