

DOI10.25991/VRHGA.2019.20.3.003

УДК 101.1, 17.1, 17.2, 17.7

*И. И. Мавринский**

ВИНА КАК ИСТОК ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Статья посвящена связи между онтологией и этикой в контексте зарождения западноевропейской рациональности. Объектом исследования стал кризис мифологического сознания VII–VI вв. до н. э. Особое внимание уделяется возникновению философии как альтернативы мифологическим способам внесения определенности. Ситуация зарождения западноевропейской рациональности анализируется через экзистенциальные переживания вины и позора. Вина понимается как индивидуальная ответственность за основания и последствия собственных действий, позор — как обращение к фигуре Другого. Основным выводом исследования является тезис об этике как базовой структуре познания, как в генетическом, так и в структурном аспектах. Ситуация кризиса мифологического сознания VII–VI вв. до н. э. показывается как парадигматическая для западноевропейской рациональности.

Ключевые слова: Античность, рациональность, вина, позор, онтология, этика.

I. I. Mavrinskii

THE GUILT AS THE SOURCE OF WEST-EUROPEAN RATIONALITY

The article is devoted to the relationship between ontology and ethics in the context of the origin of Western European rationality. The object of study is the crisis of the mythological consciousness of the VII–VI centuries BC. Special attention is paid to the origin of philosophy as an alternative to mythological ways to create certainty. The situation of the origin of Western European rationality is analyzed through existential experiences of guilt and disgrace. Guilt is understood as individual responsibility for the grounds and consequences of one's own actions, disgrace as an appeal to the figure of Another. The main conclusion of the study is the thesis of ethics as the basic structure of knowledge, both in genetic and structural aspects.

* Мавринский Илья Игоревич, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания Санкт-Петербургского государственного университета

The situation of crisis of mythological consciousness of VII–VI centuries BC is shown as paradigmatic for Western European rationality.

Keywords: antiquity, rationality, guilt, disgrace, ontology, ethics.

Западноевропейская рациональность находится в парадоксальной на первый взгляд ситуации. С одной стороны, рациональность мыслится как процесс. В этом мышлении устанавливаются связи между различными историческими формами рациональности, обнаруживается преемственность тех или иных ходов мысли, открытий, разработок. С другой стороны, рефлексия рациональности обрекает на постоянное возвращение, переосмысление, своеобразное обнаружение того, что считается ее наследием, требует признания, что рациональность всегда начинается заново. Это — то, что точнее всего может быть описано словами Т. С. Элиота «набег на невыразимость»: «Страна же, которую хочешь исследовать и покорить, давно открыта / Однажды, дважды, множество раз — людьми, которых / Превзойти невозможно — и незачем соревноваться, / Когда следует только вернуть, что утрачено / И найдено, и утрачено снова и снова...» [26, с. 160–161].

Парадоксальность такого понимания рациональности позволяет обнаружить два измерения (смысла) ее истока: генетический и структурный. Первый отсылает к тому, всегда конкретному, событию, которое становится отправной точкой в исследовании определенной формы рациональности, ее исторического типа, способа организации и т. д., т. е. к практикам и способам реализации тех или иных стратегий. Второй, напротив, предполагает ответ на вопрос о критериях рациональности, о том, как она складывается как таковая, что может считаться рациональным, т. е. отсылает к формам и связям, составляющим условия возможности вышеуказанных стратегий и практик.

И мышление, и рефлексия рациональности и ее практик предполагают в качестве условий возможности как самой рациональности, так и способов ее осмысления (тематизация рациональности с неизбежностью соотнесена с самой рациональностью) конкретность. Рациональность в своих тематизациях и исполнениях всегда связана с предметностью. В свою очередь возвращение как к историческим (досократики — М. Хайдеггер [24], римские школы — М. Фуко [22], новоевропейская метафизика — Ж. Делёз [12]), так и к тематическим (вещам — Э. Гуссерль [8], вопросу о смысле бытия — М. Хайдеггер [23], спору об универсалиях — Н. Гартман [6]) способам работы с предметностью обнаруживает необходимость схождения генетического и структурного истоков в некотором праистоке, некоторой ситуации, с которой «набег на невыразимость» начинает осуществляться. Именно его мы и пытаемся вывести к осознанию, сделать предметом и целью рассмотрения.

В истории западноевропейской мысли имеет место уникальная ситуация начала: возникновение философии в Древней Греции на рубеже VII–VI вв. до н. э. Уникальность данной ситуации обнаруживает себя непосредственно: формы того, что позже назовут рациональностью, не дифференцированы, не специализированы, по сути речь идет о формировании альтернативной существующим на тот момент стратегии работы с предметностью. И в этой связи более чем показательным самоназванием философии — любовь к мудрости, где

любовь (φιλία) есть стремление к тому, чем не обладает стремящийся. В таком случае на первый план выходит фигура мудреца, на фоне которой формируется фигура философа: как в реформаторах эпохи семи мудрецов — своеобразном истоке Античной мысли, так и в фигурах софистов — тех, в отличие от кого, но и соотносении с кем выстраивается и понимается фигура философа. Обобщенно можно сказать, что мудрец — тот, кто по любому поводу может высказать квалифицированное суждение, обладает таким логосом, вместе с которым правильное мнение по указанию Платона становится знанием. В таком случае философия понимается как стремление к состоянию, в котором можно по любому поводу говорить, и говорить осмысленно. Относительно самого стремления к этому постоянно ускользающему и недостигаемому состоянию, важно, во-первых, из чего такого рода горизонт обнаруживается, что является мерилom осмысленности, самой речи, ее возможности, и, во-вторых, что будет означать достижение этого состояния, как понимать, движется ли стремящийся, приводимый в движение в нужную сторону.

Первый вопрос реконструируется известным образом. Философия возникает на фоне кризиса мифологического сознания, ее возникновению предшествует эпоха семи мудрецов:

...полу мифическая традиция семи мудрецов позволяет нам уловить и глубже понять один из моментов истории общества. Имеется в виду момент кризиса, начавшегося в конце VII в. до н. э. и продолжавшегося в течение VI в. до н. э. Это был период смут и внутренних конфликтов (нередко экономического характера), которые в религиозном и нравственном плане греки воспринимали как покушение на сам миропорядок и устоявшуюся систему ценностей, как состояние вины и позора [5, с. 90].

Обнаруживаемый в ситуации кризиса мифологического сознания разлад в стратегиях, с помощью которых можно иметь дело с предметностью, воспринимается как вина и позор, которые, как мы видим, связывают в нравственном поле различные порядки предметности:

- способ организации, разворачивания гармонического целого — рождение космоса из хаоса;
- способы экономического и юридического взаимодействия — то, что относится к пространству повседневных практик;
- способы хранения, накопления, передачи знания в частности кризис стихосложения.

Нравственное поле как основа для разворачивания стратегий и практик работы с предметностью, уходящая корнями в фон, на котором зарождается западноевропейская рациональность (кризис мифологического сознания), оказывается в двояком отношении с самой рациональностью. С одной стороны, оно остается тем неизменным, обращение к чему является итогом или завершением интеллектуального движения, полем безопасности и уверенности:

Наконец, начиная перестройку помещения, в котором живешь, мало сломать старое, запастись материалами и архитекторами или самому приобрести навыки в архитектуре и, кроме того, тщательно наметить план — необходимо предусмотреть другое помещение, где можно было бы с удобством поселиться

во время работ; точно так же, чтобы не быть нерешительным в действиях, пока разум обязывал меня к нерешительности в суждениях, и чтобы иметь возможность прожить это время как можно более счастливо, я составил себе наперед некоторые правила морали — три или четыре максимы, которые охотно вам изложу [11, с. 263].

С другой стороны, нравственное поле воспринимает сами формы рациональности и служит способом ее реализации, например, в знаменитой переписке Лейбница — Кларка вопросы о пространстве и времени увязываются с вопросами творения, чуда.

Наш спор заключается совсем в другом. Не происходят ли действия Бога правильнейшим и совершеннейшим образом? Может ли его машина когда либо прийти в расстройство, так что он должен будет исправлять ее чрезвычайным образом? Может ли его воля действовать без основания? Является ли пространство абсолютной сущностью? В чем состоит природа чуда? [16, с. 445].

Так понимаемое этическое поле оказывается предельно конкретным. Разлад в стратегиях и практиках работы с предметностью отсылает ко всей предметности в единстве ее различности, уверенность в самом поле оказывается убежденностью в возможности выстроить, получить адекватные предметности стратегии и практики. Иными словами, этически фундированное предметное поле обнаруживает собственную тотальность (или распадается на ситуации тотальной определенности и тотальной же неопределенности). Причем ответственность за судьбу этой тотальности — переход из состояния неопределенности в состояние определенности — оказывается ответственностью личной. В проблематической ситуации рубежа VII–VI вв. до н. э. происходит то, что переоценить невозможно: в невозможности перехода от неопределенности к определенности человек начинает замечать самого себя.

Заметность себя в ситуации разлада стратегий и практик работы с предметностью оказывается столь же конкретной, сколь и само этическое поле, которое выводит эту заметность к явленности. Так, например, обнаружение себя Декартом принципиально отличается от обнаружения себя Парменидом. Здесь обнаруживается то, что выше мы характеризовали как вхождение в нравственное поле форм рациональности: конкретность этического поля, взятого в его тотальности, оборачивается ситуацией предельной индивидуации той ситуации, в которой позиция должна быть занята, а рациональность выстроена, обретена заново.

В ситуации древних греков, когда выстраивается альтернатива всем практикам работы с предметностью, причем без гарантии возможности такой альтернативы, ведущим мотивом оказывается мотив обретения добродетели: нужно разрешить те самые вину и позор, с которыми столкнулись в кризис мифологического сознания. Тем самым генетический момент рациональности (вина и позор как требующая разрешения ситуация, отправная точка) фундирует структурный (обладание добродетелью как критерий обретения искомым стратегий и практик работы с предметностью). Именно это мы обнаруживаем в движении греческой мысли: онтология, логика (и впоследствии весь Органон Аристотеля) — приложения, то, что попутно открывается, со-путствует

этому движению восстановления добродетели как восстановление мирового порядка, т. е. обнаруживает собственную этическую фундированность. И необходимость этого фиксируется, как отмечалось, в состоянии вины и позора, к которым нам и следует обратиться.

* * *

Вина обнаруживает себя как непосредственное: она и непосредственно движущее, и проникающее на все уровни нашего существа (оказываясь больше, чем вина за нечто конкретное, отсылая к мышлению себя как ноуменального существа — И. Кант [14]); и то, что не знает, игнорирует различия (души и тела, психики и соматики); и то, что обнаруживает значение причины (отсылает к некоторому выведению из потаенности, обнаруживает значение истока — М. Хайдеггер [24]). При этом вина не есть предмет воли: она либо испытывается, либо нет. В этом парадоксальность формулы «должно быть стыдно», фиксирующей несоответствие порядка, мыслимого в ноуменальном существе, и порядка, обнаруживаемого в нем. Именно это, как представляется, может быть положено в основу этики как познания себя, подчиненного, как покажет М. Фуко в «Герменевтике субъекта», заботе о себе [22]. Вина — состояние, обнаруживающее лишенность места, неуместность. Так, непосредственная реальность телесного организована таким образом, что собственной кожей обнаруживается невозможность занимания какого-то места. Замечательный пример находим у Л. Н. Толстого:

и, точно как будто он обжегся, он, морщась и стоная, побежал в свою комнату. И долго после этого он все ходил по своей комнате, и корчился, и даже прыгал, и вслух охал, как от физической боли, как только вспоминал эту сцену [21, с. 16].

Мотив занимания места в бытии вовсе не является метафорой, но оказывается одним из центральных мотивов греческой мысли. Наконец, вина оказывается тем, что определяет ставшее, помещает его в порядок сущего, связывает с общностью, наделяет значимостью [24].

Переживаемая вина — то, что требует искупления. Однако искупление вины невозможно: нельзя сделать ставшее неставшим. В это и состоит и коллизия вины и ее (коллизии) решение: от вины можно разрешиться, как разрешаются от бремени, сбросить ее. Разрешение от вины есть и греческое покаяние — перемена сознания, т. е. становление тем, кто больше не способен совершить нечто; и возвращение себе равновесного состояния, т. е. обретение калокагатии; и удержание целого, т. е. восстановление порядка сущего. Здесь обнаруживается, что структурный момент рациональности определяет генетический: способ разрешения от вины оказывается тем, что переопределяет, переосмысляет, трансформирует ту ситуацию, из необходимости которой он (способ) вызван. Нельзя вернуться в состояние до того, как вина себя обнаружила, а следовательно, вина во всей своей непосредственности обнаруживает «план трансценденции» [13]. Так выработанные стратегии и практики работы с предметностью продолжают «работать» и вне удержания того контекста, в котором были введены.

В отличие от вины позор не имеет характера непосредственности. Позор известен под рубрикой взгляда другого. В Греции это позор в глазах

сограждан, который, как известно, страшнее смерти, это тот способ, каким модифицируется всегда конкретное человеческое под взглядом другого, то, что там (во взгляде) меняется. К этому отсылает выражение «покрыть себя позором», который оказывается границей, поверхностью, тем, за что взгляд не может пробиться. Граница человеческого оказывается непроницаемой не только интуитивным, но и дискурсивным образом, к чему отсылает процесс над Сократом: рациональная аргументация, обнаруживающая отсутствие основания во взгляде другого, не ведет к постановке другого под вопрос [18]. Другой оказывается тем, по отношению к кому не спрашивается о его способе заботы о себе, т. е. предельным судьей, тем, чей вердикт принципиально избегает оспаривания.

Для грека мотив другого — реальный действующий мотив, поскольку взгляд со стороны другого есть характеристика его как определенного существа — человека. Так можно отказать другому в человеческом статусе: «А тот, кто не способен вступить в общение или, считая себя существом самодовлеющим, не чувствует потребности ни в чем, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо божеством» [4, 1253 a]. Вердикт человеческому вовсе не обнаруживает современного нам характера метафоры, напротив, самым страшным наказанием в Греции является изгнание из полиса, поскольку оно означает лишение человеческого статуса. Для грека позор — то, что не может быть абстрактным.

В ситуации кризиса мифологического сознания позор в глазах сограждан смыкается с виной: демонстрация того, что все эти люди людьми не являются, не могут внести и обрести определенность, ничего не меняет в необходимости самому быть человеком, т. е. следовать добродетелям. Это, как представляется, заключено в высказывании Гераклита:

Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя все [люди] сталкиваются напрямую с этой-вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром, что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я... [7, с. 189].

Человек оказывается и судьей, обнаружившим недостаток оснований для вынесения вердикта, и тем, кому вердикт выносится все так же без наличествующих или ясных оснований. В столкновении с переживанием вины и позора обнаруживается (что отмечалось выше) заметность себя как необходимость занимания какой-то позиции, что, в свою очередь, обнаруживает поточность происходящего.

Происходящее течет, мы вброшены в этот поток. В нем работают разные стратегии: телесные, стратегии спора и аргументации, социальные стратегии и т. д.; пока они работают, человек уместен и является собственно человеком. Как только они перестают работать, на всем пространстве неопределенности, заданном сломом указанных стратегий и практик, обнаруживается кризис, который переживается как вина и позор. И вот тогда на первый план выходит то, что в поточности происходящего невозможно ориентироваться. Поточность происходящего проявляется себя как нечто единообразное, как хтон, в котором все вещи вперемешку и они неразличаемы, т. е. поточность происходящего

обнаруживает себя как нечто в самом себе и из самого себя недифференцируемое. И понятно, что первая задача — дифференциация этого потока.

Когда речь идет о вине, тогда обнаруживается, что не механизм ведет и задает ту или иную активность, но сам человек должен его выстраивать. Трудность усиливается еще и тем, что стратегии и механизмы выстраивания не определены и не выстроены. Иными словами, ситуация неопределенности оказывается тотальной: неопределенность покрывает и самого человека, и предметность, и способы выхода из ситуации неопределенности.

* * *

Предельность ситуации, в которой замечается и сам человек, и поточность происходящего, разрешается в усмотрении достоверности, т. е. в обнаружении способа определения реальности, которая с этого момента оказывается реальностью бытия, *cogito*, языка и т. д. Первое определение реальности позволяет конкретизировать задачу дифференциации поточности происходящего и одновременно трансформирует то, что усматривается с достоверностью, в предельное основание. Данная трансформация, укорененная в заметности себя и заметности поточности происходящего, позволяет говорить о происходящем как о том, что принадлежит способу определения реальности или предсказывается им. Так, досократики задают вопрос о том, что есть бытие, пытаются тем самым примирить достоверность парменидовского бытия с предметностью, найти способ согласования мышления (характеристики бытия) и данности (не соответствующей ни одной из характеристик). Платон, напротив, задается вопросом о том, что причастно бытию, обнаруживая, тем самым порядок предсказания, сохраняющийся вплоть до И. Канта, говорящего о том, что бытие не есть реальный предикат. В свою очередь, предельное основание позволяет ввести базовую дифференцию (бытия и сущего, языка и речи, сознания и осознания).

Работа с базовой дифференцией оказывается тем, что ведется на стороне «второй» части — сущего, речи, осознания, поскольку именно она представляет собой проблему: первую часть (бытие, сознание, язык) дифференции мы можем мыслить, и этого оказывается достаточно. При этом механизмы работы со второй частью также являются заданными: проблематическими линиями является то, чем характеризуется усмотрение достоверности (характеристики парменидовского бытия [17], описание *cogito* у Декарта [10], перечисление трудностей работы с речью у Соссюра [20]). Здесь обнаруживается, с одной стороны, динамика дифференциации базовой поточности происходящего, которая в свою очередь автономизирует стратегии и практики работы с предметностью: как отмечалось, указанные практики «работают» и вне удержания контекста их введения. С другой стороны, дифференциация базовой поточности приводит к постоянному увеличению дистанции по отношению к тому, что дифференцируется — предметности, рано или поздно обнаруживая указанную выше необходимость возвращения как к самой предметности (тематическое возвращение), так и к контексту способов работы с ней (историческое возвращение).

Здесь и обнаруживается парадигматический характер возникновения западноевропейской рациональности в Древней Греции: дифференциация

базовой поточности оказывается столь же необратимым, сколь и необходимым процессом: невозможно вернуться к состоянию до дифференциации. Полученная в результате дифференциации предметность наследует вину за разрыв начального состояния. Этот процесс оказывается тем, что фиксируется Анаксимандром:

А из каких начал вещам рождение, в те же самые и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу возмещение неправды в назначенный срок времени [1, с. 127].

В свою очередь, автономизированные стратегии и практики работы с предметностью оказываются тем, что неизбежно разлаживается, вбрасывая нас в ситуацию кризиса, ситуацию, выходом из которой является, как отмечалось, усмотрение достоверности, т. е. возвращение в состояние недифференцированной (и, разумеется, другой) предметности. В этом смысле вина и позор оказываются истоком западноевропейской рациональности как в генетическом, так и в структурном моментах.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анаксимандр // Фрагменты ранних греческих философов. (Сер. Памятники философской мысли). — М.: Наука, 1989. — Ч. I. — 576 с.
2. Аристотель. Категории // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 2. — 687 с.
3. Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 1. — 550 с.
4. Аристотель. Политика // Аристотель. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1976. — Т. 4. — 830 с.
5. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. — М.: Прогресс, 1988. — 224 с.
6. Гартман Н. К основоположению онтологии. — СПб.: Наука, 2003. — 338 с.
7. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. (Сер. Памятники философской мысли), — М.: Наука, 1989. — Ч. I. — 576 с.
8. Гуссерль Э. Собр. соч. — М.: Гнозис, Дом интеллектуальной книги, 2001. — Т. 3(1): Логические исследования. — 529 с.
9. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. — М.: Дом интеллектуальной книги, 1999. — Ч. 1. — 486 с.
10. Декарт Р. Размышления о первой философии // Декарт Р. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 2. — 635 с.
11. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1989. — Т. 1. — 656 с.
12. Делез Ж. Складка. Лейбниц и барокко. — М.: Логос, 1997. — 264 с.
13. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? — М.: Академический проект, 2009. — 261 с.
14. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 8 т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 4. — 630 с.

15. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 8 т. — М.: Чоро, 1994. — Т. 3. — 741 с.
16. Лейбниц Г. В. Переписка с Кларком // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. — М.: Мысль, 1982. — Т. 1. — 636 с.
17. Парменид // Фрагменты ранних греческих философов. (Сер. Памятники философской мысли), — М.: Наука, 1989. — Ч. I. — 576 с.
18. Платон. Апология Сократа // Платон. Собр. соч.: в 4 т. / ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. (Философское наследие). — М.: Мысль, 1990. — Т. 1. — 860 с.
19. Платон. Софист // Собрание сочинений: в 4 т. / Платон. Собр. соч.: в 4 т. / ред. А. Ф. Лосев, В. Ф. Асмус, А. А. Тахо-Годи. (Философское наследие). — М.: Мысль, 1990. — Т. 2. — 528 с.
20. Соссюр Ф. Курс общей лингвистики. — М.: Эдиториал УРСС, 1999. — 278 с.
21. Толстой Л. Н. Воскресение // Толстой Л. Н. Собр. соч.: в 8 т. — М.: Лексика, 1996. — Т. 6. — 637 с.
22. Фуко М. Герменевтика субъекта. — СПб.: Наука, 2007. — 677 с.
23. Хайдеггер М. Бытие и время // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
24. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
25. Хайдеггер М. Гегель и греки // Хайдеггер М. Время и бытие. — М.: Республика, 1993. — 447 с.
26. Элиот Т. С. Четыре квартета // Элиот Т. С. Камень, — М.: Христианская Россия, 1997. — 218 с.