



ОТКУДА И КУДА

ПОВЕРХНОСТНОЕ МЫШЛЕНИЕ И САМОДОСТАТОЧНОЕ БЫТИЕ: СПЕЦИФИКА АНТИЧНОСТИ

© 2011

А.В. Шипилов

Шипилов

Андрей

Васильевич — доктор культурологии, профессор Воронежского государственного педагогического университета. Постоянный автор журнала. E-mail: skriptor@icmail.ru

О конце истории за последние пару десятилетий не писал, кажется, только ленивый, и дальнейшие рассуждения на эту тему выглядят примером и даже признаком дурного вкуса. И все же некое истончение, разрежение, ослабление исторического ощущается все сильнее, так что привлекательность данного проблемного поля постоянно увеличивается. Нарастающий дефицит историзма естественно стимулирует исследовательское внимание к обществам/культурам как до-, так и а-историческим, а наиболее известным образцом последних практически общепризнанно выступает античность. Классические характеристики неисторичности античного мышления были даны О. Шпенглером и А. Лосевым: они увязывали этот примечательный факт с пространственно-телесными интуициями, лежащими в основе греко-римского мироощущения. Соответственно, на лавры первооткрывателя здесь претендовать не приходится. Однако лишний раз взглянуть на ситуацию в нынешнем контексте *the end of history* представляется небесполезным: возможно, новое погружение в мир, отличный от нашего, позволит лучше понять наш собственный.

Главной чертой античного мышления — тем, что буквально бросается в глаза, — выступает его не темпоральная, а топическая ассоциативность. Конечно, говорить о пространственной ассоциативности как специфической характеристике античного мышления можно лишь с определенной долей условности. Во-первых, пространство здесь не дифференцируется от тела так же, как время от события. Более того, они образуют единый хронотоп, сопротивляющийся аналитическому расчленению. Во-вторых, античность не знает пространства в нашем понимании — как простираения, образующего простор: *topos* и *locus*, *chora* и *spatium* — все это означает лишь место, занимаемое телом, его размер, промежуток между телами или поверхность, ощупываемую специфически осязательным зрением. Этот мир тактилен, а не оптический, поэтому Шпенглер и проти-

вопоставляет его аполлоническую замкнутую на себя телесность фаустовской пространственности безграничного простирания, а Лосев подчеркивает пластичность и статуарность античного мировосприятия. Наконец, античное пространство не только физично, но еще этично и эстетично, что требует постоянного усилия понимания и никогда не должно упускаться из вида.

Все это действительно так. Давно подмечено, что Гомер изображает одновременные события так, словно они происходят последовательно (“закон хронологической несовместимости”), а трехмерные объекты описывает сторона за стороной (“монокулярное зрение”). Ни время, ни пространство не существуют для него в качестве объемной среды, содержащей в себе действия/предметы, — они выступают чем-то вроде оболочки вещей и актов, неотделимой от последних и потому являющей собой аддитивное множество вместо системной целостности. В аристотелевской физике (“Физике”) место и время по сравнению с архаичкой разтождествлены с телом и движением, однако не существуют независимо от них. “Первая неподвижная граница объемлющего [тела] — это и есть место”, — говорит Стагирит, добавляя, что “место [существует] вместе с предметом, так как границы [существуют] вместе с тем, что они ограничивают”. Он критикует Демокрита за понятие пустоты, “так как пустота, [если бы она существовала], была бы местом, лишённым тела”, а это не то чтобы непредставимо, но как-то неправильно: хотя “невозможно, чтобы место было телом, потому что тогда в одном и том же [месте] оказались бы два тела”, но тем более нельзя допускать “какое-то протяжение как нечто существующее помимо перемещающегося тела” (то есть, собственно, модерно-ньютоновское пространство). “Отделенной [от вещей] пустоты не существует”, — утверждает Аристотель (ср. с высказыванием Мелисса: “И нет ничего пустого, ибо пустое ничто, а ничто не могло бы быть”). В свою очередь, “время не есть движение, но и не существует без движения”, ибо “время есть не что иное, как число движения”, “число перемещения”, “мера движения”.

Это классика античного мышления не только в хронологическом, но и в содержательном плане — примерно так высказывались и до Стагирита, и много позже, и не только физики-догматики, но и самые что ни на есть радикальные софисты и скептики. Так, для Антифонта “времени самого по себе не существует; это только отвлечение или мера других вещей”, а для Секста Эмпирика “если есть тело, то есть и место”, пространство (сhога) “само по роду своему есть место” (topos), а “расстояние не является ничем, кроме отстоящих друг от друга вещей”. Наконец, Небо у Аристотеля есть шар, звезды движутся по кругу, а Земля пребывает в центре, потому что так правильнее, лучше и прекраснее всего; можно привести массу высказываний, характеризующих пространственные объекты,



измерения и перемещения в эстетических и этических терминах. Например, “космос шарообразен и при этом выполнен с такой изумительной точностью, что ничто рукотворное, да и вообще ничто, явленное нашему взору, не может с ним сравниться”; “как из двух прямолинейных движений движение в сторону верхнего места имеет более высокое достоинство (поскольку верхнее место превосходит по божественности нижнее), так движение вперед имеет более высокое достоинство, чем движение назад”; “самое лучшее — двигаться простым и безостановочным движением, направленным в более ценную сторону”; “природа ничего не делает бессмысленно или бессцельно”, а наоборот, “всегда осуществляет наилучшую из всех возможностей”.

Тем не менее, учитывая данные особенности, я считаю возможным говорить о пространственной ассоциативности мышления античности. Соматичность/статуарность суть тоже пространственность, хотя и весьма специфичная; это, так сказать, вид в пределах рода, если последнему противопоставить противоположный. А таковым для нас является время — точнее, темпоральная ассоциативность и хрональная парадигмальность, в которой “когда” обуславливает “где”, а не наоборот. Привычный [до какой-то степени] нам историзм исходит из интуиции примата времени над пространством: последнее мы способны контролировать, первое — нисколько, поэтому не только страсть к умножению и ускорению средств и способов передвижения, но даже военно-политическую активность, направленную в конечном счете на захват/удержание территории, можно интерпретировать как сублимационную (мы вымещаем на пространстве то, что хотели бы, да не можем сделать со временем). Неподвластное не только внушает боязливое почтение, но и вызывает неподдельный интерес: зачарованный загадкой — как это возможно, что вот что-то только что было, а теперь его уже нет, современный человек обладает обостренно-изошренной темпоральной чувственностью, способностью и вкусом в восприятии малейших хронологических оттенков. Историзм и есть эта абстрагированная до логического требования хроносенситивность, когда мы ощушаем качественную уникальность каждой сколь угодно непродолжительной эпохи, и потому так раздражает, словами Люсьена Февра, “постоянная и досадная склонность к неосознанному анахронизму, свойственная людям, которые проецируют в прошлое самих себя, со всеми своими чувствами, мыслями, интеллектуальными и моральными предрассудками”. Конечно, подобная рафинированная взыскательность присуща далеко не всем, но сама возможность этого задается общими параметрами социокультурного континуума, принципиально отличного от античного своим восприятием (мышлением пространства) времени: для нашей цивилизации время значимее пространства, для греко-римской — наоборот.

Давно уже стала тривиальной характеристика современной линейной модели времени как комбинации его иудеохристианского понимания — направленного необратимого движения, имеющего точку отсчета и конечную цель, с прогрессистски-эволюционистским пониманием, выводимым из кумулятивистской идеологии новоевропейской науки: в ее представлении движение вперед обеспечивается удержанием и накоплением достигнутого, так что каждое новое состояние знания рассматривается как более совершенное по сравнению с предыдущим. В таком времени воспроизведение одних и тех же событий невозможно, что и придает внутренне исторический характер существованию человека и общества. Антагонистом данной модели выступает свойственное обобщенному традиционному обществу циклическое время в качестве принадлежности не только доцивилизационной архаики, но даже и послеосевых цивилизаций. Здесь подлинно реальным считается лишь то, что воспроизводит неизменный образец, а все неповторимое, единичное и уникальное не имеет значения. Более того, невозпроизводимые явления и события наделяются негативным, отрицательным статусом, а история как совокупность таких событий и явлений выступает антиценностью: люди боятся истории, и коллективное сознание автоматически реструктурирует информацию о прошлом в соответствии с мифологическими образцами-архетипами, упорядочивая ее в рамках замкнутого цикла от рождения до возрождения. Соответственно, любое и каждое состояние мироздания мыслится бесконечно воспроизводимым, ни одно событие не может рассматриваться как уникальное и однократное, а история в целом понимается как что-то такое, в чем нет ни замысла, ни промысла, ни смысла — внешнее изменение, не приводящее к возникновению нового качества.

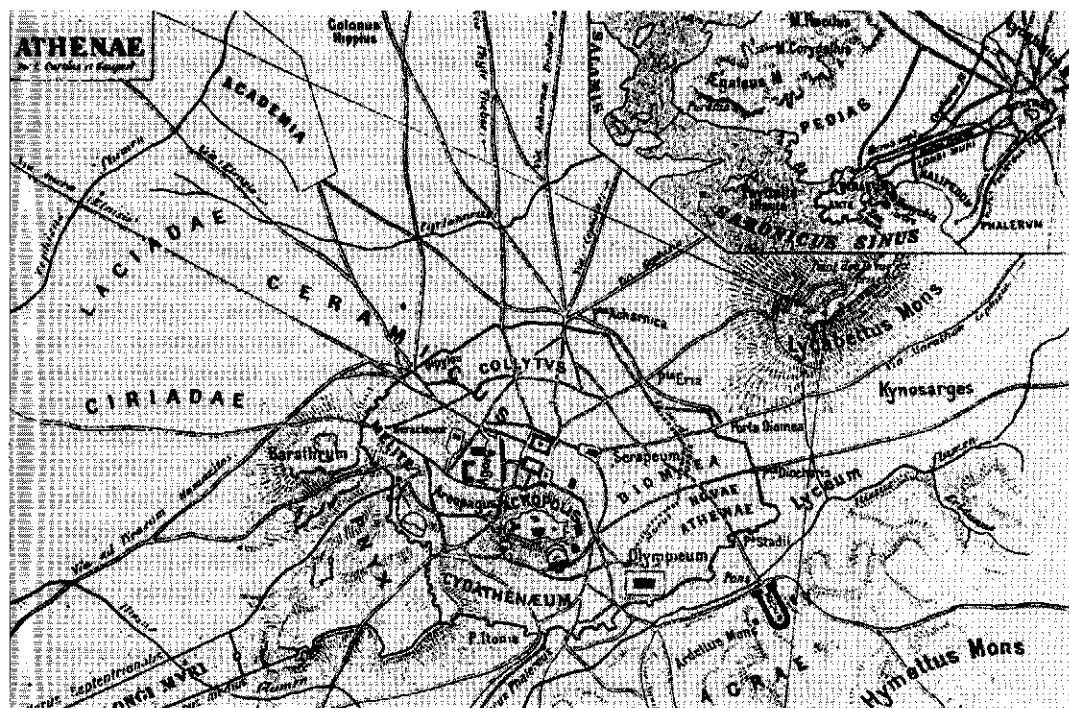
Под эту модель как один из ярких примеров подводится и античность, которая даже в лице самых выдающихся своих мыслителей не вышла за рамки понимания времени/истории как вечного круговорота. Указывают, что, например, в учении Демокрита изменчивые вещи состоят из неизменных атомов, поэтому миры возникают и гибнут, но вселенная пребывает вечно. У Платона существование физической реальности обеспечивают смысловые сущности — идеи, главным свойством которых является вечность и неизменность: идея — это то, что не знает “ни роста, ни оскудения”, “не рождается и не умирает”, а само время философ понимает как “некое движущееся подобие вечности”. Аристотель считает время числом движения, имея в виду равномерное вращение небесной сферы, при этом само время оказывается вечным; Эпикур утверждает, что “какова Вселенная сейчас, такова она вечно была и будет”; у стоиков мир периодически возникает, гибнет и снова возрождается в том же самом виде (один источник приписывает это мнение еще Анаксимандру, который “утверждал, что соверша-



ется гибель [небосводо́в], а намного раньше — [их] рождение, причем испокон бесконечного веку повторяется по кругу все одно и то же”), и т.д. и т.п. В результате и история предстает если не как беспорядочная, бесцельная и бессмысленная чехарда случайностей, то как простое чередование различных социально-политических форм (олигархия порождает демократию, демократия порождает тиранию etc.), у которого есть причины, но нет целей; существование человечества делится на периоды большего и меньшего совершенства, но эти периоды чередуются все с той же железной равномерностью, а у самого процесса чередования нет конца — все, что будет, уже было, а все, что было, еще будет.

В общем, все это верно, — но нас интересуют частности. Действительно, античный человек, по сравнению с нами, не чувствует если не истории, то историчности, не видит и не понимает уникальности и неповторимости каждой эпохи. Плутарх вслед за Корнелием Непотом ничтоже сумняшея сопоставляет греческих и римских героев, разделенных не менее чем тремя столетиями, обращая внимание на изоморфность ситуаций и игнорируя несоизмеримость периодов. (Его понимание исторической достоверности можно проиллюстрировать следующим местом из жизнеописания Солона: «Что касается свидания Солона с Крезом, то некоторые авторы на основе хронологических соображений считают доказанным, что это вымысел. Однако это предание, как известно, засвидетельствовано столькими лицами и, что еще важнее, так соответствует характеру Солона, так достойно его высокого образа мыслей и мудрости, что я не решаюсь отвергнуть его из-за каких-то “хронологических основ”, которые уже тысячи ученых исправляли, но встречающихся в них противоречий до сих пор не могут согласовать».) Точно так же Диоген Лаэртский рассказывает о философах, а Афиней или Авл Геллий — обо всем на свете; бесконечные “Застольные беседы” и “Мнения философов” эпохи второй софистики, равно как эллинистические справочники и позднеримские словари, выглядят (для нас) настоящими свалками учености, где, даже если и прослеживается хотя бы приблизительно хронологический принцип упорядочения, ни найти и тени ощущения/понимания особенности, самоценности и неповторимости каждого времени.

Конечно, то у одного, то у другого автора встречаются замечания, в которых они соотносят ту или иную древность со своей современностью — взять того же Плутарха: “и в наши дни” — показывают дуб у реки Кефис, где стояла палатка Александра во время битвы при Херонее, а потомство Арата процветает в Сикионе и Пеллене; “и в наше время” — хранились в пританее остатки деревянных таблиц с текстом законов Солона, а Калликрат, потомок лаконянина Антикрата, пораженного Эпаминонда в битве при Мантинее, пользовался назначенным за это его роду освобождением от налогов; “и сей-



час” — можно видеть могилу Аристиды в Фалерах и посвященные надписи в честь Тита Квинция Фламинина на зданиях Халкиды, прощенной им за ее поддержку Антиоха. Однако подобные замечания напрочь лишены не только сентиментальной рефлексии в духе державинского “Река времен в своем стремлении /Уносит все дела людей /И топит в пропасти забвенья /Народы, царства и царей”, но и какого-либо комментария, кроме, разве что, рационально-прагматичного *Historia magistra vitae est*. Неинтересно это античным людям, не обращают они на это внимания, ибо не ощущают время так, как мы; зато они чувствуют и мыслят — пространство, пространственно.

Греческое мышление предстает пространственным сразу по выходу из мифа. У Гесиода хронологическое структурирование довольно незатейливо — периодизация сводится к поколенческой очередности, будь то боги или люди, без какой-либо дальнейшей детализации в смысле темпоральных привязок, зато пространственные соотношения и измерения чрезвычайно наглядны и выразительны. Земля-Гея порождает “себе равное ширью” Небо-Урана, “чтоб точно покрыл ее всюду”; определено расстояние между небом и землей, землей и Тартаром — столько, сколько пролетит медная наковальня за девять суток свободного падения; Тартар локализован в трех измерениях — он окружен стеной, вокруг нее — ночь, сверху — корни земли и моря; в нем/под ним — истоки и концы всего, включая сам Тартар.

План Афин.
Из книги:
Павсаний.
Описание Эллады.
Т. 1. М., 1938



С появлением собственно философского демифологизированного мышления, превращающего богов в понятия, пространственная ассоциативность становится еще более заметной. Уже Фалес не только высказал идею, что Земля плавает на воде, поддерживаемая ею как дерево или корабль, но и, если верить Апулею, рассчитал пропорцию диаметра Солнца к его орбите (кстати, у Гераклита “Солнце <правит> космосом согласно естественному порядку, будучи шириной [всего лишь] в ступню человеческую”, зато Анаксагор, согласно Лаэртию, “учил, что Солнце — раскаленная глыба, по величине больше Пелопоннеса”). У Анаксимандра Земля, находящаяся в центре космоса, по своей форме подобна барабану каменной колонны — это цилиндр, высота которого равна одной трети ширины. По Анаксимену, плоская Земля оседлала воздух, держащий ее в силу собственной упругости (как это излагает Аристотель, “Земля запирает своей плоской поверхностью лежащий под ней воздух, а он, лишенный пространства, достаточного для перемещения, остается неподвижен всем своим подземным скопом”); Солнце, Луна и звезды также “ездят верхом” на воздухе.

Бог Ксенофана единичен и един, а потому шарообразен; в передаче Псевдо-Аристотеля (“О Мелиссе, Ксенофане, Горгии”) эта логика выглядит так: “Коль скоро он один, то должен быть повсюду подобен: повсюду видящим, [повсюду] слышащим и [повсюду] обладающим прочими чувствами. В противном случае части его, притом что они — части бога, находились бы между собой в отношении господства и подчинения, что невозможно. А коль скоро он повсюду подобен, то должен быть шарообразным, ибо дело обстоит не так, что он здесь таков, а там нет, но так, что он повсюду [таков]”. Парменид превратил ксенофанова бога в бытие/сущее (“то, что есть”), сохранив его пространственные характеристики: «оно закончено /Со всех сторон, похоже на глыбу совершенно-круглого Шара, /Везде [= “в каждой точке”] равносильное от центра, ибо нет нужды, /Чтобы вот тут его было больше или меньше, чем вот там. <=> /Ибо равное самому себе со всех сторон [= от всех точек периферии] оно однородно внутри своих границ». Эмпедокловское (думается, о пространственности апорий Зенона можно не говорить за очевидностью) Одно тоже представляет собой шар (точнее, Шаро — в среднем роде, Сфайрон, хотя встречается и Сфайрос), “Ибо оно не уснащено человеческой головой на теле /И из спины у него не прыщут две ветви [рук], /Нет ни ног, ни проворных колен, ни волосатого члена”. Мелисс свое сущее описывает не столь живописно, но также в аргументации апеллирует к пространственным представлениям — вот что сообщает Симпликий: “А коль скоро оно одно, — говорит он, — то должно не иметь тела. Если бы оно имело толщину, то имело бы и части и больше не было бы одним” (иными словами, даже отрицая телесность, прибегают к ней же).

Демокрит допускает, что “пустота не менее реальна, чем тело”, и в этой пустоте движутся атомы, различающиеся по расположению, порядку и форме — “одни из них кривые, другие — крючковидные, третьи — впалые, четвертые — выпуклые, прочие имеют другие бесчисленные различия” (например, душа, равно как солнце и луна, состоит из атомов “гладких и круглых”). Мир у него бесконечно много, они “различны по величине”, “расстояния между мирами неравны”, “погибают же они друг от друга, сталкиваясь [между собой]”. Эпикур дает характеристики более утонченные, но суть остается прежней: “следует полагать, что атомы не обладают никакими свойствами видимых предметов, кроме как формой, весом, величиной и теми свойствами, что связаны с формой”; атомы у него не просто движутся, будь то равномерно или вихреобразно, а падают (в силу собственной тяжести), поэтому Эпикур доказывает существование у бесконечной пустоты верха и низа, отталкиваясь от вертикальной полярности человеческого тела (собственно, противопоставляя голову — ногам).

Даже числа пифагорейцев выглядят вещественно-телесными, будучи сущностями, а не соотношениями: по Аристотелю, “пифагорейцы признают одно — математическое — число, только не отделенное; они утверждают, что чувственно воспринимаемые сущности состоят из такого числа, а именно все небо образовано из чисел”; они “утверждают, что числа имеют [пространственную] величину” и, кроме того, “пифагорейцы говорят, что сами вещи суть числа”.

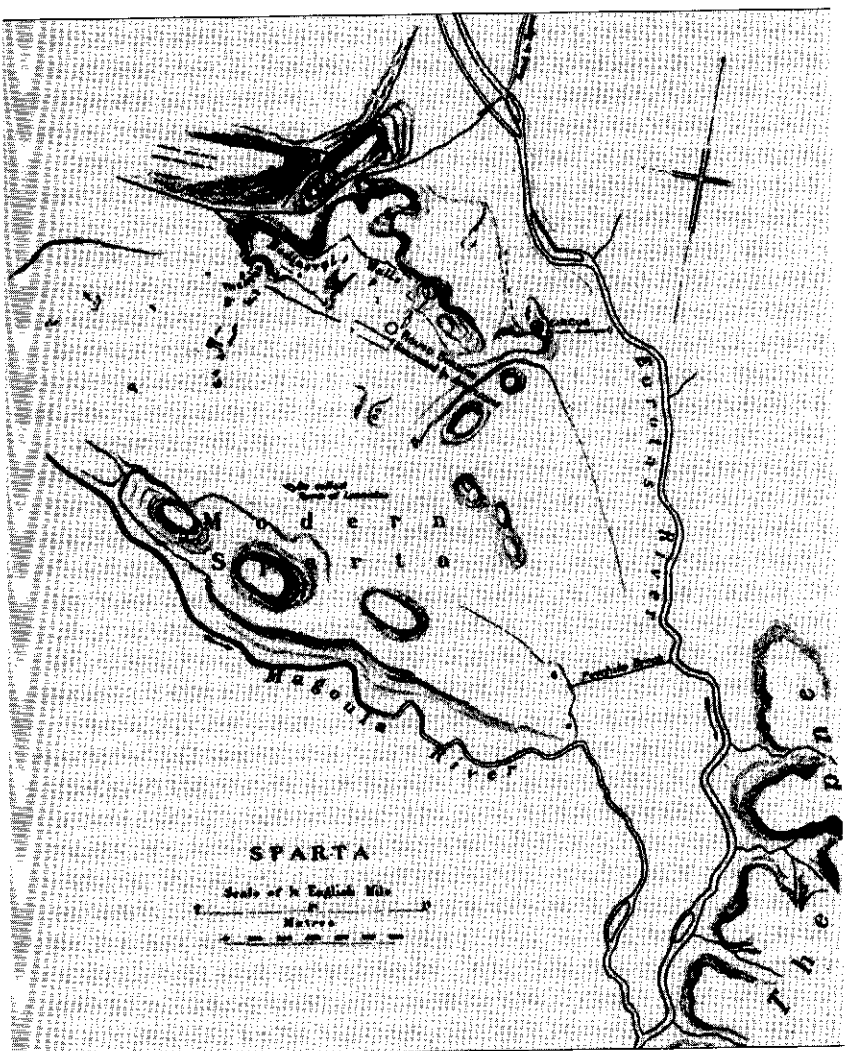
На это понимание числа опирается Платон, конструируя в “Тимее” модель космоса, в которой арифметика, геометрия и физика чрезвычайно примечательно взаимосвязаны. Число есть фигура, образуемая единицами-точками; четные числа являются прямоугольными, нечетные — квадратными, так как изображение их в виде соответствующих множеств точек на плоскости образует эти фигуры, а декада есть тетрактис — равносторонний треугольник, каждая сторона которого состоит из четырех точек. Числа представляются здесь планиметрически, на основе чего физика отождествляется со стереометрией — объемные тела представляются образуемыми своими поверхностями. К такого рода геометрии Платон прибегает, увязывая идею космоса — тела, с теорией четырех элементов. Для начала ему хватает простого сенсуализма “увидеть-пощупать”: “Итак, телесным, а потому видимым и осязаемым — вот каким надлежало быть тому, что рождалось. Однако видимым ничто не может стать без участия огня, а осязаемым — без чего-то твердого, твердым же ничто не может стать без земли. По этой причине бог, приступая к сотворению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли”. Но сразу за этим начинается геометрия: “Однако два члена сами по себе не могут быть хорошо сопряжены без третьего, ибо необходимо, чтобы между одним и другим родилась не-



кая объединяющая их связь. $\langle \Rightarrow \rangle$ При этом, если бы телу Вселенной надлежало стать простой плоскостью без глубины, было бы достаточно одного среднего члена для сопряжения его самого с крайними. Однако оно должно было стать трехмерным, а трехмерные предметы никогда не сопрягаются через один средний член, но всегда через два. Поэтому бог поместил между огнем и землей воду и воздух...” Элементы понимаются здесь как наглядно-пространственные тела, различающиеся по форме, а она, в свою очередь, понимается как комбинация поверхностей-плоскостей, простейшая из которых образуется тремя точками: “Каждому, разумеется, ясно, что огонь и земля, вода и воздух суть тела, а всякое тело имеет глубину. Между тем любая глубина по необходимости должна быть ограничена некоторыми поверхностями; притом всякая прямолинейная поверхность состоит из треугольников”. Комбинируя равносторонние треугольники, Платон получает пять правильных многогранников — тетраэдр (пирамиду), гексаэдр (куб), октаэдр, додекаэдр, икосаэдр; “земле мы, конечно, припишем вид куба”, — говорит философ, так как из всех элементов “наиболее неподвижна и пригодна к образованию тел именно земля, а потому ей необходимо иметь самые устойчивые основания”, затем, пользуясь подобными интуициями, соотносит огонь с пирамидой, воздух — с октаэдром, воду — с икосаэдром, а за додекаэдром, который вроде бы ближе всех к шару (если посмотреть на него плоско, “в профиль”), был зарезервирован космос в целом — “его бог определил для Вселенной и прибегнул к нему в качестве образца”.

Это мышление пространственное, точнее — телесное, еще точнее — поверхностное, принципиально “поверхностное”. Греческий глаз видит тело путем ощупывания его поверхности, поверхностей, так что объем здесь состоит из плоскостей и сам воспринимается плоско, потому-то античная живопись контурна, а пластика — тактильна. Идея касания, со-при-косновения, лежит в основе ощущения линии как минимума и объема как максимума плоскости, посредством которой представляется пространство. Бытие обретается через предел-перас — границу, понимаемую как точку, линию, плоскость и объем (т.е. сумму плоскостей) касания; быть — это всегда быть смежным с иным, прилегать-примыкать к нему, осязая его. Вот для иллюстрации платоновский Парменид из одноименного диалога, рассуждающий о едином в себе и другом: “Поскольку оно находится в другом, оно будет соприкасаться с другим, поскольку же находится в себе самом, соприкосновение с другим будет исключено и оно будет касаться лишь самого себя, ибо находится в себе самом. $\langle \Rightarrow \rangle$ И следовательно, если единое должно прийти в соприкосновение с самим собой, то оно должно лежать тут же рядом с самим собой, занимая место, смежное с тем, на котором находится само”. Собственно,

А. Шпилов
Поверхностное
мышление
и самодостаточно
бытие: специфика
античности



План Спарты.
Из книги:
Павсаний.
Цит. соч.

эта тема звучит и до, и после Платона — так, Псевдо-Аристотель говорит, что бог Ксенофана, раз он вечен, один и шарообразен, и не конечен, и не бесконечен: “<В самом деле>, бесконечно — не-сущее, так как именно оно не имеет ни середины, ни начала, ни конца, ни какой-либо другой части, а таково бесконечное. Однако сущее не могло бы быть таким, как не-сущее. [С другой стороны, бог и не конечен], ибо граничить друг с другом [сущие] могли бы только в том случае, если бы их было много, [а бог один]. Между тем одно не подобно ни не-сущему, ни многому; поскольку оно одно, ему не с чем граничить”. Для Парменида “Все непрерывно: ибо сущее примыкает к сущему”, и нет “не сущего, которое заставило бы его примыкать /К однородному с ним”. У Мелисса “Все одно, неподвижно и безгранично”, ибо “если бы оно не было одно, то граничило бы с другим”; “если оно <безгранично>, то оно одно, ибо



если бы оно было двумя, то они не могли бы быть безграничными, но имели бы границы между собой”. А вот Эпикур доказывает: “Вселенная беспредельна. В самом деле, что имеет предел, то имеет край; а край — это то, на что можно смотреть со стороны; стало быть, края вселенная не имеет, а значит, и предела не имеет. А что не имеет предела, то беспредельно и неограниченно”.

Для нас не суть важно, что именно доказывается, важно, что при этом постоянно возникает идея границы как пространственного предела. Это даже не столько линия, лишенная ширины, сколько соприкосновение поверхностей, что в своей полноте приводит к интуиции: быть — это содержать [что-то в себе] и содержаться [самому в чем-то]. В изобильной диалектике одного и иного (единого и другого), представленной в платоновском “Пармениде”, где речь идет о начале и конце, частях и целом, размере, форме, местонахождении и прочих пространственного содержания параметрах, присущих/неприсущих единому, речь заходит и об этом. С одной стороны, “оно не может быть нигде, ибо оно не может находиться ни в другом, ни в себе самом”, так как, “находясь в другом, оно, надо полагать, кругом охватывалось бы тем, в чем находилось бы, и во многих местах касалось бы его многими своими частями; но так как единое не имеет частей и не присуще круглому, то невозможно, чтобы оно во многих местах касалось чего-либо по кругу”, “находясь же в себе самом, оно будет окружать не что иное, как само себя, \Leftrightarrow следовательно, окруженное и то, что его окружает, были бы каждое чем-то особым... и, таким образом, единое было бы уже не одним, а двумя”. С другой стороны (когда единое отличено от другого), “существующее должно же всегда где-нибудь находиться”, “а так как нет ничего, кроме другого и единого”, то находятся они друг в друге и “поскольку, стало быть, единое находится в другом, другое будет больше единого, как окружающее его, а единое, как окружаемое, меньше другого; поскольку же другое находится в едином, единое на том же основании будет больше другого, а другое — меньше единого”.

Этому матрешечному принципу, когда любое нечто содержит что-то и в чем-то содержится (верхний предел здесь суть содержащее все в себе, которое само ни в чем не содержится, нижний — содержащееся во всем, которое ничего в себе не содержит), соответствует реальность в целом. Демиург из “Тимея” “устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил Вселенную”, так что “наш космос есть живое существо, наделенное душой и умом”, которое “объемлет все остальное живое по особям и родам как свои части” и в этом качестве является единственным, “ведь то, что объемлет все умопостигаемые живые существа, не допускает рядом с собою иного; в противном случае потребовалось бы еще одно существо, которое охватывало бы эти два и частями которого они бы оказа-

лись”, и так до бесконечности. Подобная структура фигурирует и у Плотина с его Единым, пребывающим в себе, т.е. нигде, ибо больше нигде: “Тело мира содержится в душе, душа — в уме, а сам ум — в ином, еще высшем начале — самом высшем, которое поэтому уже не содержится в другом, от которого бы стояло в зависимости, и так как оно не содержится ни в чем, то можно сказать, что оно нигде” (первоначало “не есть что-либо из существующего”, поэтому оно вне всех определенных и только порождает как нерожденное). Да и у Прокла в его бесконечных иерархиях триадических триад, организованных различением бытия собой, из себя и в себе, за прошедшими предельную смысловую возгонку причастностями и эманациями, явственно ощущается пространственная первоинтуиция “что-то в чем-то”.

При этом такое “что-то” мыслится не только находящимся, но и движущимся/покоящимся, где перемещение тоже суть изменение соприкосновения поверхностей содержащего/содержашегося. (Изменение, в свою очередь, понимается не как происходящее во времени и темпоральное по самой своей природе, а как пространственное: по словам Аристотеля, “если нечто приводится в движение, то в отношении его возможно и изменение”, причем “первый вид изменений — это перемещение, а первый вид перемещения — круговое движение”.) Двигаться — это одному в другом перемешаться из одного в другое, покоиться — оставаться внутри топоса, т.е. места как объемлющего. “Будем считать правильным прежде всего, что место объемлет тот [предмет], местом которого оно служит”, — говорит Стагирит, для которого “необходимо, чтобы место было... границей объемлющего тела <поскольку оно соприкасается с объемлемым>”. Бог Ксенофана “Вечно на месте одном пребывает, не двигаясь вовсе, /Переходить то туда, то сюда ему не пристало”; дело в том, что он один, “движется же то, что числом больше одного, так как двигаться должно одно в другое” (“О Мелиссе, Ксенофане, Горгии”). Парменидовское сущее тоже не может изменить место, оно неподвижно, так как двинуться ему — Всему — некуда: “Мойра приковала его /Быть целокупным и неподвижным”. Еще определеннее о неподвижности сущего, которое суть все и потому одно, говорит Мелисс: “И оно не движется, ибо некуда ему отодвинуться, но [все] полно. Если была бы пустота, оно отодвинулось бы в сторону, но раз пустоты нет, ему некуда отодвинуться”.

Все это мир соприкасающихся поверхностей, мир ошупывающих друг друга тел, где осязание есть критерий реальности. Осязание доминирует над прочими ощущениями, подчиняя/уподобляя их себе, так что здесь осязаются не только вкус и запах, но и слух и даже зрение становятся осязательными. Мироощущение — это мироосязание, и быть — это быть осязающим/осязаемым. Осязание концентрирует внимание на по-



верности, поэтому тело понимается как сумма плоскостей, соединении которых замыкает его на себя; оно существует благодаря тому, что между его поверхностями нет разрывов, а между поверхностью в целом и всем окружающим такой разрыв есть. Сосредоточение на осязательной поверхности влечет за собой понимание тела как самостоятельного и самодостаточного. Быть — это иметь поверхность; быть максимально — иметь всю поверхность и всей этой поверхностью осязать иное для отличия-отталкивания от него. Каждым участком своей поверхности-кожи тело осязает-отталкивается-отличается; лишиться этой кожи-поверхности означает перестать осязать, то есть перестать (в этом месте, настолько) существовать. Быть здесь можно только через поверхность; быть собой в полной мере — это иметь полную поверхность, а значит, полную отдельность/отделенность. Полностью быть — быть полностью отдельным; быть — быть по отдельности. Полнота бытия есть полнота поверхности, отделяющей тебя от окружающего; ощущать, что ты есть — это ощущать свою отдельность-отделенность. И наоборот, разрыв поверхности, утрата ее полноты означают утрату отдельности, самостоятельности, дефицит бытия-собой; утратить часть поверхности — это утратить часть способности воспринимать (осязать) и быть воспринимаемым (осязаемым), утратить часть способности быть собой, вообще быть. Раз тело есть одна совокупная поверхность, осязающая кожа, то иметь ее полностью значит быть пространственно отделенным, и идеальным телом в этом случае является замкнутый на себя шар — этакий колобок, который и от дедушки ушел, и от бабушки ушел, приобретя тем самым существование сам по себе. Если же твоя поверхность разомкнута, неполна, то ты не отделен от другого, несамостоятелен, существуешь как часть чего-то еще, в качестве, переходя на грамматически-логическую терминологию, предиката: тебя мыслят не в именительном, а в творительном падеже — ты не “кто/что”, а “кем/чем”, и такое предикативное существование неполноценно.

Здесь античная тактильная онтология перетескает в весьма интересную аксиологию. Бытие и благо здесь тождественны, поэтому небытие тождественно злу: быть — хорошо, не быть — плохо; больше быть — лучше, меньше — хуже. (“Душа — лучше тела, одушевленное — лучше неодушевленного благодаря душе, бытие — лучше небытия и жить — лучше, чем не жить”, — Аристотель, “О возникновении животных”). Быть — значит иметь отличие, предел, границу, форму — поверхность, и быть полностью значит иметь полную сомкнутую-замкнутую поверхность, отделяясь тем самым от всего иного. Полнота бытия есть полная отделенность, неполнота — неполная, соответственно, благо понимается как самостоятельность и мерой ценности становится самодостаточность. Нуждаться в другом, быть зависимым, существовать

в качестве части, производного и т.п. — значит утратить полноту бытия-блага, блаженного бытия собой и только собой (самим собой, самим-самого-себя, собой-по-себе-благодаря себе-для себя, и что там можно еще придумать). Отсутствие или утрата [части] поверхности-предела есть отсутствие или утрата [части] бытия-блага, то есть наличие или приобретение не-полно-ценности; если форму, предел-определение сообщает тебе другой, то ты — не ты, а часть этого другого, и рассматривают-оценивают тебя в меру этой частичности, неспособности к самостоятельному/благому существованию как неполноценного, плохого, низшего, взаправду неправильного и правильно неполноправного. Имея свой предел, само-определяясь, осуществляешь благое бытие, а вот определяясь-определяясь через другого, получая предел извне, демонстрируешь свою негативную меоничность, за что и получаешь если не ненависть, то презрение; *ei* здесь предполагает *autos*, и без последнего не жди первого.

Речь идет не о конкретной системе ценностей и/или моральном кодексе: пространственно-телесная, поверхностно-осязательная интуиция того, что самодостаточное/самоначальное существование лучше, выше, ценнее противоположного (так сказать, *aut autos*, *aut kakos*), разлита по всем сферам и уровням мышления греко-римского мира и, более того, институционализована во всевозможных социальных практиках. Понимание блага как самодостаточности имеет своими коррелятами и пресловутое презрение к труду, и не менее известную полисную автономию/автаркию, и многое другое, что обычно объясняется отсылкой к феномену рабовладения, тогда как сам последний можно связать со спецификой античного мироощущения/мировосприятия/мировоззрения. Думается, что подобные объяснительные схемы не только имеют право на существование, но и могут доказать свою эвристичность. Однако это уже тема для отдельной статьи.