

УДК 111.141

А. В. Худенко
доктор філософських наук, професор кафедри соціології
Одеського національного університету імені І. І. Мечникова

ПО НАПРАВЛЕНІЮ К ЗНАНІЮ (ПРОБЛЕМА МЕТОДА)

Єсть тільки одне подія, що відбувається в світі, яке змінює статус рухомого істотності, – це знання. Знання – це подія інтенсивного збирання навколо лежачого, в якому відбувається виставлення зібраного назовні, і таким чином воно виявляється як існуюче. В такому збиранні і людська істотність знаходить себе новим – існуючим. Таким чином, ми говоримо про знання як подію, в якій світ виявляється як існуючий.

Ні сумніву, що знання необхідно. Однак як знання необхідно?

Ми ставимо це питання, підкреслюючи як – мову, використання якого дозволяє визначити знання як основну характеристику не тільки і не стільки *vita motus* (життя рухомого), скільки *vita activa* (життя виробничого), відповідно, і як неминувий результат виробництва.

Розглядаючи знання як особливу характеристику життя, ми акцентуємо увагу на перипетіях, деталях, вигинах шляху слідування. Таким чином, слід знову звернути увагу на проблему методу.

Підкреслюючи значущість «проблеми методу», самому слову «метод» ми повертаємо його первинний – фізичний (або природний) – зміст: $\mu\eta\ \acute{\omicron}\delta\delta\varsigma$ – наступаюче перебування в шляху, коли йде обходження і обходження навколо лежачого. Так, в невеличкому есе «Відсутність святих імен» М. Хайдеггер зазначає: « $\eta\ \acute{\omicron}\delta\delta\varsigma$ – $\mu\eta\ \acute{\omicron}\delta\delta\varsigma$ – $\mu\eta\ \acute{\omicron}\delta\delta\varsigma$ » (ві пише по-грецьки і сам перекладає: «Шлях ніколи не є методом / *Verfahren*/»). М. Хайдеггер пояснює: метод передбачає вже наявність якого-небудь предмету, який через метод, або актом дії, допускається до «понятійного використання». Вчений наголошує: «Все це повністю чуждо шляху» [14, с. 253]. В час Цолліконерівських семінарів М. Хайдеггер зазначає: «У Ф. Ніцше є така фраза: «Не перемога науки є те, що відрізняє наш 19 століття, а перемога природнонаукового методу над наукою» (написано в останній рік перед катастрофою, обрушившись на Ніцше в 1888 р., в № 466 «Воля до влади»). Що сказано цими словами? Що метод стоїть не тільки на службі науки, але визначеною чином над нею. Наука керується методом. Що цим має бути в диву? Не щось інше, як те, що метод раніше всього визначає, що повинно бути предметом науки і яким чином він єдиним чином доступний, то є визначає

в своїй предметності. Своєю фразою (не будемо інтерпретувати її докладніше) Ф. Ніцше сказав, що власне відбувається в сучасній природній науці. Первинне – це вже не природа, як вона з себе є людині, але визначаючим виявляється те, як людина може представляти собі природу, виходячи з наміру панувати над нею» [13, с. 93]. Зауваживши, що шлях не є методом, М. Хайдеггер зазначає: «Шлях є шлях в шляху, / він веде і освітлює, / приносить, так як поезиєлізує. Поезиєлізувати – це означає: дозволяти висловлюватися чистому зовнішньому присутствію так такого (*Dichten – meint hier: sich sagen lassen den reinen Anruf des Anwesens als solchen*)» [14, с. 253]. В цій виступі «поезическої строфи» М. Хайдеггер з'єднує «шлях» і «присутствие»: шлях йде, як казано, і діє казано звільнює місце присутствію чогось. Тут – в тому місці, як поезиєлізуюче йде, – щось виділяється і виставляється в своїй виявленій відкритості. Место, якому з дозволу шляху дозволено матися, потім може розглядатися як основа «для понятійного використання». Відмінність *методу* і *шляху*, М. Хайдеггер тим самим веде мову не тільки про присутствію вже готового предмету – об'єкту, але очевидності його присутствію, але про шлях слідування, в якому через який щось зауважується, зауважується і виділяється і потім може розглядатися як уже показавше себе Чо.

Таким чином, «проблема методу» – це проблема перебування в шляху: утримання його перипетій і вигинів, коли (в стані сдержанності напрямленням слідування і утримання його своїм ходом) світ відкривається і виявляє себе як існуючий.

Ми звикли до того, що поле знання є термінологізованим: маршрут дослідження прокладається в межах уже існуючих терміносистем. Однак в надмірності формаций, тим більше дисциплін самі ці формації і дисципліни перестають бути необхідними. В сутності і світливості потреба в чому б то ні було взагалі зникає, знання не тільки девальвується, але перестає бути необхідним.

Спробуємо визначити причину девальвации знання, давши характеристику методу класического знання, в межах якого правління веде «природна установка», і не класического, чей шлях слідування веде «феноменологіческою установкою».

«Феноменологическую установку» так или иначе принимают те учения, чьи методы являются эгоцентрированными. В связи с этим слово «феноменология» мы употребляем в кавычках, не связывая это направление исключительно с Э. Гуссерлем. Считаю, что в контексте представленных в статье размышлений объединение разных методов под одним титулом не будет выглядеть некорректным. Так, например, понимающе-проясняющий способ видения Э. Гуссерля и «историческая дескрипция» В. Дильтея не являются существенно различающимися, если они рассматриваются как иные для «установки», которая задает классический профиль знания.

Что касается герменевтики, то мы определяем ее как такой путь следования, в котором идет и происходит производство мира как существующего. Собственно, этот метод и определяет наше понимание знания как события производства, когда (мы намеренно используем местоимение времени) Нечто открывается и обнаруживается как Что.

Такое понимание герменевтического метода сопоставимо с пониманием герменевтики М. Хайдеггером. Дело в том, что *Auslegung* (слово, употребляемое им в трудах «Онтология: герменевтика фактичности» и «Бытие и время») значит не только и не столько «интерпретация». Ведь бог Гермес не интерпретатор, он ничему не подражает, а глаголит рождение и именем ее славит; в конечном итоге древнегреческое ἐρμηνεία – вещание, которое вещью исходит. В связи с этим *Auslegung* – это «вытолковывание», «выталкивание», то есть титул того хода следования, в и через который сокрытое в мире выходит из потаенного и оказывается на виду, то есть обнаруживается как очевидное. Также это слово значит «инкрустация», то есть действие межевания, в и через которое Нечто определяется как уже Что. Это действие не немо, а глаголится. И потому говорим о диалогичности знания, то есть таком ходе производства, которое ведомо энергией глаголения. Проблема языка не является темой нашей статьи. Однако заметить ее считаем необходимым, чтобы определить поле наших размышлений.

Итак, почему знание перестает быть необходимым?

Сепарированные терминосистемы могут существовать только в асфиксии. Выделение, обособление, очищение, дисциплинация и фиксация сферы и предмета исследования – необходимое условие чистоты и точности (не путать со строгостью) эксперимента. Существовая как придуренные, они, во-первых, забывают об округ лежащем, то есть, предполагая естественную однородность мира, фиксируют лишь различия в степени населяющих его (этот мир) предме-

тов. Во-вторых, в асфиксии происходит впадение терминосистем в сомнамбулическое состояние: они забываются, то есть движения в них совершаются в угоду уже достигнутых результатов и подчиняются ритуалу. Автоматизм же ритуальных действий не предполагает артикуляцию нехватки. Напротив, утверждается абсолютное довольство и его «машина желания», которая работает, как говорит Ж. Бодрийяр, подобно копиру – механическому аппарату, тиражирующему уже кем-то когда-то изготовленные и уже заслужившие титул авторитетных или образцовых штампы. Для техники копирования, и это очевидно, знание излишне. Копир тиражирует и распространяет уже готовое; для его обслуживания необходим офис-менеджер с квалификацией уверенного пользователя компьютером и компетенцией потребителя уже готовой информации.

«Феноменологическая установка», которую рассматривают как альтернативу классическому методу познания (или «естественной установке»), отнюдь не «открывает форточку», чтобы «проветрить» терминосистемы. М. Мамардашвили говорит: «Э. Гуссерль был просто честный человек и доводил до конца импликацию и последствия того, что делалось на самом деле» [5, с. 14].

Конечно, педантизм, внимание, усердие, с которым Э. Гуссерль отслеживал «импликации и последствия того, что делалось на самом деле», заслуживает чрезвычайно высокой оценки. Все творчество Э. Гуссерля является образцом внимательного усердия, проявленного в артикуляции деталей и перипетий интересубъективного ноэзо-ноэзматического акта.

Однако исследовательский педантизм, фактически вменяемый исследователю в обязанность, вовсе не является отличительной особенностью «феноменологической установки». Он, скорее всего, характеризует европейскую схоластическую традицию, для которой строгость и выразительность – императивные нормы пребывания в пути следования, по ходу которого прибываешь к очередному пункту этого пути.

Да и радикальность «феноменологического» проекта не столь очевидна. Дело в том, что «феноменология» не продуктивна, то есть ее метод состоит не в том, чтобы артикулировать новое Что. Она, принимая уже готовые дедуктивные схемы, их *понимает*, то есть педантично и внимательно отслеживает детали и перипетии уже пройденного пути и тем самым *проясняет* – артикулирует как очевидное уже стоящее. Конститутивные же возможности познавательных образований, рассмотренные под углом зрения «феноменологической установки», выглядят как уже предположенные и предрешенные. Они **предположены** тем, что предмет якобы есть таким, каким кажется себя, и **предрешены** тем, что

глаз мнит себя видящим. Фактически в рамках «феноменологического» исследования устанавливается не факт присутствия Нечто. Напротив, этот факт – уже предположенный и предрешенный – редуцируется как иррелевантный, чтобы артикулировать через понимание-прояснение очевидность присутствия.

Таким образом, если в рамках «естественной установки» утверждается факт присутствия Нечто, то «феноменологический» понимающе-проясняющий способ видения придает первой объем, и не более.

Вот это «и не более» можно понимать двояко.

С одной стороны, можно рассматривать «феноменологическую установку» не как альтернативу установке «классической», а как ее дополнение. И тогда становится актуальной задача не просто констатировать дополнительную, а раскрыть ее механизм, который функционирует, во-первых, в «месте» встречи «установок», а во-вторых, как *со*-держание таковых, каким образом (то есть через *со*-держание) «установки» и приобретают свое собственное содержание.

С другой стороны, «и не более» можно читать просто: «феноменологическая установка» артикулируется как самостоятельная познавательная формация, которая, не претендуя на большее, настаивает на строгости дескрипции (ведь именно таковым является формальное требование «феноменологии»). Следуя этой установке, исследование ограничивается педантичной фиксацией деталей и перипетий процесса. Не важно, к чему прилагается эта строгость: или к так называемым «полевым» исследованиям, или к «доказательствам» очевидности научных заключений. Эта апология техники исследования не столько безобидна для знания.

Уже отмечалось, что «техникомания» превращает ход следования в сомнамбулический ритуал. Конечно, техника понимающе-проясняющего видения более разнообразна. Но она поэтична.

Именно за поэтичность А. Бадье критикует (совершенно незаслуженно, с нашей точки зрения) М. Хайдеггера [1, с. 39–47]. Дело в том, что поэтичность М. Хайдеггера задана *пойэзисным*, то есть производящим характером языка. Напомним, что отличие *поэмы* от *пойэзиса* было отмечено еще Платоном: поэма – процедура изображения и подражания, а *пойэзис* – выражения и произведения. М. Хайдеггер потому и не следовал за языком, но боролся с ним: не хватал уже разглашенное слово, а шел по нехоженому и в перипетиях пути внимал усиление звучания, когда от шума и лепета через членораздельное глагольное языки ведет разглашение найденного в имени.

Поэтичность же присуща, скорее всего, наррации, когда произошедшее лишь изображается. Однако как только повествование сталкива-

ется с необходимостью объяснения, в котором процесс выталкивания-вытолковывания Нечто к своему определенному Что только и может предстать выразительным и продуктивным, то оно впадает в дуализм. Кем-то рассказанная история или, например, представленный количественный показатель обосновываются рассуждениями в рамках уже существующих теорий, которые к самой этой истории или этому показателю имеют отдаленное отношение. С «дуализмом объяснения», или раздельным существованием «теории» и результатов «полевых» исследований, сталкиваются не только социальные исследователи, но и физики, на что, в частности, обращал внимание также С. Вайнберг [2]. Такое положение дел можно охарактеризовать так: когда мыслишь, не существуешь, а когда существуешь, не мыслишь.

Это как раз тот случай, когда слово живет отдельно от дела. Собственно, так забывается, что само по себе слово ничего не значит. Слово ведь звучит (и в прямом, и в переносном смысле) только как выталкиваемое по ходу следования и вталкиваемое в его продолжение (как вытянутое из действия и в действие втягиваемое). В противном случае мы имеем дело с мертвым словом.

Вот Парменид говорит: «Именем будет все, / Что кровью испытано по ходу истинствования (εἶναι ἀληθῆ)» [6]. Путь следования, таким образом, имяславен, и имя в нем – не просто *φωνήματα* и/или *εργήματα*, а событие (капли крови, о чем говорит Парменид, а до него – Гомер и Гесиод), которыми меряется путь открытия и обнаружения сокрытого в мире.

Именем оглашается рождение, то есть открытие и обнаружение вещи. Кажется, мы не очень строги, когда вещью называем все, что находим в мире. Вещь – это то, что становится годным для использования и сохраняется пользованием. Хочется подчеркнуть: становится и сохраняется таким, каким оно годно для использования и пользования. Вещь – это причастие. Вещь как имя существительное – абстракт: то, что уже умерло.

Потому не все является вещью, а только то, что обнаруживает себя в и через отношения или по ходу несения. В этом смысле вещь *эйфорична* (от греч. εἶναι / εἶναι – допускать, позволять, и φορέω / φέρω – нести), то есть допущена несением, вызвана им.

Кстати, если мы в древнегреческом слове *φορέω* изменим только одну букву, что не скажется существенно на его произнесении (*φορά* – выкрадывание, изобличение), то получится, что вещь – это то, что выкрадено из тайника мира и так изобличено, раскрыто.

Не будем представлять эту игру слов как обыкновенную «языковую игру». Смена буквы – это сдвиг, который происходит по ходу несения (сдвиг несения). Вот случается сдвиг несения («вдруг»

Парменида¹ – событие рождения) – сокрытое выходит из потаенного и на виду оказывается. Вещью, таким образом, является то, что выстояло там, где сдвиг несения случился. Таким образом, что событием отмечено, то и вещью является. А вещь – это, собственно, то, что знается. Потом (именно потом) об этой вещи, которая уже обнаружила себя и потому знается, можно поговорить, то есть подвергнуть ее интерпретации.

Вне сдвига несения все только мнится и кажется. Принимать же грезы и фантазии за реальность значит обманываться. В этом плане поэтичность и «дуализм объяснения» – это, вероятно, определенная техника ретуширования реальности, ее картинное изображение. Сократ в «Тимее» так отреагировал на рассказ собеседников об идеальном государстве: «Это чувство похоже на то, что испытываешь, увидев каких-нибудь благородных, красивых зверей, изображенных на картине, а то и живых, но неподвижных: непременно хочется поглядеть, каковы они в движении и как они при борьбе выставляют те силы, о которых позволяет догадываться склад их тела» [11].

Поэтичность, таким образом, не столько изгоняет ритуал с дороги к знанию, сколько оборачивает его, превращает в автоматизм сомнамбулы. Сонливость (явно от отсутствия воздуха) и двухголовость, если опять вспомнить Парменида, не идет на пользу знания. Более того, низводит его до излишнего довеска к мнимо богатому и кажущемуся разнообразным существованию.

Но, может быть, знанием можно пренебречь, если речь идет о существовании? А чем в таком случае может быть гарантировано это существование? Поставим вопрос под углом зрения метода: чем гарантировано то, что рассказанная история или полученный коэффициент действительно являются существенными, а не ситуативной болтовней или числом *ad hoc*? Ведь говорил же Гераклит: «Глаза и уши плохие свидетели» [4]. 200 лет назад об этом же высказывался Г. Гегель, призывая не мыслить абстрактно [3]. И уже в наше время (прошло без малого 100 лет) А. Эйнштейн заявил: «Бог не играет в кости».

Вопрос далеко не праздный, так как он ставит задачу поиска факторов устойчивости существования и гарантий надежности знания. В самом деле, любой сделанный шаг должен быть устойчивым, чтобы за ним последовал следующий, и дальше. Не это ли называется существованием? Не это ли называется надежным методом произведения знания?

О том, что «Бог не играет в кости», А. Эйнштейн сказал в полемике с Н. Бором. Н. Бор ответил: «А. Эйнштейн, не указывайте Богу, что ему делать».

Проблема, конечно, не в Боге. Хотя изречения двух физиков симптоматичны. Известно, что А. Эйнштейн почитал Б. Спинозу, а Н. Бор зачитывался С. Кьеркегором. Может быть, именно различия в настроении (философия – не дисциплина в ряду других дисциплин, а *Grundstimmungen*, как она титуловалась М. Хайдеггером) определили разницу в ритме следования, в котором мир обнаруживается как существующий.

Для А. Эйнштейна было совершенно очевидно, что связь физических предметов между собой является фактической, но не вероятностной. Уверенность в наличии именно фактической связи предполагает существование порядка, который гарантировал бы эту связь. Такой строй можно назвать порядком всеравенства. Собственно, устойчивость каждого шага гарантирована дорогой, по которой идешь. В самом деле, если задано направление следования, то и тьма не помеха.

Позиция Н. Бора иная: каждый предмет индивидуален, его связь с другим таким же предметом вероятностна. В этом случае в основании порядка, который гарантирует сосуществование предметов, лежит мера их уравнивания. То есть если определено, как идти, то и свет не нужен.

Однако очевидно, что дело не в том, кто победит в споре, а в возможности артикуляции особого режима следования, откуда только и можно вести речь о существовании представленных порядков. Именно в этом, с нашей точки зрения, заключается продуктивность полемики А. Эйнштейна и Н. Бора и вообще развитие физики начала XX века. Предоставляется возможность заметить и отметить такой режим следования, в и через который скрытое открывается и обнаруживает себя с необходимостью, а потому гарантированно зрится в своей собственной устойчивости и очевидности.

Размеренный ход следования, идущий в просторе меры, когда Нечто открывается и обнаруживается в своей собственной устойчивости и очевидности, мы называем *режимом знания*. Словом «режим» (*rego, -ere*) титулуется такой ход следования, который свершается в просторе и по мере проецирования (*projecto* – бросать, обвинять) и проектирования (*projecio* – выбрасывать вперед). В связи с этим знание рассматривается и как

¹ В оригинале поэмы Парменида стоит только «рожденье» [6]. Однако А. Лебедев не только красиво, но и по смыслу верно передает «вдруг рожденье», так как пламя звезд «вырывается», оттого рождение происходит. В Платоновском «Пармениде» также идет речь о «вдруг», как том *vñ*, где-когда исход всего тaitся: «Это «вдруг» (*ἐξαίφνης*), видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или иную сторону. В самом деле, изменения не начинаются с покоя, пока это покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по своей природе «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени; оно в направлении к нему и исходя от него изменяется движущееся, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» [9].

в мере (просторе) перебувающее, и как измеряющее – сдвиг порядков.

Своеобразным введением к пониманию *режима знания* может служить история Сократа о его страсти, которую он поведал Кебету в последние часы жизни. Мы акцентируем внимание на этом небольшом рассказе, чтобы не столько, может быть, понять содержание сократовской страсти к знанию, сколько отметить особость режима следования по многотрудному пути обнаружения мира как существующего, выделить его узловые пункты, чтобы быть готовым к продолжению маршрута.

В последние часы своей жизни Сократ решает поведать Кебету о том, как он встал на путь, ведущий его к знанию: «*Εγὼ γάρ, ἔφη, ὃ Κέβης, νέος ὄν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἢν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν*». В переводе С. Маркиша это рассказ звучит так: «В молодые годы, Кебет, у меня была настоящая страсть к тому виду мудрости, который называют познанием природы» [8]. Сократ говорит о том, что в нем вспыхнула страсть, и она вела. Откуда эта страсть? Как она захватила Сократа?

Рассказ Сократа можно читать по-разному. Первый ход чтения такой, как Сократ излагает историю своей страсти к знанию: Сократ в молодости изумлен (*θαυμαστός*) и горячо желает (*ἐπιθυμέω*) ту самую софию, которая сама (*ταύτης τῆς σοφίας*) вызвана (*ἢν δὴ καλοῦσι /κἀλέω/*) ходом становления всходящего (*περὶ φύσεως ἱστορίαν*). Второй ход чтения – как он действительно следовал: ход становления всходящего вызвал ту самую софию, которая привязала к себе и, как желанная, изумила молодого Сократа.

Если мы примем первый вариант чтения, то увидим некоего молодого человека, хотя и необразованного, но уже готового к овладению мудростью мира, и набор дисциплин, в терминах которых ведется «познание природы». Тяжело представить, что Сократ, рассказывая о своей страсти, ограничивается констатацией этих двух фактов. Нет сомнения, что он говорит больше. О чем хочет поведать Сократ?

В «Символе пещеры» Платон ведет речь о том, что можно назвать переходом между *λαδεία* и *ἀλαιδευσία* [10]. В издании на русском языке эти слова переведены как «просвещенность» и «непросвещенность». Однако *ἀλαιδευσία* – это не столько «непросвещенность», или «необразованность», сколько «требуется образования». Собственно, требует образования то, что всходит, растет и подставляет себя для такового. А то, что не всходит, не растет и не становится в своем исхождении, не продолжает свой ход.

Вот и Сократ, рассказывая Кебету о своей страсти, не приписывает инициативу похода к знанию исключительно себе. Она принадлежит *περὶ φύσεως ἱστορίαν*, становлению всходящего, которое идет, окружая и захватывая, как охватывание.

В этом охватывающем ходе становления всходящего *ἐγὼ γάρ νέος* («только народившееся существо») – один из уже завязанных узлов роста. Во-первых, этот узел не единственный, а во-вторых, рост и становление продолжают. Продолжая вязать и завязывать, охватывающий ход становления всходящего открывает перспективу обнаружения того, что захвачено. В самом деле, чем шире горизонт, тем плотнее узел, тем он крепче.

«Широта горизонта», «плотность», «крепость» – не просто метафоры, а пункты становления всходящего. Перечисляя пункты континуума, мы не только обращаем внимание на его дискретность, но и выделяем то, как этот процесс длится, как идет собирание округ лежащего вплоть до его полного сжатия в одну-единственную точку². При этом процесс собирания видится не ровным, а идущий скачками, как сдвиг: каждый пункт – это сдвиг в становлении всходящего.

Порой не замечается сложность и витиеватость процесса роста и становления, его многомерность, временное течение и испещренность перипетиями. Однако именно в этом – в округе становления всходящего, и так, как охватывающее собирание, то, что растет, сдвигается к выставлению себя на показ.

Возможно, уже существуют некие представления, образцы, которые могут помочь пройти этот сложный путь? В «Алкивиаде» Сократ пытается разъяснить рьяному собеседнику, что знатность, могущество и богатство суетны, а множество ремесел, которые предлагают себя для овладения, разнообразят путь, но выказывают его суетливым. Все это не главное. Сократ говорит Алкивиаду: «Послушай же, милый, меня и того, что начертано в Дельфах: познай самого себя и пойми, что противники твои таковы, как я говорю, а не такие, какими ты их себе мыслишь. Мы ничего не можем им противопоставить, кроме искусства и прилежания (*ἐπιμελεία γε ἂν καὶ τέχνη*). <...> Мы нуждаемся в прилежании (*ἐπιμελείας δεόμεθα*): оно необходимо всем людям» [12].

Главное, таким образом, – это прилежание (*ἐπιμελεία* – забота, попечение, рдение) и то, как оно правится (*τέχνη*). Причем *τέχνη* не противопоставляется *ἐπιμελεία*: речь идет не о прилежности, а о заботе как особом деянии.

² Собираение, сжатие – процесс естественный, природный. В данном случае мы имеем в виду не только гравитационный коллапс, то есть сжатие массивных тел под действием гравитационных сил, но и предложенную Р. Пенроузом гипотезу «объективной редукции волновых функций», которая предполагает, что квантовое состояние объекта изменяется не столько под воздействием измерения (редукция фон Неймана), сколько в силу естественной необходимости. Заметим, что в естественном характере редукции квантового состояния Р. Пенроуз видит физическое основание рождения сознания [7].

Собственно, ἐπιμέλεια является продолжением хода φύσεως ἱστορίαν. В этом плане особость *прилежания* состоит в том, что оно, с одной стороны, захвачено ходом охватывающего собирания, вызывая озабоченность, а с другой – продолжая процесс собирания в интенсивном режиме, настроено выказать заботу и схватить. Таким образом, движение φύσεως ἱστορίαν и ἐπιμέλεια происходит в режиме собирания, его экстенсивном и интенсивном модусах. По ходу собирания мир открывается и обнаруживается как существующий.

Получается, что Сократ рассказывает Кебету о том, что он становлением всходящего выставлен детенышем, таким брошенным и призванным к заботе. Как брошенный и призванный к заботе он любит мудрость, философствует. Таким образом, страсть Сократа, которая правит его шествие в пути открытия и обнаружения мира как существующего, сплавлена φύσεως ἱστορίαν и ἐπιμέλεια.

В «Государстве» слова о φύσεως ἱστορίαν и ἐπιμέλεια повторены как формула определения существующего: в своей выразительной отличительности оно есть ἢ φύσει ἢ τέχνῃ ἢ ἀμφοτέρως («потому что всходит, посредством мастерства, благодаря тому и другому») (перевод наш – А. Х.) [10].

Это «и то, и другое» является выражением различия в определениях существующего по природе и в степени. Так, в рассказе Сократа θαυμαστός – титул не только нелепости, странности, но и того, что удивляет, требует освоения и присвоения; πῶς – это выражение и крепкой привязанности к мудрости, и горячего желание обладать ею.

При этом нельзя представлять эти различия как простые отношения дополнительности, они напряжены. Так, *брошенность* держит и позволяет держаться, открывая перспективу второго (как существующего) рождения; *прилежание* сдерживает и озабочивает, а также требует заботы, тем самым держит, то есть стать правит. Потому любомудрие Сократа – это страсть, вспыхивающая от напряжения.

Вспомним последние слова Сократа, которые были сказаны буквально перед тем, как он «поднялся и ушел в другую комнату мыться»: «Когда ты говоришь неправильно (μὴ κάλλῶς λέγειν), это не только само по себе скверно, но и душе причиняет зло» [8]. Нет, при этом речь не идет о правильности или неправильности того или иного слова, о том, что «говорением» якобы может быть разрушена связность мира. Сократ словно просит продолжать тянуть лямку (κάλωσ) любомудрия: не суетиться, не расточать словеса, но, держа лямку глаголения в напряжении, вытягивать и втягивать округ лежащее в существование.

В связи с этим прилежание, следовать которому завещал Сократ (οἱ ὑμῶν αὐτῶν ἐπιμελοῦμενοι ὑμεῖς – «пекитесь о самих себе» [8]), и есть такой тягой: здесь, в озабоченности и заботливости, по-

таенное вытягивается и втягивается в существование. Только в этой тяге – вытягивании и втягивании мира в существование – человеческое существо находит себя существующим, то есть собственно человеком. Потому забота о себе – это опека над «ляжкой», которую необходимо держать натянутой, в напряжении.

Путь Сократа не из легких, да и учил он не легкому: смирению, терпению, внимательности, а также строгости, настойчивости, усердию. Эти терпеливое усердие, внимательная строгость являются содержанием сократовского режима следования.

С особой силой напряженность сократовской страсти выразилась в том месте разговора с Кебетом, где упоминается σοφία. Она предстает одновременно и как желанная, и как вызванная/призванная φύσεως ἱστορίαν.

Мы привыкли понимать «σοφία» как выражение высшей мудрости, которая выступает также целью пути следования. При этом «σοφία» – это также «мастерство», «искусность» – то, что присуще пути следования. В связи с этим «σοφία» выражает собой некое состояние «практического разума», если использовать терминологию И. Канта. То есть нечто, чего не может быть в виде некоей цепочки шагов (φύσεως ἱστορίαν) или волевых усилий, однако есть. Если этого не может быть, но практически случилось и фактически есть, то произошел какой-то сдвиг. Так вот, не титулуется ли этот сдвиг как «σοφία» – то нелепое, удивительное, однако случившееся событие, когда происходит рождение нового?

С одной стороны, Сократ говорит о мудрости, которая вызвана становлением всходящего – о практической мудрости природы: кажется, что в хаосе ничего не должно родиться, но фактически что-то есть; это невероятно, но очевидно, что и удивительно. С другой стороны, Сократ говорит о привязавшей его к себе и желанной мудрости – о практической мудрости заботы: кажется, что все нелепо, но фактически что-то есть; это невероятно, но очевидно, что и удивительно. Удивительным является то, что, несмотря на царящий хаос и порой суетный и суетливый маршрут следования, случается так, что что-то есть. Вот «σοφία» и является выражением этого практического как – события, когда фактически случается то, что доволствует и радуется, то есть вновь рождение.

Не знанию учил Сократ. Скорее наоборот, его путь следования отклонял горделивую уверенность в знании. Отказывая себе в предвзятии и предрешении исхода следования, шествие Сократа было размеренным становлением φύσις. Захваченный становлением всходящего, он к заботе был призван и в терпеливом усердии призывал знание. Пребывая в озабоченной заботливости и вопрошая, Сократ искал предел собранности округ

лежащего, где мир выставляет себя наружу. Не в его (да и любого другого) власти было вызвать событие знания, однако прилежанием своим (и других призывая к заботе) он, обхаживая нехоженое и обихаживая встреченное, держался пути, когда оно (событие знания) непременно случается.

Литература

1. Бадью А. Манифест философии / А. Бадью ; пер. с фр. В. Лапицкого. – СПб. : Machina, 2003. – 184 с.
2. Вайнберг С. Мечты об окончательной теории / С. Вайнберг [Электронный ресурс]. – Режим доступа : http://royallib.ru/book/vaynberg_stiven/mechti_ob_okonchatelnoy_teorii.html.
3. Гегель Г. Кто мыслит абстрактно? / Г. Гегель ; пер. с нем. Э. Ильенкова // Гегель Г. Работы разных лет : в 2 т. / Г. Гегель ; общ. ред. А. Гулыги. – М. : Мысль, 1970–1971. – Т. 1. – 1970. – С. 387–394.
4. Гераклит. Фрагменты / Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов : в 2 ч. / пер. с древнегреч. под ред. А. Лебедева. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 1989. – С. 176–257.
5. Мамардашвили М. Стрела познания: набросок естественноисторической гносеологии / М. Мамардашвили. – М. : Языки русской культуры, 1996. – 303 с.
6. Парменид. О природе / Парменид // Фрагменты ранних греческих философов : в 2 ч. / пер. с древнегреч. под ред. А. Лебедева. – М. : Наука, 1989. – Ч. 1. – 1989. – С. 274–298.
7. Пенроуз Р. Физика и разум / Р. Пенроуз ; пер. с англ. А. Хачояна // Пенроуз Р. Большое, малое и человеческий разум / Р. Пенроуз, А. Шимони, Н. Картрайт, С. Хокинг ; пер. с англ. А. Хачояна. – М. : Мир, 2004. – 191 с.
8. Платон. Федон / Платон ; пер. с древнегреч. С. Маркиша // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1970. – С. 11–94.
9. Платон. Парменид / Платон ; пер. с древнегреч. Н. Томасова // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 2. – 1970. – С. 401–477.
10. Платон. Государство / Платон ; пер. с древнегреч. А. Егунова // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 89–454.
11. Платон. Тимей / Платон ; пер. с древнегреч. С. Аверинцева // Платон. Сочинения : в 3 т. / Платон ; под общ. ред. А. Лосева, В. Асмус. – М. : Мысль, 1968–1971. – Т. 3. – 1971. – С. 255–366.
12. Платон. Алкивиад / Платон ; пер. с древнегреч. С. Шейман-Тонштейн // Платон. Диалоги / Платон ; под ред. А. Лосева. – М. : Мысль, 1986. – С. 175–222.
13. Хайдеггер М. Цолликонеровские семинары / М. Хайдеггер ; пер. с нем. О. Никифорова // Логос. – 1999. – № 3. – С. 82–97.
14. Хайдеггер М. Отсутствие святых имен / М. Хайдеггер ; пер. с нем. О. Коваль // Хайдеггер М. Положение об основании: статьи и фрагменты / М. Хайдеггер ; пер. с нем. О. Коваль. – СПб. : Лаборатория метафизических исследований философского факультета Санкт-Петербургского гос. ун-та, 1999. – С. 251–255.

Аннотация

Худенко А. В. По направлению к знанию (проблема метода). – Статья.

В статье рассматриваются «классический» и «неклассический» методы обретения знания. Акцентируется внимание на топологических характеристиках метода, то есть пути следования, в котором идет обхаживание и обихаживание мира. Выделяется особость режима знания.

Ключевые слова: знание, метод, путь следования, режим знания.

Анотація

Худенко А. В. У напрямі до знання (проблема методу). – Стаття.

У статті розглядаються «класичний» і «некласичний» методи здобуття знання. Акцентується увага на топологічних характеристиках методу, тобто як шляху прямування, у якому йде обходження й поводження світу. Відокремлюється особливість режиму знання.

Ключові слова: знання, метод, шлях прямування, режим знання.

Summary

Khudenko A. V. Towards knowledge (problem of method). – Article.

The article deals with the “classical” and “non-classical” methods of acquiring knowledge. Take an attention on the topological characteristics of the method, which is path of passing and caring of the world. Regime of knowledge is mark out.

Key words: knowledge, method, path of movement, regime of knowledge.