

ФИЛОСОФИЯ. ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

DOI 10.25991/VRHGA.2025.26.1.001

УДК: 130.2

*К. П. Шевцов**

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ПРОСТРАНСТВО БЛУЖДЕНИЯ

«Пространственный поворот» в последние десятилетия привлек внимание к вопросам пространственных отношений, ориентации, границ и форм и их роли в социальном поле, в системе знаков, артефактов и мировоззренческих систем, но до сих пор остается не до конца понятной и исследованной роль пространства в структуре философского мышления, поскольку философы издавна отделяли сферу чистой мысли и бытия от множественности и случайности, характеризующей то, что существует в пространстве. В статье предложен новый подход к пониманию связи мышления и пространства. Нет никакого пространства самого по себе, но, поскольку единство бытия разделено на множества, существуют различные способы взаимодействия и сцепления существующих множеств, различные способы соотнесения и соизмерения одного с другим. Движение в пространстве как раз и является способом разделения и сложения, утраты единства и его восстановления и поэтому не сводится к простому переходу от места к месту, но требует прежде всего изменения в отношении своего места, внутреннего сдвига, разворота и обращения, определения своих границ и выхода за установленные пределы.

Ключевые слова: пространство, странствие, путь, остановка, вызов, Платон, притча о пещере, Августин, Декарт.

K. P. Shevtsov

PHILOSOPHICAL THOUGHT AS A WANDERING SPACE

In recent decades, the “spatial turn” has attracted attention to the issues of spatial relations, orientation, boundaries and forms and their role in the social field, in the system of

* Шевцов Константин Павлович — д-р филос. наук, shvkst@list.ru, Санкт-Петербургский государственный университет ГПС МЧС России; 196105, Санкт-Петербург, Московский проспект 149.

Konstantin P. Shevtsov — Dr. Sci. in Philosophy, shvkst@list.ru, St. Petersburg State University of the Ministry of Emergency Situations of Russia; 149 Moskovsky Prospekt, St. Petersburg, 196105, Russian Federation.

signs, artifacts and worldview systems, but the role of space in the structure of philosophical thinking is still not fully understood and explored, since philosophers have always believed that the sphere of pure thought and being was different from the multiplicity and randomness that characterize what exists in space. The article offers a new approach to understanding the connection between thinking and space. There is no space in itself, but since the unity of being is divided into sets, there are different ways of interacting and coupling existing sets, different ways of correlating and measuring one with another. Movement in space is precisely a way of dividing and adding, of losing unity and restoring it, and therefore does not amount to a simple transition from place to place, but requires, first of all, a change in relation to one's place, an internal shift, reversal and reversal, defining one's boundaries and going beyond established limits.

Keywords: space, journey, way, stop, challenge, Plato, the parable of the cave, Augustine, Descartes.

Обращение к пространству и влиянию пространственных отношений, категорий и форм на социальную политику, язык, мировоззрение, отношение к жизни и смерти стало в последние десятилетия значимой тенденцией в гуманитарных исследованиях. Но отношение философов к этому пространственному повороту остается двойственным, поскольку, с одной стороны, в этом повороте можно видеть возможность возвращения к истокам самой философской мысли, возникшей на изрезанном побережье Эгейского и Ионического морей, с другой стороны, философская мысль последовательно отстраивало собственное идеальное пространство, в котором логические отношения должны были вытеснить и заместить собой отношения чисто пространственные с присущей им случайностью, единичностью, замкнутостью на себе. В статье мы коснемся нескольких известных примеров, когда движение и остановка в пространстве становились существенными событиями мысли и позволяли выявить в самой природе мышления ее внутреннюю связь с пространственным перемещением, ориентировкой, расположением и возможностью встречи с неизвестным, абсолютно непредвиденным. Таким образом, мы попробуем по крайней мере открыть обсуждение вопроса о возможности философии пространства и о самом пространстве как о существенной возможности философии.

1

Как известно, великий эпос о странствиях Одиссея начинается не с падения Илиона, а с острова Калипсо, потерянного в море, где уже долгое время томится Одиссей. Похоже, что остановка, невозможность продолжения пути говорит не меньше о природе пространства, чем плавание с попутным ветром, новые места и народы. На пиру у Алкиноя Одиссей расскажет о множестве вынужденных остановок, и часто только они позволяют понять, где проходит путь героя и с каким испытанием он сталкивается на этом пути. Разрушенная Троя — это граница освоенного пространства, греческие герои возвращаются с дальней периферии на родину, к центру своего мира [9, с. 339], однако их путь говорит о том, что отправная точка присвоена иным миром, и нужно пересечь чужое, внешнее пространство, чтобы вновь оказаться в мире человеческом. Те, кого встречает Одиссей и его спутники, не просто отличны от них, но и пытаются отнять их память, облик, живые тела, как это делает смерть, агентами которой выступают людоеды-лестригоны, логофаги, Полифем и, конечно, сладкоголо-

сые сирены, Скилла и Харибда, нимфы Кирка и Калипсо. Одиссей движется не от границы, а вдоль нее, а еще точнее, по обе ее стороны, то проваливаясь в разрывы пространства, то выскальзывая из них благодаря помощи богов и собственной выдержке и терпению. Различие миров иногда может показаться не значимым, поскольку все, что происходит, открыто единому зримому пространству [2, с. 27], но это пространство раз за разом обнаруживает свою смертоносную природу, будь то мрачная пещера циклопа, клокочущее жерло Харибды или бескрайняя пустыня моря. Самому Одиссею не преодолеть разрыв, образующий пространство, поэтому оба раза, когда корабль приближает его к родной Итаке, он впадает в непробудный сон, губительный в первый раз, спасительный — во второй.

Поскольку пространство отделяет героя от цели назначения, от того, что предписано ему судьбой, волей богов или его собственной божественной природой, оно не может быть ничем иным, кроме как областью разрыва, опасности, иного мира. И сам герой отправляется в путь, потому что еще не стал героем в полной мере, отмечен нехваткой, недостатчей, требующей немедленного восполнения. Царь Урук Гильгамеш строит стену города, разграничивая внутреннее и внешнее пространство, однако отделение города от остального мира превращает его в деспота, отнимающего у граждан их свободу и их жен. Боги создают дикого человека Энкиду, который становится другом и спутником Гильгамеша, восстанавливая равновесие власти и жизни, пространства города и природы. Но это единство двух начал в конечном итоге вызывает ревность богов, и они забирают жизнь у Энкиду, принуждая бывшего тирана стать героем странствия и познания, обойти все пространство мира вплоть до страны мертвых, чтобы отыскать и потерять на своем пути цветок бессмертия.

Через пространство проходит путь героя, потому что путь как раз и является восполнением недостачи, реализацией формы, все еще потенциальной и неисполненной. Можно представить некий путь или возможность пути вне пространства, если мы говорим о внутреннем предназначении и развитии, например, в смысле энтелехии Аристотеля, божественного предзнания о человеке у Августина или монады Лейбница. Но разрыв возможности и реализации, который как бы рассекает надвое бытие, чаще всего понимается и описывается как пространственное разделение, которое сочетает в себе препятствие, опасность и вместе с этим возможность пройти проверку и испытание, место встречи с противником или помощником, необходимый просвет для выявления скрытой способности и силы, для растраты или сложения сил действия.

Парменид Элейский создает первоначальный философский миф о герое познания, который должен сделать выбор между путем истины и путем мнения. Несомненно, этот выбор происходит вне пространства, однако сама его возможность предполагает некое странное условие, блуждание вне истины и бытия, в пространстве мнимых сущностей и ложных представлений. Классическое выражение этой идеи дают апории Зенона, которые показывают невозможность движения в пространстве, поскольку оно разделяет движение в самом себе и тем самым останавливает его в начальной точке. Какое бы направление мы ни избрали, разрыв между пунктом исхода и точкой назначения ведет к распадению пути на множество не связанных друг с другом мест,

которые действуют как ловушки, запирая нас в себе лучше, чем потерянный в море остров Калипсо. В этой философской саге, как и в эпосе Гомера, одна лишь богиня может привести путника к искомому месту, потому что сама она уже пребывает в нем и не вверяет путь обманчивому пространству. Впрочем, апории можно понимать и иначе, ведь именно затруднение, тупик, в который мы упираемся, рассуждая о движении, дает удивительную очевидность заблуждения, и это значит, что пространство не просто разделяет бытие, но и сводит разделенное вместе, чтобы мы могли от признания ошибочности и мнимости своих убеждений направиться к простой и неделимой мысли о бытии.

Если это так, то пространство не только разделяет бытие, но и сопутствует ему, превращая само бытие в путь, отмеченный возможностью развилки, и это может быть не только сбой движения, падение в чувственный мир с умопостигаемой высоты, но и, наоборот, падение Савла на пути в Дамаск, которое прерывает ложный путь и возносит будущего апостола на седьмое небо. Тем самым пространство оказывается определенным условием бытия, поскольку оно не только есть, но и мыслится, открывается по мере размышления как бытие многого, и, поскольку это многое, размещаясь в пространстве, наполняет его. В диалоге «Софист» Чужеземец показывает, что сама речь о бытии привносит инаковость и, следовательно, деление в единство бытия, поэтому мы обречены двигаться по границе движения и покоя, тождества и иного, бытия и инобытия, знания и мнимости. И если движение предполагает пространство, то это всегда — пространство блуждания, которое может вывести нас к искомому пункту (тогда мнение окажется верным и станет частью нашего знания, например, знанием дороги в Лариссу, о котором говорится в «Меноне»), но может направить нас и в обратную сторону и запереть в сумрачном месте, подобном пещере Полифема.

2

В «Государстве» Платон очерчивает знаменитую Линию, которая соединяет в себе разные пути познания от различения подобий к распознаванию вещей и их образов и наконец к познанию высшего образца, идеи Блага. Этот путь иллюстрируется пространственным перемещением узников пещеры от дальней стены, где они развернуты спиной к источнику свету, к выходу во внешний мир, где есть возможность знать не только тени и тела, которые их отбрасывают, но и солнце, символ идеи идей. Миф о пещере начинается с того, что узники видят себя в качестве теней [8, с. 295], отраженных на стене пещеры (подобно теньям мертвых), и это — низший уровень реальности, соответствующий двумерному пространству стены, недостатку освещения и невозможности движения. Интересно, что выход из пещеры становится для узника не только переходом из темноты на свет, но и совпадает с изменением текстуры пространства, поскольку плоскость сменяется трехмерными телами, а вынужденная неподвижность возможностью движения [10, с. 106]. Пространство может отделять от истины, но оно же позволяет собирать в себе бытие в многообразии его возможностей и способов действия. Опасности блуждания, ловушки и искушения, которые путник встречает на пути, могут быть многократно перекрыты возможностями, которые дает пространство

в охвате предмета знания, поскольку эти возможности открываются в самом бытии как присущая ему полнота осуществления.

Чтобы лучше пояснить этот момент, остановимся на критике мифа о пещере в знаменитой статье Хайдеггера «Учение Платона об истине». В основу статьи, опубликованной в 1942 г., лег текст лекции, который был впервые прочитан почти за десять лет до появления статьи, что, очевидно, говорит о длительной работе над платоновским сюжетом и его значимости для немецкого философа. После подробного пересказа истории узника Хайдеггер дает свое истолкование понятия истины, *ἀλήθεια*, как непотаенности и показывает, что Платон мыслит выход из пещеры как движение от менее непотаенного (истинного) ко все более непотаенному вплоть до видения непотаеннейшего, солнечного света, что в платоновской притче выступает аналогией высшего познания, идеи Блага [12, с. 352]. Узники видят отражения, но и в них, пусть и сумеречным образом, истина уже наличествует, поэтому вопрос познания состоит в перемене позиции, в развороте и передвигении, которое даст более выигрышный ракурс рассмотрения, с которого душа (и глаза) узника смогут увидеть ее прямым образом.

Это значит, что Платон понимает непотаенность как особое присутствие, вечное, высшее, всегда наличное, и, хотя это присутствие может принадлежать лишь идее, а не вещи, необходимость быть всегда в наличии сводит идею к условию ее видения, соотнесения со всем сущим, и прежде всего с человеком, способным видеть и признавать наличие идеи. Греческая *ἀλήθεια* своим привативным α- отсылала к тому, что должно было предшествовать истине, оставаться в сокрытости бытия, неохватности для человеческого познания. Однако с Платона начинается история присвоения бытия в форме его наличности, самоданности, что ведет к окончательному забвению бытия в современном потребительском отношении к природе как ресурсу [12, с. 353]. Поскольку бытие мыслится через наличность, то и пространство сводится к множеству мест, а познание — к возможности перемещения от менее к более выгодной позиции, дающей необходимое приближение, правильный ракурс, прямое видение [12, с. 357]. Тем самым мы приходим к понятию истины как простого соответствия мышления и вещи, *adaequatio intellectus et rei*, и к пониманию метода как способа обретения этого соответствия, например, в форме декартовского требования ясности и отчетливости мышления.

Платоновская «притча о пещере» дает возможность разных истолкований. Тени, которые видят узники, появляются благодаря свету, но это свет не солнца, а огня, который горит внутри пещеры. Несомненно, есть некое единство пещерного и солнечного света, но во всяком случае это не единство простой наличности того или иного сущего. Основной акцент критики Хайдеггера приходится на образ солнца как подобия идеи Блага, причем по ходу обсуждения этого образа мы как будто должны забыть, что речь идет всего лишь об уподоблении, которое призвано открывать нечто непрямым путем, сохраняя отличие явленного и скрытого. Платон изображает пребывание в пещере как полную отлученность от истинного знания, поэтому путь узника по направлению к источнику света полагается не столько на частичную открытость истины, которая должна шаг за шагом возрастать в своей данности,

сколько на способность видеть отличие явного и сокрытого, без чего было бы невозможно развернуться, чтобы заглянуть за стену, к которой прикованы узники, и тем более выйти из освещенной области внутри пещеры к внешнему миру, который встречает тем, что ослепляет и поначалу не позволяет ничего увидеть вокруг.

Нет никакого пространства самого по себе, но, поскольку единство бытия разделено на множества, существуют различные способы взаимодействия и сцепления существующих множеств, различные способы соотнесения и соизмерения одного с другим. Движение в пространстве как раз и является способом разделения и сложения, утраты единства и его восстановления и поэтому не сводится к простому переходу от места к месту, но требует прежде всего изменения в отношении своего места, внутреннего сдвига, разворота и обращения, определения своих границ и выхода за установленные пределы. Путь в пространстве — это опыт разрыва, ничто, замкнутости в отдельной точке, частичности видения, но также и открытости широте бытия, пересечения границ, соединения фрагментов в видении незримого, восприятии объема и глубины, пульсации жизни и встречи с другим взглядом, другим существованием.

3

Метод Сократа требует испытания и опровержения положений (*эленхос*), вывода следствий, которые могут обнаружить их внутреннюю противоречивость, сделать мысль критиком самой себя, своим внутренним оппонентом. Избавляя от призрака знания, эленктика позволяет пересмотреть исходные предпосылки, пробуждает любопытство и влечение к познанию, «заставляет невежд сменить ложную уверенность в том, что они знают, на понимание того, что они не знают» [13, р. 53]. Передвижение в пространстве отчасти подобно эленхосу, поскольку также ведет к отказу от прежней позиции, хотя требует не речей и диалектики, а выдержки, верности пути, готовности идти за своей интуицией. Чем дольше путь блуждания, тем больше пройдено и отброшено, однако пройденный путь не исчезает в ничто, он придает взгляду пространственный объем и панорамную широту. Как эленхос, сталкивая с противоречием, обездвиживает мысль, принуждает заново вернуться к сказанному, найти новое слово, способное изменить ход мысли и продолжить движение, так же и остановка в пространственном перемещении заставляет ощутить в точке разрыва направление и силу инерции прерванного движения, стягивает в себе весь пройденный путь, превращая его в условие нового начала и нового выбора направления.

Сценой для платоновских диалогов служат места встречи, пересечения путей Сократа и его собеседников, и сама беседа зачастую оказывается продолжением их пути, предшествующих встреч и бесед, праздных прогулок и судебных дел. Впрочем, иногда Сократ, наоборот, удивляет своими странными остановками посреди пути, выпадающими из общего движения. В начале «Пира» мы узнаем, что Сократ, идущий на пир к Агафону, постоянно отстает, а затем и вовсе исчезает, потому что, как мы узнаем, он «повернул назад и теперь стоит в сенях соседнего дома, а на зов идти отказывается» [7, с. 84]. По словам

Аристодема, «такая уж у него привычка — отойдет куда-нибудь в сторонку и станет там» [7, с. 84]. Этот любопытный эпизод не находит прямого развития, однако ближе к концу диалога мы слышим рассказ Алкивиада о том, как Сократ во время похода на Потидею молча простоял, погруженный в свои мысли, весь день и всю ночь до восхода солнца [7, с. 131]. Замечание Алкивиада связывает остановку и долгое молчание с ходом размышления. В диалогах Платона мы редко встречаем остановки и перебои внутри разговора, однако в «Федоне», где на кону стоит доказательство бессмертия души, Сократ нередко прерывается и замолкает, а в самом конце этого пути он удаляется, чтобы обмыться перед смертью, и после возвращения садится и больше не разговаривает ни с кем [7, с. 78]. Это молчание совершенно самодостаточно, оно не порождает утверждений и аргументов, как будто, наоборот, все предшествующие рассуждения и доказательства были не более чем предисловием и комментарием к этому молчанию.

Остановку нужно понимать буквально как отсутствие или невозможность дальнейшего движения. Собственно, эленхос Сократа и был способом лишить возможности движения, необдуманного, софистического сплетения слов и речей. Не случайно в одном из диалогов воздействие Сократа на собеседника сравнивается с ударом электрического скака, парализующего свою жертву [6, с. 588]. Впрочем, можно вспомнить случаи, когда сам Сократ оказывается в роли жертвы, обездвиженной искусством опровержения и апории, например, в диалоге «Парменид», в котором элейский философ демонстрирует несообразности в сократовском представлении о существовании идей. Обращение к фигуре пути, перемещения, остановки в применении к опыту мысли не является всего лишь условностью, поскольку пространство — отнюдь не вещь среди вещей, а прежде всего условие и способ движения. Философ, который исследует движение мысли, как и неизбежные затруднения и разрывы в этом движении, вынужден исследовать формы и границы пространства, что хорошо знает Платон и поэтому требует от своих учеников изучения геометрии.

Невозможность движения заставляет искать в пространственной границе возможность иного движения и иного пространства, которое может стать началом новой формы существования, присущей исключительно мышлению, но не телу. Молчание Сократа в «Федоне» как раз и означает близость границы, к которой философ стремится всю жизнь, поскольку его мышление — это приготовление к смерти. Строй мысли и порядок пространства не совпадают, но, несомненно, пересекаются, и то, что извне кажется замиранием и остановкой, может оказаться переходом из одного пространства в другое. Платоновский Сократ часто рассказывает мифы, в которых переход в загробный мир понимается как пространственное перемещение со своей географией, геометрией, кинематикой и климатом. Детальность описаний не отменяет условности мифов, однако речь идет не о фантазии и не об аллегории, а скорее о некоей гипотезе и наброске: подобным образом обитатель двумерного мира мог бы пытаться описать мир трех измерений.

Стоит подытожить сказанное о странствиях и остановках. Путь не просто ведет к намеченной цели, но и позволяет исчерпать пространство, исполниться блуждающей в нем энергией разделения, чтобы обнаружить в этом разделении

границу, которая исключает дальнейшее движение. Эта остановка в пути нередко оказывается единственной возможностью достичь подлинной цели, потому что пространство, которое разделяет, не может дать ничего, кроме мнимых целей, если не будет найден способ восполнить, избыть пустоту разделения. Возможно, по этой причине платоновский Сократ, верный Афинам, никогда не покидает их, даже под угрозой смерти, хотя в столь важных диалогах, как «Федр» и «Государство», он оказывается за городской стеной, словно узник, освободившийся от оков и покинувший мрачные своды пещеры.

4

Иным представляется путь, описанный Августином в «Исповеди»; в этом случае поиск истинной веры связан с исходом из дома и долгим странствием, которое ведет молодого ритора в столицу Римской империи (к центру мира), а затем обратно в Африку, как если бы возвращение было символом избавления от заблуждения и неверия. Августин рассказывает историю честолюбивого провинциала, который стремится к признанию и успеху, но при этом в нем не прекращается внутренняя борьба, которая направляет его сначала в секту манихеев, затем заставляет искать ответы в книгах неоплатоников и наконец приводит к решающему обращению в христианство. Момент обращения становится той самой остановкой в пути, которая позволяет увидеть в каждом событии жизни подготовку к этому моменту, в каждом событии — пространство, в котором душа и тело всегда граничили с Богом. Августин рассказывает, что давно стремился к Богу, уже любил Бога, но не мог устоять в своей любви, потому что тяготили его «привычки плоти» [1, с. 184]. Речь идет не только о привязанности к плотской жизни, но и вообще о представлении всего существующего по плотской мерке, в буквальности плотского образа. Происходит внутреннее разделение и неразрешимый конфликт двух волей, старой и новой, двух желаний, которые разрывают душу, ввергая ее в тяжелый недуг [1, с. 205].

Укрепление новой воли не избавляет от старой, а лишь усиливает разделение и связанное с ним отчаяние и ощущение безысходности: «чем ближе надвигалось то мгновение, когда я стану другим, тем больший ужас вселяло оно во мне, но я не отступал, не отворачивался: я замер на месте» [1, с. 208]. Эта остановка заставляет вспомнить состояние сократовских собеседников, но если Сократ верит, что его метод помогает душе обратиться к себе и припомнить некогда забытое знание, то Августин рассказывает о пути умирания в самом себе, о внутреннем молчании, которое сродни молчанию самого Сократа перед лицом смерти. Решающим моментом в обращении становится по видимости случайное событие, воспринятое Августином как обращенный к нему призыв, который вырывает его из неподвижности к действию, а затем и к совершенно новой жизни. В «Исповеди» он рассказывает об услышанном в тишине детском голосе, повторяющем нараспев: «Возьми, читай! Возьми, читай!», что побуждает его открыть наугад собрание Посланий апостолов и прочитать слова Павла: «Не в пирах и пьянстве, не в спальнях и не в распутстве, не в ссорах и в зависти: облекитесь в Господа Иисуса Христа и попечение о плоти не превращайте в похоти». Причем Августин говорит о беззвучном чтении этого стиха как

будто в момент своего обращения он читает текст новыми глазами, не переводя видимое в телесную практику, в звуки речи, опосредующие понимание, а открывая душу чужой речи, которая превращается непосредственно в его собственную речь, внутреннюю речь души [1, с. 210].

О плотской воле Августин говорит, что она есть воля человека быть по себе, быть свободным от Бога, тогда как новая воля — это воля к бытию в Боге, то есть принятие воли Бога в качестве внутренней основы существования. Остановка вызвана разделением двух волей и, по сути, является местом завершения пути, который подчинялся логике плотского желания, логике любви к своим удовольствиям, к самому себе. Новый путь начинается в тот момент, когда внутри разделенного субъекта открывается место для Другого, для того, что не является голосом самого человека, может быть спасительным, но может быть и предельно чужеродным, невыносимым и все же принимается как голос призвания, на который невозможно не ответить. Стоит сравнить момент обращения в описании Августина с одним из самых драматичных и пронзительных моментов истории Иисуса Христа, известный как моление о чаше.

Матфей рассказывает, что, придя в место, называемое Гефсиманией, Иисус взял с собой Петра, Иакова и Иоанна и удалился для молитвы:

«...говорит им Иисус: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте со Мною.

И, отойдя немного, пал на лице Своё, молился и говорил: *Отче Мой! если возможно, да минует Меня чаша сия; впрочем не как Я хочу, но как Ты.*

И приходит к ученикам и находит их спящими, и говорит Петру: *так ли не могли вы один час бодрствовать со Мною?*

бодрствуйте и молитесь, чтобы не впасть в искушение: дух бодр, плоть же немощна.

Ещё, отойдя в другой раз, молился, говоря: *Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить её, да будет воля Твоя.*

И, придя, находит их опять спящими, ибо у них глаза отяжелели.

И, оставив их, отошёл опять и помолился в третий раз, сказав то же слово.

Тогда приходит к ученикам Своим и говорит им: *вы всё ещё спите и почиваете? вот, приблизился час, и Сын Человеческий предаётся в руки грешников;*

встаньте, пойдём: вот, приблизился предающий Меня» [Матф. 26:36–46] (курсив мой. — К. Ш.).

Весь этот эпизод, как ни один другой в Евангелиях, показывает человеческое страдание Иисуса, поэтому традиционно он толкуется как проявление двух волей в Христе — божественной и человеческой. Божественная воля принимает предназначенное, человеческая страшится и просит, если только есть такая возможность, избавить от неотвратимого. Момент высшей скорби и страдания связан с внутренним разделением человеческой воли, которая идет за божественной и все еще пытается отклониться от нее, принимает свое призвание и все еще замирает и ужасается той чуждости, которая открывается ей в зове призвания. Сходство двух эпизодов, моления о чаше и обращения Августина, не ограничивается драмой внутреннего разделения и противодействия двух волей. В Евангелии говорится о молении в Гефсиманском саду, Августин сообщает о том, что при доме, где он жил, был небольшой садик, в который он

кинулся «в своей сердечной смуте»; Иисуса сопровождали ближайшие его последователи, Августина молчаливо сопровождал самый близкий и доверенный из его друзей — Алипий [1, с. 203]. Внешнее сходство на этом заканчивается, потому что для Христа моление о чаше становится прологом к предательству Иуды и крестному пути, тогда как обращение Августина ведет к обращению его друзей и не к страданию и смерти, а к новой жизни. Однако и само это отличие было бы невозможно без жертвы Христа, дающей обещание воскресения и новой жизни, поэтому в эпизоде обращения можно видеть больше, чем случайное сходство со сценой, описанной евангелистом.

Пространство впускает и дает возможность движения как божественная жертва, которая раскрыта, разъята миру, но нигде не дана, не присутствует, уклоняется от того, чтобы быть простой наличностью, мертвой вещью. Мы движемся в пространстве только потому, что вещи так или иначе вовлечены в это великое отсутствие и поэтому могут впускать в себя, быть опорой, укрытием, проводником, оружием, предметом обмена. Остановка означает невозможность двигаться дальше, находить приют, размещаться в пространстве, превращает внешнее движение во внутренний сдвиг, в место разрыва, открытое Другому, радикально отличному от нас самих. Августин идет вслед призыванию, которое ощутил в себе еще в юности при чтении «Гортензия» Цицерона, но потребовалось много лет, чтобы он смог принять его, и оно изменило полностью его жизнь, стало его новой волей, новым пониманием настоящего, новой памятью прошлого. Призвание было пространством, в котором разворачивалось странствие Августина, но принять призвание означало принять всю его невыносимость как раскрытость вовне, как недуг, подобный болезни Иова, превратившей благочестие в грех, молитву в восстание против Бога и вызов его на суд.

Пространство — то, что отделяет от Другого, делает голос Другого вторжением внешнего мира, ведь оно и есть, как мы знаем из первой «Критики» Канта, форма внешнего чувства. Именно в отношении к пространству как вызову возникает та фигура, которую мы называем субъектом и которая является не чем иным, как ответом своему чужому, абсолютно внешнему. Воспринимать вызов, толковать его, отвечать на него — все эти практики взаимодействия возможны лишь потому, что воспринимающий и толкующий субъект изначально несет в себе вызов и является ответом на этот вызов, и вопрос состоит в том, что же позволяет ему различать в себе вызов и ответ, которые слиты в нем в единство и составляет целиком его существо. Примеры странствия, остановки и обращения показывают, что пространство как раз и является той формой проживания себя и отношения к Другому, которая сталкивает с различием вызова и ответа, просто потому что требует размещаться во внешнем, быть вне-себя, потому что выносит вовне всю неразрешимость, неприсваиваемость конфликта, лежащего в природе субъекта. Как бы мы ни понимали вызов, на который отвечает субъект, он приходит всегда как чуждое, внешнее, как необратимость утраты прежнего состояния, спокойного пребывания в себе вроде спящей монады Лейбница, а ответ представляет собой движение по следу утраты, в пустом промежутке наличного, в поисках мерцающей возможности восполнения утраченного. Пространство размещает в себе, ведет, путает,

открывает, являя собой связь утраты и восполнения независимо от того, видим ли мы или нет утрату в утрате и восполнение восполнением. Тем самым оно оказывается условием любого поиска, исследования, странствия, обращенного к самой порой неясной цели, как, например, цели познания, понимания или тем более самопознания.

Апостол Павел — герой странствия, в фигуре которого утрата и восполнение, призвание и ответ составляют все напряжение образа, все величие и всю драму жизни. Его обращение происходит на дороге в момент не просто остановки, но падения, вызванного столкновением с удивительной преградой — светом и голосом. Этот голос вызывает и обвиняет в неприятии и непонимании призвания, в неправильном ответе, заблуждении, которое заставляет будущего апостола идти по следу христианских проповедников, вместо того чтобы самому стать одним из них. С этого момента вся жизнь Павла становится дорогой и странствием, и, возможно, не случайно то, что Августин не только воспроизводит в эпизоде обращения сцену моления о чаше, но читает стих апостола Павла из его «Послания к Римлянам». Падение на пути в Дамаск разделяет путь Павла на две части: первая представляет собой ложный путь, потому что голос призвания здесь неразличим в ответе, который спешит дать молодой фарисей, энергично вступающий в борьбу с новой сектой; вторая часть начинается в тот момент, когда голос призвания звучит с полной ясностью, и этот голос переворачивает жизнь Павла и открывает перед ним необъятное пространство, в котором, в отдалении от родины, будет проповедовать апостол народов.

Пример Павла стоит сравнить с хайдеггеровским пониманием призвания, или зова, бытия. Dasein слышит его в опыте ужаса, которым размыкается его бытие к смерти, экстатичное бытие вне-себя, открытое себе в своей временности и историчности. Жизнь Павла заставляет говорить не столько о времени, сколько о пространстве, не об истории, а о странствии, и сам Павел может говорить о себе только через отношение к Другому и другим, в терминах разрыва с самим собой, а не собирания в себе. Обращаясь к себе, Dasein начинает слышать зов как само свое присутствие в бытии, как неразличимое единство призвания и ответа, напротив, странствие Павла впервые позволяет отличить и удержать отношение того и другого, невыносимый разрыв, который не позволяет избавиться от беспокойства, принуждая возобновлять движение и искать новые пути для проповеди благой вести. Ответить на вызов не значит раствориться в нем или тем более совпасть с ним, потому что бытие можно высказать только внутри различения вызова и ответа. Ответ — это выход вовне себя, в нечеловеческое, в пространство, которое, как бы оно ни было чуждо и опасно, дает возможность соотнести свое бытие с истиной, найти в слове, в понятии, в действии меру этого непостижимого соотношения.

5

Еще один хрестоматийный пример странствия и остановки в пути мы находим в «Рассуждении о методе», в том месте, где Декарт рассказывает о завершении обучения в коллеже Ла-Флеш, после чего он совершенно забросил книжную науку и,

«решив не искать иной науки, кроме той, какую можно найти в себе самом или в великой книге мира, использовал остаток юности на путешествия, на ознакомления с королевскими дворами и армиями, на общение с людьми различных нравов и положений, на накопление разнообразного опыта, на самопроверку при встречах, посылаемых судьбой, и на неустанные размышления о всем виденном для извлечения из него какой-либо пользы» [4, с. 255].

В 1619 г. Декарт, состоявший тогда на службе у герцога Баварии Максимилиана, находится в Германии и в один из дней, когда стужа запирает его дома и единственным спасением становится жарко натопленная печь, ему, «преисполненному энтузиазма», является некое откровение, которое «дает основание чудесной науки» [4, с. 578]. В ту же ночь ему снятся три сновидения, которые настолько укрепляют его веру в свое научное призвание, что он дает клятву не только посвятить всю жизнь научным исследованиям, но и совершить паломничество к дому Девы Марии в Лорето [4, с. 575].

Странствие Декарта, философа-номада [11, с. 60], продолжается, по сути, всю его жизнь вплоть до последнего переезда в Швецию по приглашению королевы Кристины, но остановка в немецком городке (считается, что это был Нойбруг) и события дня и ночи 10 ноября 1619 г. отмечают тот важнейший момент, когда молодому шевалье открывается его призвание и он начинает видеть в своем интересе к наукам и к человеческим нравам ответ, который в конечном итоге приведет его к основанию новой метафизики. Как известно, существенным положением этой метафизики является радикальное разделение двух субстанций, мыслящей и протяженной, мышления и пространства. При этом в рассуждениях Декарта мы постоянно находим удивительную форму дополнения этих двух разделенных им начал. Строго говоря, именно это разграничение позволяет философу в трактатах «Мир» и «Первоначала философии» выстроить завершенную картину мировой механики и представить живое тело в качестве автомата. Материальный мир сведен к пространству, движения — к линиям, тела — к фигурам, и это делает мир одновременно чуждым и открытым, бездушным и познаваемым. Оба момента важны для обретения внутренней достоверности мысли, поскольку протяженность ведет к ошибкам и сомнению, но врожденные идеи, найденные философом в своем уме, возвращают его опять к протяженности и пространственному движению. Именно пространство задает тот поворотный момент, в котором мысль застывает перед решающим утверждением *Cogito* и по поводу которого Декарт скажет: «меня, словно соскользнувшего внезапно в глубокий водоворот, закрутило и завертело так, что не могу ни вынырнуть, ни поставить ногу на твердое дно» [3, с. 41]. Можно сказать, что мышление и пространство предстают не столько в разделении и дополнении, сколько в странной зависимости друг от друга, которая не является ни логической, ни тем более каузальной, но выполняет функцию некоего побуждения, ведущего каждое из них к прояснению собственной природы.

Вернемся к рассказу Декарта о своем открытии, а точнее, к странной двусмысленности в указании места, где оно совершается. Декарт использует слово «*roûle*», имеющее значение *печь*, а также *сковорода*, *кастрюля*. Этот момент вызвал любопытный спор по поводу того, находился ли Декарт внутри остывающей печки или просто в помещении, натопленном столь сильно, что

оно стало жарким как печка. Последний вариант выглядит не только более естественным, но и более интересным с философской точки зрения. Дело в том, что декартовская физиология, изложенная в не опубликованном при жизни сочинении «Человек», придает особое значение сердцу, которое описывается как орган, в котором разогревается кровь. Работая как печь, сердце приводит кровь в быстрое движение, в результате чего наиболее тонкие частицы крови, которые Декарт называет животными духами, отделяются от более грубых и тяжелых и устремляются к мозгу, здесь они проходят через узкое пространство шишковидной железы, в котором встречаются с мыслящей душой, бестелесной и потому непротяженной, однако связанной с телом божественной волей, то есть высшим предназначением [5, с. 490]. Удивительным образом история с печью совпадает с этой моделью, физиологической и метафизической одновременно, поэтому едва ли Декарт говорит об остывающей утробе печи, а не о жаре — движущем начале как тела, так и мысли философа, распознающего в циркуляции тепла геометрию и физику протяженности.

Разделив мышление и протяженность, а затем соединив их в одно существо, Бог создал парадоксальную форму присутствия в теле, которое может ощущаться и как «худшая часть» [4, с. 540], и как источник всей сладости и блаженства земной жизни*. Декарт может вполне отстраненно наблюдать за машиной тела и радоваться собственной включенности и расположенности внутри этого сложного механизма. Что интересно, так это то, что та же двойственность звучит и в характеристике места, в которое его приводит странствие по Европе. Осев надолго в Голландии, Декарт пишет своему корреспонденту по поводу Амстердама, что его радуют толпы народа, которые заняты торговлей и извлечением прибыли и погружены в это дело настолько, что им нет никакого дела до праздного чужеземца; множество судов доставляют в порт в изобилии все, что создают обе Индии, как и все раритеты Европы; в городе есть все жизненные удобства и все желанные достопримечательности, а богатство страны является достаточным для того, чтобы содержать армию, готовую защищать свободу и безопасность каждого жителя [4, с. 595].

В этом описании голландцы с их заботами, мореплаванием, торговлей и армией изображены как часть пространства в духе картезианской физики с ее непрерывным перемещением частиц, в вихре которых материя становится выражением божественной акта, вложившего в мир определенное и неизменное количество движения. Декарт не только познаёт порядок этого движения, но и находит в нем источник и гарантию своего блага, поскольку все здесь служит указанием и напоминанием об исходном расположении души в теле, призвании и ответе, без которых были бы невозможны удивительные открытия философа. Путь странствия приводит Декарта к той точке, из которой все существующее видится теперь как результат движения и воздействия, момент остановки в пути, образующем вместе с несчетным множеством других путей саму материальную основу миру, его протяженность. Поступь разума стирает

* Из письма 1648 г. маркизу Ньюкаслу: «Философия, которую я разрабатываю, не является ни столь варварской, ни столь дикой, чтобы отбрасывать страсти; напротив, лишь в них я усматриваю всю сладость и блаженство сей жизни» [5, с. 561].

все традиционные разметки пространства, такие как противостояние центра и периферии, космоса и хаоса, правильного пути и возможности пути в никуда, отклонения и блуждания, однако пространство востребовано теперь как способ выявления мирового порядка, мышления бытия в простоте его элементов и бесконечной сложности целого.

В завершение стоит сказать, что бытие субъекта есть отношение, будь то отношение к себе самому, в смысле *Cogito* или трансцендентального единства апперцепции, будь то отношение к другому — интенциональное, экзистенциальное или какое-либо иное. Завершен в себе субъект или открыт, в его отношении к себе или другому есть необратимость выхода из себя и, что еще важнее, необратимость осуществления *вне-себя*, в точке утраты и восполнения, рассеяния во внешнем и обретения себя в другом, в отраженном, забытом, фактичном, пространственном. Что важно в этой форме *вне-себя*, что она удерживается не самим субъектом, а его опорой на мир, зависимостью от мира, потерянной и спасением в мире. Представляется, что проблема пространства для субъекта — это и есть проблема бытия *вне-себя*, в привычном ритме жизни или в экстазе, в блуждании по миру или в форме обретения и присвоения себя. В этом бытии есть невыносимость отчуждения от себя, умирания и овеществления, но есть и мера соотнесенности со всем бытием, парадоксальная соизмеримость с его Целым, открытым и бесконечным.

ЛИТЕРАТУРА

1. Августин А. Исповедь. М.: «Ренессанс», СП ИВО — СиД, 1991.
2. Ауэрбах Э. Мимесис. М.: Издательство «Прогресс», 1976.
3. Декарт Р. Размышления о первоначальной философии. СПб.: «Абрис-книга», 1995.
4. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. I. М.: Мысль, 1989.
5. Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. II. М.: Мысль, 1994.
6. Платон. Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 1. М.: «Мысль», 1990.
7. Платон. Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 2. М.: «Мысль», 1993.
8. Платон. Собрание сочинений: в четырех томах. Т. 3. М.: «Мысль», 1994.
9. Топоров В. Н. Мировое дерево: Универсальные знаковые комплексы. Т. 1. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010.
10. Флоренский П. А. Сочинения: в 4 т. Т. 3(2). Москва: Мысль, 2000.
11. Фокин С. Л. Гений кривомыслия. Рене Декарт и французская словесность Великого Века. М.: НЛЮ, 2023.
12. Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: «Республика», 1993.
13. Robinson R. Plato's Earlier Dialectic. 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1953.

REFERENCES

1. Avgustin, A. *Ispoved'* [The Confession]. Moscow, "Renessans", SP IVO — SiD, 1991 (in Russian).
2. Auerbah, E. *Mimesis* [Mimesis]. Moscow, Izdatel'stvo "Progress", 1976 (in Russian).

3. Dekart, R. *Razmyshleniya o pervonachal'noj filosofii* [Reflections on the original philosophy]. Saint Petersburg, "Abris-kniga", 1995 (in Russian).
4. Dekart, R. *Sochineniya v 2 tomah. Tom I* [Essays: in 2 volumes. Vol. 1]. Moscow, "Mysl", 1989 (in Russian).
5. Dekart, R. *Sochineniya v 2 tomah. Tom II* [Essays: in 2 volumes. Vol. 2]. Moscow, "Mysl", 1994 (in Russian).
6. Plato. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. Tom 1* [Collected works: in four volumes. Vol. 1]. Moscow, "Mysl", 1990 (in Russian).
7. Plato. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. Tom 2* [Collected works: in four volumes. Vol. 2]. Moscow, "Mysl", 1993 (in Russian).
8. Plato. *Sobranie sochinenij v chetyrekh tomah. Tom 3* [Collected works: in four volumes. Vol. 3]. Moscow, "Mysl", 1994 (in Russian).
9. Toporov, V. N. *Mirovoe derevo: Universal'nye znakovye komplekсы. Tom 1* [The World Tree: Universal iconic complexes. Vol. 1]. Moscow, Rukopisnye pamyatniki Drevnej Rusi, 2010 (in Russian).
10. Florenskij, P. A. *Sochineniya. V 4 tomah. Tom 3(2)* [Essays: in 4 volumes. Vol. 3(2)]. Moscow, "Mysl", 2000 (in Russian).
11. Fokin S. L. *Genij krivomyслиya. Rene Dekart i francuzskaya slovesnost' Velikogo Veka* [The genius of wishful thinking. Rene Descartes and French Literature of the Great Century]. Moscow, NLO, 2023 (in Russian).
12. Hajdegger, M. *Vremya i bytie. Stat'i i vystupleniya* [Time and being. Articles and speeches]. Moscow, "Respublika". 1993 (in Russian).
13. Robinson, R. *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd edition, Oxford: Clarendon Press, 1953.