

*А. А. Пылькин, В. А. Серкова**

НАТУРАЛИСТИЧЕСКИЙ ЖЕСТ В АНТИЧНОМ КИНИЗМЕ

Статья посвящена анализу историко-философских предпосылок и экспликации философского смысла натуралистического жеста в античном кинизме. Натуралистический жест понимается как жестовый комплекс, содержание которого определено одним из естественных отправлениях человеческого тела: от сексуальных до нутритивных. Решающей предпосылкой введения в философский оборот такого рода аргумента выступает сократический поворот: смещение проблематического интереса с чисто теоретических вопросов на формирование поведенческой установки, соответствующей образу жизни философского проповедника. Именно в лице Сократа наиболее полно раскрывается философский смысл метода, намеченный еще Парменидом в его знаменитой поэме: метод — это не только путь познания, но и — в первую очередь — жизненный путь. Такого рода установка предполагает конверсивное захватывание мыслью непосредственно не участвующих в познании регистров человеческого бытия. Таким образом, открывается возможность естественным отправлениям тела стать «логическим аргументом», т. е. — полноценным способом выявления логоса бытия, что и осуществляют кинические философы. Натуралистический жест становится необходимым моментом кинического метода «перечеканки монеты». Именно публичное удовлетворение физиологических потребностей позволяет кинику в конкретном опыте отграничить первозданно-природный порядок подлинно существующего от насло-

* Пылькин Александр Александрович — канд. филос. наук, доц.; apylkin@yandex.ru; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Российская Федерация, 195251, г. Санкт-Петербург, ул. Политехническая, д. 29.

Alexander A. Pylkin — Ph. D. of Philosophical Sciences; apylkin@yandex.ru; Peter the Great Saint Petersburg Polytechnic University, 29 Politechnicheskaya str., Saint Petersburg, 195251, Russian Federation.

Серкова Вера Анатольевна — д-р филос. наук., проф.; henrypooshel@rambler.ru; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого, Российская Федерация, 195251, г. Санкт-Петербург, ул. Политехническая, д. 29.

Vera A. Serkova — Dr. Sci. in Philosophy, Professor; henrypooshel@rambler.ru; Peter the Great Saint Petersburg Polytechnic University, 29 Politechnicheskaya str., Saint Petersburg, 195251, Russian Federation.

ившихся на него условностей и искажений «слишком человеческого». Актуализируя в натуралистическом жесте пограничные формы бытия «демоном» и «собакой», кинический проповедник в своей экзистенции утверждает плоскую онтологию космополиса с ее принципом равенства богов, людей и зверей.

Ключевые слова: античный кинизм, Сократ, натуралистический жест, природное/культурное, пограничное существо, бытие собак, плоская онтология.

A. A. Pylkin, V. A. Serkova
A NATURALISTIC GESTURE IN ANCIENT CYNICISM

The article is devoted to the analysis of historical-philosophical premises and explication of the philosophical meaning of the naturalistic gesture in ancient Cynicism. A naturalistic gesture is understood as a gesture complex, the content of which is determined by one of the natural functions of the human body: from sexual to nutritive. The decisive prerequisite for the introduction of such argument into philosophical discourse is the Socratic turn: the shift of problematic interest from purely theoretical issues to the formation of a behavioral attitude corresponding to the lifestyle of a philosophical preacher. It is in the person of Socrates that the philosophical meaning of the method, outlined by Parmenides in his famous poem, is most fully revealed: the method is not only the path of knowledge, but also — first of all — the path of life. This kind of attitude presupposes a reversible capture by thought of the registers of human existence that are not directly involved in cognition. Thus, it opens up the possibility for the natural functions of the body to become a “logical argument”, i. e., a full-fledged way of revealing the logos of being. This possibility is realized by the Cynic philosophers. The naturalistic gesture becomes a necessary moment of the cynical method of “re-minting a coin”. It is the public satisfaction of physiological needs that allows the cynic, in a concrete experience, to distinguish the primordial natural order of a truly existing one from the conventions and distortions of the “too human” inherent in the polis Greek layered on it. Actualizing the borderline forms of being a “demon” and a “dog” in a naturalistic gesture, the cynical preacher in his existence asserts a flat ontology of cosmopolis with its principle of equality of gods, people and animals.

Keywords: ancient cynicism, Socrates, naturalistic gesture, natural/cultural, borderline being, flat ontology.

Этический поворот в философии, восходящий к Сократу Афинскому, влечет за собой серьезную трансформацию зародившейся вместе с появлением философии познавательной установки и самой фигуры философа-исследователя. На передний план выходит повседневное формирование образа жизни и внимание к поведенческой стратегии познающего в пику сосредоточенности на теоретизировании и спекуляции [2, с. 267–274]. На наш взгляд, такого рода установку из всех сократических школ наиболее последовательно развивают кинические философы. Кроме того, киники дополняют ее радикальными элементами нетеоретического поведения, что открывает новые горизонты вопрошания не только в рамках этики и гносеологии, но и онтологии, тем самым предвосхищая некоторые современные направления исследования.

Безусловно, философия уже у своего истока, у досократиков, заключает в себе этот действенный, конверсивный потенциал. Мысль как таковая — экзистенциальна, она не только определяет бытие своего носителя во всей целостности и основательности этого бытия, но ведет к преображению, к полной трансформации его жизни.

Начатки осмысления этого непреложного факта и понятийной работы с ним мы находим уже в императивных изречениях Гераклита Эфесского (например, о предпочтительности сухой души, о лучших людях, предпочитающих вечную славу всему, о грязных свиньях и т. д.)^{*} или в проповедях странствующего поэта-философа Ксенофана Колофонского [7, с. 116–144]. Еще до формирования соответствующего философского термина в парменидовской концепции *odos* последний выступает не только как метод исследования, но и в качестве пути спасения и подлинного бытия [7, с. 209]. Тем не менее именно в сократизме два смысла греческого слова *methodos* — «жизненный путь» и «путь познания» — впервые полностью совпадают и становятся осознанным культивированием определенного образа жизни.

Принято выделять в методе Сократа две составляющие: испытание (эленхос) и увещание (протрептикос), соответственно, испытание мнимого знания и призыв к заботе о себе как познанию себя [6, с. 68–67]. Исследователи справедливо полагают, что Платон является восприимчиком эленхического элемента метода Сократа, в процессе разработки которого — на путях поиска онтологических оснований сократовской этики и преодоления своей погруженности в философию становления «текучников» — выкристаллизовывается знаменитая платоновская диалектика^{**}. Антисфен же развивает второй аспект майевтики — протрептический. Сократовский протрептикос представляет собой по сути интеллектуальную проповедь, призыв к правильному, спасительному для души образу жизни [6, с. 48–101]. Будучи ортодоксальным сократиком и следуя жизненному примеру своего учителя, Антисфен начинает проповедовать, собирая в гимнасии Киносарге вокруг себя заинтересованных в такого рода «призывных» речах. Для учеников Антисфена познание уже не просто неотделимо от культивирования определенного образа жизни, но последний и является единственно методологически состоятельным способом познания границ мнимого и ложного, и — подлинной философией. «Добро-

^{*} По мнению исследователей [8], онтологизация «войны» в качестве принципа обновления огненного космоса открывает агенту логоса трагический характер бытия, в отношении которого релевантным поведенческим образцом оказывается героический этос, предполагающий мужественное приятие неизбежного с незамутненным взором «сухой души». Такая «этика» вырастает из продумывания того факта, что я, мыслящий, являюсь лишь заемной частью вечно живого первоогня. Поскольку натурфилософ, мысля сущее в целом, и себя постигает как неотъемлемую часть этого сущего, можно предположить, что любой из т. н. досократиков так или иначе ставил проблему соответственной поведенческой установки — в зависимости от того, заемной частью какого из первоэлементов он является.

^{**} Несмотря на общую разочарованность (после смерти Сократа) и, как следствие, «теоретичность» своей философии, Платон не забывает практического измерения мысли, вновь и вновь устремляясь на Сицилию. Но эпоха расцвета полисной жизни завершилась, «греческий дух оторвался от действительности в политике» [6, с. 9], и Платон обречен воспроизводить разлад между мыслью и политическим действием в попытках реализовать утопию, разрешая этический конфликт навсегда ушедшего мира. Смену эпох, требующую новых поведенческих стратегий, исчерпывающим образом фиксирует Эпикур в одном из своих писем, радуясь тому, что его друг наконец «познал, каково заниматься философией для себя и каково — для Эллады» [11, с. 224].

детель состоит в делах и не нуждается ни в многословии, ни в науках» [3, с. 56]. Появляется кинизм, поведенческая установка и движение странствующих философов-проповедников, к началу Новой Эры охватившее всю ойкумену греческого мира.

Киники обогащают собственно понятийный, мыслительный арсенал философской «заботы о себе» новыми, внефилософскими элементами. Уже у пифагорейцев можно видеть, что мысль, в данном случае такая, как «числу все вещи подобны» [15, с. 149], захватывая бытие индивида в его целостности, требует принять во внимание и поставить себе на службу сферы человеческой активности, на первый взгляд не относящиеся к философии. Это и знаменитые пифагорейские гастрономически-аскетические предписания, и ритуализованные поведенческие схемы, и собственно математические вычисления, в рамках школы получившие смысл своего рода очистительных медитаций на пути совершенствования жизни пифагорейца и соответствия ее числовому космосу.

В лице Гераклита, греющегося у печки или публично играющего с детьми в храме, мы уже имеем дело с вовлечением человеческого тела, располагаемого согласно той или иной поведенческой схеме, в раскрытие логоса [17, с. 21–61]. Но киническая школа в своем радикализме идет дальше: киники методологически, т. е. своим осознанно культивируемым образом жизни, обосновывают философское содержание намеренно осуществляемого телодвижения. Как о том шла речь выше, это оказывается возможно только после сократического поворота. Решающим здесь оказывается то, что интеллектуальная проповедь Сократа укоренена в ситуации живого диалога со всей сетью опутывающих его невербальных знаков, в комплексе отсылающих к дискурсивно не транслируемой сократовской благодати (*charis*) [10, с. 26].

Осуществляя свою философию в режиме здесь-сейчас, Сократ предстает как *atoros*, странный [2, с. 243]. Но все же в топологии полиса он — «привычный» *atoros*, достаточно надежно обосновавшийся в ситуативной рамке диалога. Киник же оказывается радикально странным: его асоциальное поведение провоцирует всякий раз новую нетипическую для полиса ситуацию, и все, что у него есть для ее осуществления-разрешения — это тело и речь. Собственно, *parrhesia*, которую саркастически превозносит Диоген [3, с. 78], имеет ощутимые границы для метека, нофа, раба, очевидно лишенных возможности произнести хрестоматийное сократовское «Не шумите, мужи афиняне...» или «Отвечай, добрейший, ведь и закон повелевает отвечать» [12, с. 70–97]. Там, где логос, стесненный договорными отношениями полисного сообщества, наталкивается на речевые границы, аргументом, т. е. способом его обнаружения (лат. *arguo* «показываю, выявляю, обнаруживаю») становится тело. Такого рода радикализация этической установки обогащает восходящий к Сократу философский протрептикос новым действенным элементом — жестом.

Спектр жестикюляции киников довольно широк. Это и театрализованный жест, в связи с которым можно вспомнить Диогена Синопского, катающего бочку во время осады Афин, ходящего с фонарем среди бела дня, размахивающего селедкой на агоре, выбривающего половину головы и др. Или, например, киника Менедема (ученика Колота Лампсакского), который,

«...надев платье эринии, ходил повсюду и говорил, что прибыл прямо из Аида как соглядатай человеческих прегрешений и намерен вернуться туда обратно и передать все тамошним богам. А одет он был так: в темно-серый хитон, доходящий до пят, подпоясанный пурпурным кушаком, на голове — аркадский колпак, украшенный двенадцатью знаками зодиака, на ногах — трагические котурны...» [3, с. 91].

Далее, это и жест агрессии. Чемпионом жестикуляции здесь снова выступает Диоген, который заранее (!) обматывает руки ремнями, чтобы «отдубасить Мидия», плюет в лицо хозяину дома, «не найдя более грязного места», избивает людей палкой [3, с. 60–83]. Это жестикуляция самоуничтожения, в ранневизантийскую эпоху пополнившая арсенал телесной аргументации «мнимого безумия» христианских юродивых (*salos*). Все это, но на иных основаниях, мы опять же находим у Диогена-собаки: табличка на груди с именами обидчиков, попрошайничество перед статуей, готовность подставить голову под палку ударившего его Антисфена [3, с. 131]. Нас в данном случае будет интересовать прежде всего натуралистический жест. Его мы фиксируем в публичном опорожнении, пожирании и мастурбации Диогена, в прилюдных совокуплениях Крагила и Гиппархии, метеоризме Метрокла и пр.

Не вдаваясь в тонкости невербальной семиотики, в данном изложении достаточно будет отметить, что понятие жеста (от лат. *gestus* «движение тела») используется здесь не в узко научном значении «предельной смысловой единицы телодвижения» [9, с. 64–71], а скорее в значении поступка, совершаемого с каким-либо умыслом и имеющего символическое измерение. Жест — это своего рода кинесическая синтагма, театрализованный жестовый комплекс, имеющий характер смысловой завершенности. Соответственно, содержание натуралистического жеста определяется одним из так называемых естественных отправлений человеческого тела: от нутритивных до сексуальных.

Отечественные исследователи античного кинизма рассматривали публичные физиологические отправления киников в рамках марксистской концепции классовой борьбы, сводя их к «циническим эксцессам» стихийной революционности социальных низов, которые таким скандальным способом бросают вызов рабовладельческому обществу, «эпатируют античного мещанина» [3, с. 5–8].

Обращаясь к теме античного кинизма зарубежные авторы как правило осмысляют натуралистический жест киников в русле «карнавальной концепции» М. Бахтина. Натуралистический жест рассматривается как тот или иной вариант юмористического переворачивания иерархии духовно-сакрального верха и материально-телесного низа. Так, например, с точки зрения П. Слотердайка, это «голые аргументы» низкой теории практического воплощения, своего рода «экзистенциального материализма», недискурсивно оппонирующего высокой теории господского афинского идеализма, якобы изгнавшего из философии всякий подлинный праксис [14, с. 240–249]. В постструктуралистской концепции события Ж. Делеза натуралистический жест Диогена маркирует кризис дихотомии глубина/высота (земля/небо), вывода на историко-философскую сцену юмористического философского персонажа — героя поверхности [5, с. 174–182].

На наш взгляд, такие интерпретации сужают рассмотрение натуралистического жеста античных киников, не позволяя раскрыть его подлинного философского смысла и эвристического потенциала. Его следует рассмотреть в более широком контексте позднеантичной школьной философии, как она сложилась к III–II вв. в своем тroyаком членении на физику (онтологию), логику (гносеологию) и этику, когда вся научная работа в двух первых областях концентрировалась вокруг обоснования и практического достижения нового этического идеала атараксии в том или ином ее модусе («апонии» в саду Эпикура, «апатейи» в Стое, «эпохе» у скептиков).

Три указанные раздела были детально разработаны и исчерпывающе тематизированы лишь в стоической школе [4, с. 336–359], позднее выделившейся из кинического движения. Однако, несмотря на то что античные киники не создали своей теории бытия и продуманной гносеологии, а этика их являлась лишь расплывчатым комплексом установок и поведенческих моделей [3, с. 5–16], все три раздела можно обнаружить в имплицитном виде и у них.

Онтология, гносеология и этика в кинической школе осуществляется в особом режиме отношения киника к телу и его жестикуляции. Натолкнувшись на сковывающие логос речевые границы, обусловленные общественным договором и полисным законодательством, киник телесно форсирует их в жесте, становящемся продолжением логоса. Он утверждает свой проект в специфическом переживании логоса как жеста и жеста как логоса: речь балансирует на грани «верещания по-птичьи», а жестикуляция «гнилой селедкой», в свою очередь, всегда оказывается чревата свежей, неожиданной речью. Выбирая данный тип философствования, последователь кинизма принимает негласные правила соответствующей ему поведенческой установки, состоящие в том, что в его жизни отныне не может быть не значащих, не подвластных осуществляющемуся через него логосу телесных движений и жестов.

Общей позиционной, социальной рамкой такого рода философской жизни становится озвученная Диогеном «перечеканка монеты» (*paracharattein to nomisma*) [3, с. 6], представляющая собой своего рода перманентную практическую критику наличного порядка. Следует отметить, что — по аналогии с эленхосом, являющимся непреложным, вновь и вновь возобновляемым «отношением» сократической речи [13, с. 185], — такая перечеканка также не подразумевает единократного осуществления, но — становится необходимым моментом развертывания философского проекта кинического проповедника. А значит, и натуралистический жест, при всей его провокационной эффективности, предстает методологически возобновляемым.

Теперь следует остановиться на том, как реализован в кинизме каждый из разделов будущей школьной догматики.

Начнем с онтологического раздела. Как известно, для Сократа (как — позже — и для Платона) космос человеческой жизни не распространяется за границы полиса: здесь исток и сократовского нежелания покидать «стены города», и платоновской политической утопии, репрезентирующей его онтологию. Диоген Синопский провозглашает своим отечеством космополис, «перечеканивая» греческий полисный патриотизм, который с его точки зрения не позволяет развернуться подлинной онтологии. Несмотря на то что гражда-

нином мира себя задолго до Диогена-собаки впервые провозгласил Демокрит, объездивший более чем кто-либо разных стран и встречавшийся с наибольшим числом мудрых людей [4, с. 95], тем не менее Диоген углубляет концепцию мирового города, раскрывая в ней онтологическое измерение. С его точки зрения, гражданами единого космополиса, в первоизданной естественности которого пантеистически растворен истинный логос, являются все люди, боги и звери. Таким образом, уравнивая богов, зверей и людей, Диоген учреждает своего рода горизонтальную онтологию. Причем он осуществляет это в непосредственном аскетическом действии, применяя к вещам и живым существам критерий природы (*cata physin*) и раскрывая сущее как предельно простое. Жест подлинного логоса устраняет ложные искажения и мнимые значения, навязанные космополису человеческим полисом. Так, например, Диоген с простодушной непосредственностью напоминает коленопреклоненно склонившейся перед идолами полуголой женщине, что боги и сзади тоже. Таков же смысл его бесстыдного, т. е. не опосредованного совестью, храмового воровства и поедания человеческого мяса [3, с. 169].

Только предельно опрощающий, аскетичный жест позволяет философу *hic et nunc* пережить подлинно существующий вне иерархий и границ первоизданный мир, мир, в котором все живые существа равны, а все вещи исполнены логоса. Похожую операцию в рамках своей школьной догматики позже разработали стоики, назвав ее каталептическим представлением [16, с. 29–33]. Такая логическая операция позволяла им апатично, без искажений со стороны человеческих страстей, постигать вещи как они есть — в перспективе вечно живого первоогня. Правда их космополис был уже иерархичен. Наиболее выпукло такая онтология представлена в римской Стое, например, в дневнике Марка Аврелия читаем: «...пурпур — овечья шерсть, окрашенная кровью улитки, соитие — трение известных органов и выбрасывание семени, соединенное с особыми спазмами». Однако Диоген осуществляет данную операцию до всякого логического опосредования [3, с. 146]. С возгласом «Мальчик превзошел меня в простоте!» он просто разбивает свою единственную чашку. В данном жесте философ переживает первоизданный мир, в аскетическом усилии принимая бесповоротное решение отныне пить из сложенных ладоней. Нужно вспомнить, что и сам «канонический облик» киника (заросший босой бродяга с нищенской котомкой) является лишь осадком жизненного выбора и аскетического действия Антисфена, одевающего на голое тело рабочий плащ и берущего в руки посох странника [3, с. 19].

Далее, что касается гносеологического раздела. Гносеология уникального впоследствии была исчерпывающе разработана в Ранней Стое, в частности — учеником Кратета Зеноном Китийским. Однако именно киники задолго до этого осуществили гносеологию уникального, критически «перечеканив» платоновскую гносеологию всеобщего в своих театрализованных жестах. Прежде всего это, конечно, публичная демонстрация Диогеном «платоновского человека» [3, с. 148]. Кроме того, сюда можно отнести и знаменитое хождение перед лицом оппонентов «брадатого мудреца», причем осуществленное ценой нанесенных ему побоев и унижения. А также — нарочитую медитацию Антисфена на конкретную лошадь, жест, призванный юмористически обесценить

платоновскую «лошадность» [3, с. 105]. Следует обратить внимание на то, что критическая «перечеканка» киниками платоновской гносеологии не имела своей целью утверждение на ее месте новой, методологически релевантной «самим вещам» познавательной установки с опорой на эмпирию. Знаменитый жест Диогена, замещающего указательный палец на средний [3, с. 65], унижает и эмпиризм тоже, обесценивая само познание как таковое — в пользу непосредственного переживания бытия.

Теперь необходимо обратиться к тому, как в рамках кинического проекта осуществляется этика. Следует согласиться с отечественными исследователями кинизма, что киники не выдвинули ясно сформулированного этического идеала наподобие атараксии в разных ее модусах у эпикурейцев и стоиков [3, с. 5–16, 90]. В качестве такого этического маяка в киническом движении фигурировала переосмысленная и радикализованная сократовская автаркия — самодовление, независимость [3, с. 24]. И это не случайно. Ведь каждый из вступающих на путь философской проповеди словом и телом — уникален и от природы наделен своими способностями и идентичностями. Принимая общий для кинического движения режим опрощения и аскезы, лишь на путях развертывания собственной экзистенции киник обретает свой образ независимости и находит свой способ дозвесь себе. Аскетически осуществляющийся жест позволяет актуализировать собственное непосредственное и безусловное. Поэтому, несмотря на то что у исследователей киники подчас выступают под рубрикой «философской школы» [4, с. 89–90], строго говоря, это движение одиночек, и мы не найдем в кинизме образцового школьного мудреца, как в Стое или Эпикурейском саду [2, с. 319–322]. Галерея кинических типов причудлива и разнообразна. В ней соседствуют такие разные персонажи, как радикальный насмешник и похабник Диоген, человечный и мягкий «открыватель всех дверей» Кратет, печальный ироник Антисфен [3].

Выше было отмечено, что киники в методологии наследуют Сократу, в философском проекте которого совпадают два значения слова «метод». Путь исследования для киников как радикальных сократиков также неотделим от жизненного пути. Кроме того, было упомянуто об общеизвестном негативном отношении к теоретическому познанию кинических проповедников. Что же тогда познают киники? На что направлено их исследование? Как представляется, киники практически в порядке своей аскетической экзистенции развертывают три вопроса соответственно трем рассмотренным философским разделам: онтологии, гносеологии и этики. Причем все три вопроса в основе своей — методологические, т. е. касаются вновь и вновь возобновляемого выбора «правильного» жизненного пути. Вопросы эти примерно такие. Как обрести почву первозданного неиерархического бытия в мире, опутанном условностями человеческого полиса? Как отграничить уникальность своей экзистенции от господствующей гносеологии всеобщего, которая грозит обрушить собственное в проем общих мест и отношений? Как сохранить (soteria) довлеющую себе частность перед лицом полисных «слишком человеческих» законов, писанных и неписанных? Именно натуралистический жест становится ответом на такой тройственный вызов.

Важно отметить, что актуализация нутритивного или сексуального поведения не противоречит аскетической установке киников, но скорее дополняет ее, заостряя смысл аскезы как упражнения по исправлению и очищению первозданно-природного космоса от искажений развращенной человечности — в пику христианской и гностической аскезе, нацеленной на подавление падшего естества и редукцию испорченного мира. Следует констатировать, что, при выше отмеченном совпадении некоторых аскетических практик, феномен кинического проповедника иноприроден феномену христианского юродивого, чья театрализованная жестикуляция восходит скорее к ветхозаветным пророкам, нежели к античным киникам. Принципиальное различие между рассматриваемым здесь киническим аскетизмом, включающим в себя наравне с самоумалением и воздержанием инстинктивные проявления «невоздержного» поведения, и аскетизмом христианской эпохи можно определить с опорой на проведенное С. С. Аверинцевым исследование ранневизантийского христианства [1, с. 21–27]. Жест самоуничтожения христианского аскета, как и театрализованный жест юродивого, питается энергией трансцендентного. Киник же осуществляет свои жесты имманентно, в ограниченно мирской онтологической перспективе, с опорой лишь на самого себя, в перспективе прорыва к логосу, растворенному в первозданной природе.

Когда Диоген Синопский осуществляет жест публичного поедания, опорожнения желудка или мочевого пузыря, когда предается прилюдному рукоблудию, он переживает бытие собакой, актуализируя границу между двумя мирами: природным, первозданным, безусловным, и культурным, испорченным, искаженным условностями. Ведь собака и является таким пограничным существом, обитателем границы. В этом жесте Диоген-собака стирает узко-человеческую проекцию иерархического бытия, возвышающую его над животными. Рискнем предположить, что такой опыт бытия в мире равенства всех людей, зверей и богов предвосхищает современную концепцию плоской онтологии [18, с. 55–60]. Такое методологически возобновляемое пограничное экзистирование позволяет в непосредственном опыте обнаружить, где заканчивается сформированное расхожими мнениями, искаженное пространство человеческого — и начинается подлинный логос первозданной природы. Познающий при этом как бы отвечает натуралистическим жестом на философский в существе своем вопрос: «Собаке можно, а мне нет?»

Божественное для киников не является категорией трансцендентного: с точки зрения свойственного им стихийного пантеизма боги, как и животные, — наши сограждане. Поэтому божественное тоже следует искать на выходе за границы полисного мира условностей к безусловному первозданному миру фюзиса. То, что божественное — это пограничная форма, впервые было озвучено, по-видимому, Эпикуром, считавшим, что боги обитают в метакосмосах, своего рода пространствах между мирами [4, с. 329–330]. Однако впервые данное обстоятельство было додискурсивно обнаружено киниками в рамках осуществления своей плоской онтологии — онтологии равенства божественных, человеческих и животных форм. Так же как бытие животным, кинический проповедник в натуралистическом жесте переживает и божественное бытие, преодолевая границу между двумя мирами: культурно-обусловленным челове-

ческим и безусловно-природным первозаданным. Речь идет о натуралистическом жесте прилюдного совокупления «доброго демона» и «открывателя всех дверей» Кратета с Гиппархией [3, с. 89]. Вопрос, ответом на который становится его натуралистический жест, мог бы звучать так: «Дверь открыта, почему не войти прямо сейчас, ведь я же — добр?» Не следует забывать, что за обоими жестами, как и за всей системой жестикуляции киников, стоит познавательное и аскетическое усилие, направленное на обнаружение и очищение первозаданного космополиса от наслоений и искажений «слишком человеческого».

Следует рассмотреть еще один кинический жест. Не являясь в собственном смысле натуралистическим, он все же имеет ключевое значение для утверждения плоской онтологии космополиса. Его можно обозначить как жест натурализующий. Это смерть Диогена Синопского. Не важно в данном случае, какое из описаний соответствует самому факту смерти Диогена-собаки: Диоген исчезает, вступив в нутритивный обмен с осьминогом; Диоген кончается, завещая бросить себя диким зверям; или Диоген из последних сил ползет к Иллису, чтобы предать себя воде и «принести пользу своим меньшим братьям» [3, с. 80–82]. Жест натурализации направлен на то, чтобы исключить символизированную, человеческую конечность из конкретно утверждаемой здесь-сейчас онтологии братства людей и зверей — онтологии «выравнивания сущего». Ведь, как показал М. Хайдеггер, именно опыт собственной смертности определяет привилегированное положение человека при раскрытии сущего в его целостности, сущего, поскольку оно есть. Позже стоики, эксплицируя такую «свернутую в жесте» собачью онтологию, исключают из своего вселенского космополиса неразумных животных, вновь предпуская реальности узко-человеческую дихотомию природного/культурного [18, с. 59].

Подведем итог. Историко-философской предпосылкой появления кинического движения становится феномен сократизма. Именно в фигуре Сократа познание совпадает с экзистенцией философа, а на передний план выступает культивирование «правильного образа жизни» и поиск адекватной истинному бытию поведенческой установки. Однако если Сократ еще настаивает на «теоретическом», речевом характере своей философской проповеди, то киники радикализируют установку учителя, полностью отвергая сциентистский пафос в пользу философского поведения. Такое поведение, жизнь по истине, определяет повседневное существование своего адепта во всей пространственно-временной целокупности, вовлекая в философию различные «внефилософские» аспекты человеческой активности. Наталкиваясь в своих речах на положенный истине — со стороны наличных полисных условностей — предел, античные киники форсируют его в телесном жесте. Только аскетический, опрощающий жест позволяет за гранью речи раскрыться логосу в его истине. Киники «пользуются» всей палитрой жестов: от театрализованного, кенотического, агрессивного до натуралистического. Причем в рамках кинического проекта культивирование инстинктивного (нутритивного и сексуального) поведения тоже имеет свое основание в аскетическом усилии. Несмотря на то что киники исключают из подлинной философии познавательную установку, все же имплицитно их проект содержит три канонических философских раздела той эпохи: физику (онтологию), логику (гносеологию) и этику. Здесь философия

кинического движения оказываются созвучна проблематике эллинистических школ, во многих принципиальных пунктах предвосхищая ее. В натуралистическом жесте киник переживает границу между «слишком человеческим» миром полисных условностей и первозданным миром растворенного в природе логоса. Это позволяет ему решить тройственную философскую задачу. Во-первых, переформатировать гносеологию всеобщего в методологическую установку эмпирического познания конкретного. Во-вторых, обнаружить и сохранить (soteria) самодовлеющую частность, отделив ее от искажений расхожих моральных установлений. И, наконец, в-третьих, обрести горизонт деиерархизированной онтологии равенства богов, людей и зверей. Последнее обстоятельство заставляет говорить о предвосхищении киниками современных исследований в области плоской онтологии и социологии нечеловеческих сущностей от Г. Хармана и М. Деланда до Д. Харрауэй и Б. Латуга.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: «Coda», 1997. 343 с.
2. *Адо П.* Духовные упражнения и античная философия / пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М.; СПб.: Изд-во «Степной ветер»; ИД «Коло», 2005. 448 с.
3. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей / под ред. И. М. Нахова. М.: Наука, 1984. 398 с.
4. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 2001. 400 с.
5. *Делез Ж.* Логика смысла / пер. с франц. М.: Раритет, Екатеринбург: Деловая книга, 1998. 480 с.
6. *Йегер В.* Пайдейя. Т. 2. / пер. с нем. М. Н. Ботвинника. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1997. 336 с.
7. *Йегер В.* Теология ранних греческих философов / пер. с англ. под ред. В. В. Прокопенко. СПб.: Владимир Даль, 2021. 352 с.
8. *Кессиди Ф.* Гераклит. СПб.: Алетейя, 2004. 217 с.
9. *Крейдлин Г. Е.* Невербальная семиотика: язык тела и естественный язык. М.: Новое лит. обозрение, 2002. 581 с.
10. *Ксенофонт.* Сократические сочинения. Киропедия. М.: ООО «Издательство АСТ»: «Ладомир», 2003. 757 с.
11. Материалисты древней Греции. Собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / под. ред. М. А. Дынника. М.: гос. изд-во «Политической литературы», 1955. 238 с.
12. *Платон.* Собрание сочинений: в 4 т. Т. I. / общ. ред. А. Ф. Лосева. М.: Мысль, 1990. 860 с.
13. *Платон.* Диалоги «Лисид» и «Лахет». Исследование, перевод и комментарий Р. Б. Галанин и Р. В. Светлов. СПб.: изд-во РГПУ им. А. И. Герцена, 2023. 272 с.
14. *Слотердайк П.* Критика кинического разума / пер. с нем. А. В. Перцева. Екатеринбург: У-Фактория, М.: АСТ, 2009. 800 с.
15. Фрагменты ранних греческих философов / под. ред. И. В. Рожанского. М.: Наука, 1989. 576 с.
16. Фрагменты ранних стоиков. Т. 1. / пер. и ком. А. А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1998. 229 с.
17. *Хайдеггер М.* Гераклит / пер. с нем. А. П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011. 504 с.

18. Харман Г. Объектно-ориентированная онтология: новая «теория всего» / пер. с англ. М. Фетисов. М.: Ад Маргинем Пресс, 2021. 270 с.

REFERENCES

1. Averintsev, S. S. *Poetika rannevizantiiskoi literatury* [Poetics of Early Byzantine Literature]. Moscow, Coda Publ., 1997, 343 s. (in Russian).
2. Ado, P. *Dukhovnye uprazhneniia i antichnaia filosofiiia* [Spiritual exercises and Ancient philosophy]. Moscow, Stepnoi Veter Publ., 2005, 448 s. (in Russian).
3. Nakhov, I. M., red. *Antologiya kinizma: fragmenty` sochinenij kinicheskikh my`slitelej*. [Anthology of kinism. Fragments of the writings of Cynic thinkers]. Moscow, Nauka Publ., 1984, 398 s. (in Russian).
4. Asmus, V. F. *Antichnaia filosofiiia* [Ancient Philosophy]. M.: Vysshiaia shkola Publ., 2001, 400 s. (in Russian).
5. Delez, Zh. *Logika smysla* [The logic of meaning]. Moscow, Raritet Publ., 1998, 480 s. (in Russian).
6. Ieger, V. *Paideiia* [Paideia]. T. 2. Moscow, Greko-latinskii kabinet Shichalina Publ., 1997, 336 s. (in Russian).
7. Ieger, V. *Teologiia rannikh grecheskikh filosofov* [The Theology of the Early Greek Philosophers]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2021, 352 s. (in Russian).
8. Kessidi, F. *Geraklit* [Heraclitus]. Saint Petersburg, Aleteiia Publ., 2004, 217 s. (in Russian).
9. Kreidlin, G. E. *Neverbal'naia semiotika: iazyk tela i estestvennyi iazyk* [Non-verbal semiotics: Body language and natural language]. Moscow, Novoe lit. obozrenie Publ., 2002, 581 s. (in Russian).
10. Sobolevskii S. I., Borukhovich V. G., Frolova E. H. D., per., kom. *Ksenofont. Sokraticheskie sochineniia. Kiropediia* [Xenophon. Socratic writings. Cyropedia]. Moscow, OOO Izdatel'stvo AST Publ: Ladomir Publ., 2002, 757 s. (in Russian).
11. Dy`nnik, M. A., red. *Materialisty drevnei gretsii. Sobranie tekstov Geraklita, Demokrita i Epikura* [The materialists of ancient Greece. A collection of texts by Heraclitus, Democritus and Epicurus]. Moscow, Politicheskoi literatury Publ., 1955, 238 s. (in Russian).
12. Losev, A. F., red. *Platon. Sochineniia v 4 t.* [Plato. Collected works in 4 volumes]. T. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1990, 860 s. (in Russian).
13. Galanin, R. B., Svetlov, R. V., per., kom. *Platon. Dialogi "Lisid" i "Laxet"* [Plato. The dialogues "Lysis" and "Lachet"]. Saint Petersburg, RGPU im. A. I. Gertsena Publ., 2023, 272 s. (in Russian).
14. Sloterdijk, P. *Kritika kinicheskogo razuma* [Criticism of the cynical mind]. Moscow, AST Publ., 2009, 800 s. (in Russian).
15. Rozhanskij, I. D., red. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of early Greek Philosophers] T. 1. Moscow, Nauka Publ., 1989, 576 s. (in Russian).
16. Stolyarov, A. A., red. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the early Stoics]. T. 1. Moscow, Greko-latinskii kabinet Shichalina Publ., 1998, 229 s. (in Russian).
17. Khaidegger, M. *Geraklit* [Heraclitus]. Saint Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2011, 504 s. (in Russian).
18. Kharman, G. *Ob"ektno-orientirovannaia ontologiia: novaia "teoriia vsego"* [Object-oriented ontology: a new "theory of everything"]. Moscow, Ad Marginem Press Publ., 2021, 270 s. (in Russian).