



Диалог для европейской культуры

Анатолий Ахутин

Диалогическая истина европейской культуры

Ведущие тезисы

(1) Мы безнадежно ошибемся с самого начала, если будем искать это место в таксономии «измов» или «логий». Ошибемся в понимании не только речи и мысли В. Биbihина, но самой философии, — они не находятся среди «измов». Не в системах основоположений, категорий, дискурсивных практик находится это место, а в том средоточии, откуда эти системы росли и растут и что со времен Аристотеля зовется *первой философией*. Для меня значимость мысли Владимира Биbihина в том, что в ней на деле припоминается само существо (*die Sache selbst*) этого дела: *первофилософствования*. *Существо* же этого дела коренится в существовании человеческого бытия как бытия *всегда самоначинающего*.

(2) Есть особая культура, которая культивирует (*только там и тогда, конечно, где и если это происходит*) именно такого, философски расположенного человека — человека начинающего, человека-инициатора. Эта культура (понятая как способ культивирования,

а не как набор сооружений, изобретений, нравов и исторических обстоятельств), утверждаю я, называется *европейской*. Все культуры по своему мудры, европейская не мудра, а только мудро-любива.

Темы философствования Бибихина прямо соотносятся с философским характером европейской культуры. Первое — *странность*, отстраненность, разно- и много-сторонность истины («софии») — определяет «топос» этой культуры как культуры-на-границах, она не автохтонна, а среди-земна. Второе — *новоначинание* — это ренессансный характер исторического бытия европейской культуры, ее существование на границах собственных времен-эпох, не уходящих в безвозвратное прошлое, ее, так сказать, среди-временность. «В Ренессансе, — говорит Бибихин, — мы имеем дело с солью, сутью всякой, в том числе средневековой и новоевропейской истории» (Бибихин 1998: 45). Именно среди-земный и воз-рождающий-ся характер европейской культуры делает эту культуру по существу своему *философствующей*.

М. Хайдеггер:

Имя «философия», если мы действительно слышим его, а услышанное обдумываем, зовет нас в историю греческого происхождения философии. Слово *φιλοσοφία* как бы стоит на свидетельстве о рождении нашей собственной истории, можно даже сказать, на свидетельстве о рождении современной эпохи мировой истории, которая называется атомным веком (Heidegger 1988: 8).

Дела, стало быть, обстоят не так, что среди всего прочего в европейской культуре есть еще и философия, а в ней — первая. Философия и есть тут первое.

То, что называют европейской культурой, не связано ни этнически, ни национально, ни политически, ни конфессионально. Единственное, что придает внутреннюю связность Европе, — *культура*, а культура эта в существе своего бытия определена философствованием. Здесь, на территории и в истории Европы, могут происходить переселения народов, завоевания и гибель империй, эпохальные разрывы, конфессиональные расколы, политические размежевания, войны, но есть то, в чем *сообщены* друг другу эти разнородные — этнически, национально, ментально, конфессионально — миры. То, что образует средиземноморскую Европу, что сообщает Афины с Иерусалимом и с Александрией, Рим с сирийской Антиохией, оба Рима друг с другом и с Иерусалимом..., Римскую империю с Северо-германской, что сообщает Западную и Восточную Европу, Старый и Новый свет, — это фило-софское уморасположение, творящее европейскую культуру как сообщенное себе существо.

Что же это за расположение?

Философствование

Говоря о европейской культуре, я говорю о своей собственной теме, а не о темах Бибикина. Говорить о философии Бибикина очень трудно, как трудно говорить о любой серьезной философии. Трудно, а может быть и ошибочно извлекать из странности его собственного мира знакомые всем темы, сюжеты, аспекты — товары нашего интеллектуального рынка. Я собираюсь говорить не о Бибикине, а с ним, пусть и заочно.

Благодаря подвижническому (без преувеличения) труду Ольги Евгеньевны Лебедевой творческое наследие В. Бибикина теперь большей частью в нашем распоряжении.

Почти все эти труды — лекции, или, как предпочитал называть их Бибихин, говорения. Эти тексты не идеи, не концепты, не «ходы мысли» — они записи и выговаривания непрерывающегося, каждый раз начинающегося с начала «беззвучного разговора души с самой собой», который Платон и называл мышлением. Перед нами не просто результаты работы, *эрга*, а сама жизнь, *энергия* мысли, следы непрерывно совершающегося философствования. Без философствования — мысли, происходящей здесь и сейчас под пристальным вниманием говорящего и слушающих, — могут быть доктрины, системы, мировоззрения, но нет философии. Хуже того, чем фундаментальнее (то есть несомненнее) полагаемые основания учений, чем скорее мысль хочет избавиться от себя и перейти к делу, тем плотнее загоразивается источник философствующей мысли.

Энергия всегда живущей мысли — вот первая очевиднейшая особенность творческого наследия Бибикина.

Вторая особенность: это философствование всем своим существом о всем самом существе как собственной собственности, философствование авторское, исключительно персональное, собственноименное и вместе — безоглядно жертвенное. Это именно Бибихин и никто другой, а вместе с тем это вхождение в суть того самого дела, которым занята вся европейская философия со времен Парменида и Гераклита до Хайдеггера и Дерриды. Только кажется, что персональность мысли противоречит ее всеобщности (истинности). Следует прочитать курс «Собственность» (Бибихин 2012), чтобы понять: *философия в ее собственном существе, собственно философия может развернуться только как личная собственность автора, который отдает свое персональное существо в полную собственность мысли*. Какой еще может быть мысль изначальная, радикальная, как не оригинальной, персональной? Но оригинальна она оригинальностью бытия, а не позой автора. Она авторская не потому, что ее автор некто В.Б., а потому, что мысль автора вошла в авторскую самоначальность мысли, способную мыслить самоначальность бытия.

Шеллинг однажды сказал о Декарте: «...он начал с того, что порвал всякую связь с прежней философией, как бы стер губкой все, что было сделано в этой области до него, и начал строить свою систему с самого начала, будто до него вообще никто не философствовал» (Шеллинг 1989: 389). То же самое можно сказать о любом философе, если это философ не по званию, а по призванию, т. е. — это изначально, целиком оригинальная, собственная мысль.

Понимая, принимая в свой ум сам мир, философ берет на себя персональную хозяйственную *ответственность* (способность и готовность отвечать) за мир, за человека этого мира, его бога, и за собственный ум, понимающий этот мир. Если так понимать философию, ее история предстает не как набор философских выдумок, а как собрание философствующих умов. Они могут на деле со-ответствовать друг другу в изначально, т. е. философски радикальной, ответственности за истину.

И третье. Слово — изначально свое слово — изреченное, но услышанное, оно как бы берется назад, и разговор продолжается сначала. Он продолжает начинаться заново, для него «настоящее начало — всегда другое» (В.Б. вместе с Хайдеггером).¹ «...мысль [...] не может быть ничем другим, как *первой* философией. Это значит, что она должна уметь начать с начала...» (Бибихин 2012: 15). Философская речь это речь не изречения, а скорее уж речь самоотрицания: она не льется эпическим повествованием, а слушает изреченное и течет обратно к источнику, переосмысливает свой замысел, уходит в молчаливый разговор с собой, в изначальноную озадаченность. Она «эпистрофична» (Прокл), в ней «каждый шаг вперед есть возвращение назад» (Гегель), это *schritt zurück* (Хайдеггер). Философ начинает с начала потому, что дело философии есть восстановление начинающего из-под начатого.

Итак, настоящие философии суть собственные, самоначальные и возвращающиеся к начинанию умы. Не среди систем, а в этом разноголосом разговоре при истоках можно расслышать собственный голос В. Бибихина.

Филия и софия философии

Как же сообщены эти умы? Как они — совместно — заняты делом философии? Как они со-ответствуют друг другу в философской ответственности? По легенде философию философией, а себя филосо-

¹ «Только *другое* начало встает вровень с уникальностью безусловного начала этим своим свойством другого [...]. В важном смысле можно сказать, заостряя, что настоящее начало может быть только другим, беря настоящее и другое во всех смыслах» (Бибихин 2003: 334).

фом первым назвал Пифагор. Пифагор, опять-таки по легенде мудрец из мудрецов, посвященный во все таинства ойкумены, побывавший и в Аиде, не один раз перевоплощавшийся, — словом, всевидавший и всеведущий. Именно он, Пифагор, — словно подводя своим странствиям — сказал: «мудры только боги, а мы — со всеми нашими мудростями, тайными и явными, древними и новейшими — только философы», то есть *друзья мудрости*. Человек — друг мудрости, фило-соф, а не софос, не мудрец. «Филия» понимается здесь не педагогически — как приуготовление и возведение в мудрость — а философски как, напротив, отстранение от мудрости всего, что восседает на ее троне: *вершина* человеческой мудрости в том, что мудрое (истинное) — это всегда *другое*.

Слово *дружба* такой же подарок русского языка философии как слово *Dasein* — подарок немецкого языка. Оно подсказывает, что в *дружбе* речь идет не о родстве, супружеской дополнительности или любовном владении, а о взаиморасположении других друг другу. Друг дорог как другой, дружеская близость — это близость других самим себе, как «Я» и «Ты», другое бытие в качестве со-ответствующего условия моего собственного бытия. Дружба в собственном смысле слова, как определяет Аристотель, это расположение равно добротных людей друг к другу, вызванное не выгодой и не удовольствием, получаемыми от другого, а вниманием к тому, что делает добротным — другого. «Те, кто желает друзьям блага ради них, друзья по преимуществу» (EN. 1156b10). Истинное дружеское расположение возможно только в том случае, если каждый сам расположен к истине, доброжелательность друг к другу питается добро-желательностью, общей расположенностью к добру. Это «расположение», по-гречески *εὐνοία*, — хорошее уморасположение, понимание. Для «филии» философии это значит — благорасположение друг к другу в общем расположении к истине-благу, к «софии», личное понимание друг друга в общем понимании того, что культивирует человека в человека. «Питая дружбу к другу, питают ее к благу для самого себя, ибо, если добродетельный² становится другом, он становится благом для того, кому друг» (EN. 1157b35).

Греческое слово *φιλία* вполне передается русским словом *дружба*. Как составная часть слова фило-софия оно означает и отношение к «софии», и отношение философов друг с другом. Но в русском слове содержится указание на важный для нашей темы парадокс: друг

² Моральные значения *ἀγαθή*-благо и *ἀρετή*-добродетель очень поздние, исходно и в основе своей эти слова означают совершенство природы, *добротность* (в смысле, например, «добрый молодец»), доблесть. Можно сказать, некий предел совершенства (*τελειότης* τῆς) или культивированности («добрый конь»). Человек возвращается в качестве человека стремлением к «благу» как таковому. Поэтому истинный друг может быть лишь со-друг в дружбе с «софией»: фило-соф.

в нашем со-дружестве с «софией» не только остается, но, может быть, впервые становится *совершенно другим*. Греческое слово фило-софия означает некое дружелюбие к «мудрости» и, соответственно, дружелюбие к другому другу «мудрости», русское слово подсказывает, что это содружество других друг другу.

Стало быть, возможность фило-софии предполагает, кажется, взаимоисключающие условия-требования: (1) по изначальности мысли она, говорил я, всегда авторская, персональная, не только всегда моя, но впервые выводящая на свет «меня» как *собственника* своего мира; (2) обращенная к горизонту мира — всеобщего, истинного, софийного, философия хочет быть единственной, никаких «других»; (3) теперь же выходит, что она может существовать только в некой минимальной *общине*, в общении *друзей* «софии», *других друг другу*. Простейшая община философии может быть определена так: *другие друг другу друзья другог*о.

Но действительно ли для философской мысли необходимо общение? Если она обречена на авторскую разноголосицу, то не симптом ли это провала всего предприятия, — провала в разноголосицу пустого скептицизма? И правда, в реальной, как говорят, истории философии перед нами скорее спор «авторских» взаимонепониманий, скорее склока и скандал, чем дружба. Рассуждать о дружбе друзей истины и блага хорошо, но начинает свою «Этику» Аристотель решительным заявлением: даже если нечто философски значимое, положим, «идеи-эйдосы» «ввели близкие нам люди (φίλοι ἄνδρες — друзья)», долг философа «ради спасения истины отказаться даже от дорогого и близкого»⁵ [...] Ведь хотя и то, и другое дорого (φίλοι), долг благочестия (δῆλον — почтения к божественному установлению) — истину чтить выше» (EN. 1096a15). Так разве могут другие друг другу быть в содружестве с одной-единственной истиной? И почему, в каком смысле истина или благо, словом то, что образует философское содружество, само полагается как другое? Не вернее ли сразу взять более традиционный образ такого рода общины: единомыслие в сомыслии единого? Но, хотя традиция нам близка, долг философии истину чтить выше.

⁵ καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναρεῖν — *отвергнуть и родных* (домашних). Слово ἀναρεῖν — означает решительный поступок: *поднять и вынести* (труп с поля боя), *убрать, опровергнуть*. Для дружеских «идей» у Аристотель немало крепких словечек вплоть до τερτίστια — *бессмысленное чириканье* («А с эйдосами можно распротиться: ведь они только пустые звуки (τερτίστια)») (An.post. I, 22, 83a33).

Странность «софии»

Стоит обратить внимание на решительность аристотелевского *отказа*. Истинное — вовсе не в поправках (положим, к «теории идей»), а в *другом*. И то, речь ведь о первом начале, определяющем бытие, становление и знание, об архитектонике умного пространстве, где все получает свое определенное место, назначение, смысл и потому — верное понимание. Тут поправками не отделаешься, каждое философски значимое движение меняет ум, которым и в котором *мир* открыт с самого начала, — оно меняет все *с самого начала*, потому и *все*, что — *с начала*. Пусть история науки может быть описана если и не как простой рост знания или пресловутый прогресс, то все же как развитие в духе одного — научного — метода. Это развитие предполагает критическое самоисправление, ревизию аксиоматики, революционную смену «парадигм», но есть нечто одно, о чем эта сказка сказывается. Все прошлое этой истории должно войти в настоящую теорию согласно принципу соответствия. Это значит, что наука — производная одного *определенного* ума, теоретическая физика коренится в одной *определенной* метафизике с ее собственной онтологией, гносеологией, методологией.

Если же что-то происходит в метафизических *корнях*, в онтологических *началах*, меняется не знание о мире, сам мир открывается *изначально иначе*. Сначала мир — другой, а соответственно другие способы и смыслы бытия в нем, смыслы далекого и близкого, высокого и низкого, прошлого и будущего, перспективы достижений и постижений. Греческая *ἐπιστήμη* и новоевропейская *scientia* — разные *смыслы* знания, а не ступени одного. Архимедова статика может быть включена в качестве главы в ньютоновскую динамику, но у Архимеда это не часть, а целое, мыслимое иным умом, в иной идее истины. Только принимая такую — доходящую до оснований, до корней, до сердцевины — разность философских умов, принципиально, в своих перво-началах, в идеях истины и блага — других друг другу, наша формула философии как сообщества других друг другу имеет смысл. Или подлежит опровержению, и ее следует убрать, вынести как труп с поля боя.

Уточню на всякий случай: речь не просто о разных идеях *истинности истины*, объяснимых «традициями» или «ментальностями», философски значима *логика* обоснования этих первооснов, более того, логика *порождения* других друг другу умов.

О чем же говорит столь радикальная разность благочестивых — верных истине, а не школе, не традиции, не «своим», не домашним — философских начинаний? Не та разность, с которой входят в ученический круг своих, а та, в которую из него выходят в сообщество других друг другу умов. О тщете и эфемерности? О безнадежном ре-

лативизме? Но может быть, принципиальное различие философских умов свидетельствует не о неспособности настроиться мыслью на истину, а, напротив, что-то проясняет в устройстве самой истины? Может, другой философ говорит другое, потому что сама истина — «софия» — есть *всегда другое?*

Прислушаемся к одному изречению Гераклита (DK108 M83):

<p>Чьи только речи <учения, философии> я ни слышал, никто не доходит до того, чтобы понимать, что «софон» ото всех <этих философий> отстранено <обособлено></p>	<p>ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστί πάντων κεχωρισμένον</p>
---	--

За всякой освоенностью «софон» в разных «логосах», в разных способах постигать и достигать то, к чему устремлена «филия» философии, внимательная (видимо, чуть более внимательная) мысль Гераклита, открывает *другое* «софон», *странное*, от «софио-логосов» отделенное, можно сказать, а-логичное, внемысленное: не еще не узнанное в пространстве некоего ума, а вообще *этим* умом немыслимое, остающееся для умо-постижимого бытия неким ничто, которого нет, просто: неким *нет*. О-сваивая «софон» (способ, «искусство» быть всем сущим), стремясь завершить, обосновать основательность — истинность — освоенности бытия мыслью, «логос» словно отстраняется от себя в философии, всем своим умом приходит в недоумение. В начале философии лежат не «начала» (принципы), а удивления. Удивление, начинающее философию, умное, всем умом удивление: из-умление, своего рода схождение с ума. С этого изумления все в философии начинается и к тому же — только на целый ум умудренному — из-умлению философия приводит. Именно философски изумленное отстранение открывает неизбежную странность бытия и создает пространство разности философий.

Слово *странность*, — пишет В. Бибихин, — мы должны теперь услышать также и как *сторонность*. *Сторонность* предполагает обязательное автоматическое развертывание сторон, какую бы сторону странности мы ни наблюдали, мы увидим другую. Наше видение тем самым всегда обязательно также и невидение. Именно потому, что мы видим, и в той мере, в какой видим, мы с необходимостью не видим (Бибихин 2001: 367).

Можно пояснить эту странность, иносторонность «софии», вспомнив, как М. Хайдеггер толкует греческое слово ἀλήθεια, которое переводят обычно как *истина*. Внутренняя форма этого слова — *нескрытое* — говорит об открытости истины (то есть вообще возмож-

ности истинно понимать и быть) как «привации» скрытого. Здесь начальная «α» называется α-privativum и означает результат частного лишения, например, плоская, двумерная сторона трехмерного тела называется ἀβαθής — лишенная глубины. Истина по-гречески именуется словом, заключающим в себе два отрицания: во-первых, это то, что скрыто, и во-вторых, то, что *определенным* (частным, приватным) образом этой скрытости лишено. Все, что извлекается мыслью на свет понимания вместе с определением *идеи истинности* этого понимания (т. е. как «софия», как божественный или естественный свет разума), происходит как определенная, *особая привация* сокрытости истины: «да» мыслимой истины, содержит в себе «нет» истины вне-мысленной. Это привация, то есть неким *особым* образом определенное (привативное) раскрытие — но раскрытие *истины*, то есть общезначимого, *всеобщего*: мира, человека этого мира, бога этого мира.

Дело здесь, разумеется, не в устройстве греческого слова. В иные времена, иным путем, не привлекая греческий язык, Иммануил Кант как бы впервые приоткрывает привативность теоретически развернутой «софии». Безусловное, — говорит он, — находится в вещах, поскольку мы их не знаем. Не еще не знаем, а в нашей «софии», открытой — явленной — этой стороной, не знаем и знать не можем. Для Канта теоретически зримая, в опыте явленная сторона «софии» имеет смысл *объективной истинности* новоевропейского, картезиански-ньютонианского научного разума. Этот разум, ставший просто естественным светом, определяет весь новоевропейский мир как мир науко-техники. Критика Канта словно отодвигает покрывало этого «света», чтобы обратить философское внимание к *софии*, от этого света («логоса») отделенной, обособленной, — *странной*. В отличие от метафизики, — а метафизикой становится сама наука, когда мнит свой свет «естественным светом разума» — философия не устраняет из поля зрения *странность* вещей, она принимает во внимание их «нет». В основе критики находится кризис-суд разума с самим собой перед лицом вещи, поскольку она скрывается в себе. «Всякая вещь, *Ding*, — говорит В. Б., разъясняя Канта, — это дело, *Sache*, тяжба, искание <родственно *suchen*>, и значит в ней заложен «интерес» <*interesse*>, разница, делающая ее разной <себе>, не равной себе. Вся «Критика чистого разума» развертывает эту интуицию, водящую рукой» (Бибихин 2001: 108).

Таким образом вся история философии — философских умов, а не доктрин — предстает как своего рода *суд*. Парадокс философского *дела* в том, что *тяжба* тут ведется о законности закона, о том, что делает очевидность свидетельств очевидностью, и рассматривается здесь не «виновен или не виновен», а что, собственно, значит быть виновным, словом, это философский суд *об* истине без установленной инстанции истины.

Вот это изначальное строение первофилософской мысли — суд с самой собой — я и называю *диалогическим строением истины*.

Иными словами, первофилософская мысль не возводит софийные здания, не определяет соответствующие практики, а напротив, воспроизводит странность софии, ее озадачивающее существо.

Философия становится первой, когда возвращает мысль из ее служебного положения — по отношению к разного рода софиям (к теологии или научной методологии, к социологии или к аналитике языка, к психоаналитике или критике идеологий...) — в себя, в мысль как первичное. Первичность первой философии не столько в обосновании первоначал, сколько в возвращении к первоначальному: всякое *внемысленное* основание, если и не полагается, то принимается мыслью *в логике, в форме, в мере* ее понимания. О них — о логической архитектонике понимания, о форме и мере понимающего принятия — ведется речь в философии. Иногда кажется, что первая философия с помощью мысли выявляет, разумно раскрывает и утверждает основу мира, уже господствующую как миф, сакральная традиция, естественный свет, эпохальная метафизика, — но мысль, основывающая основание, может открыть только себя — мысль в основе вещей, допускаемых в бытие, из-обретаемых. Мысль и находится философией как первостихия. Первостихии вещей — Океан, воздух, огонь, неопределенное — это имена стихии всех стихий, стихии мысли, мысль как первостихия. В божественной основе человека и человеческого мира находится решение, решающая отрешенность.

Тот способ существования человека в мире, для которого плавание мира в первостихии мысли становится образующим началом, я называю европейским, где бы и когда бы человек ни пускался в это плавание или странствие. Поэтому в европейской культуре существует не *традиция*, а *история* — то есть сущностные, в самих началах происходящие изменения самосознания и самоосуществления человека вместе со своим миром; не *благозаконие*, а *политика* и *юриспруденция* — то есть в конституцию общежития включенная *мысль* о конституции (законе и праве); не канон *прекрасного*, а *искусство* — то есть сущностные изменение всей эстетической плоти человека; не «естественный» (или «божественный») свет чистого постигающего разума, а критическое само-отстранение, философское из-умление, и трансцендирование этих «естественно-божественных» планов. Словом, это не мир в горизонте *культы* (П. Флоренский), а *культура*: бытие в горизонте странности, в самоотстранении, в отбрасывании к перво-начинанию, к возможности иной стороны «всего», каждый раз скрываемой ослепительной ясностью какого-нибудь естественно-божественного света.

Культура

Метафору *cultura* придумал Цицерон.

Как плодородное поле без возделывания не даст урожая, — говорит он в «Тускуланских беседах» (2, 1, 13), — так и душа, а возделывание души — это и есть философия (*cultura autem animi philosophia est*): она выпалывает в душе пороки, готовит души к приятию посева и вверяет ей — сеет, так сказать — только те семена, которые, вызрев, приносят обильнейший урожай (Цицерон 1975: 252).

Спрашивается, какая именно философия? У Цицерона это платонизированный стоицизм, но это всего лишь одна из возможных философий.

За латинским словом *cultura* стоит греческая *παιδεία* — образование свободного человека, — не мастера в том или ином ремесле (*τέχνη*), а... человека в том, что он есть как *сам* человек, в его человеческом существе, иначе говоря, воспитание (вскармливание) его души. Именно в борьбе за душу человека Сократ-философ оспаривает, например, Протогора-софиста в одноименном диалоге Платона. В платоновской школе и было дано определение, которое, может быть, держал в уме Цицерон: *Παῖδεία* — *δύναμις θεραπευτικῆ ψυχῆς* («Пайдея» — способность души заботиться о себе),⁴ а средоточие *пайдеи* — философия. Пока, говоря о *пайдеи*, мы находимся в общем поле философии и софистики, ни платонизм, ни стоицизм, ни иное какое учение не может исключительно занимать место философии. *Пайдея* — это терапия или культивирование души, ее «логоса» и «дианойа» — способности убеждать, рассуждать, спорить, мыслить.

У Платона одна сторона философского воспитания воплощена в Сократе, в сократическом искусстве вопрошания, возражения, сомнения — отстранения ото всех мудростей в незнание, в стихию вопрошающей мысли. Другая сторона платоновской философии (назову ее *платонистской*) — построение софийного полиса, полиса-пайдеи. Это двойственное понимание пайдеи — образования души, производства человека в человека — пронизывает все философствование Платона, да и всю европейскую философию: благоустройство мира и человека, укорененное в продуманной мудрости, с одной стороны, а с другой, неукротимое — сократическое — испытание основ, столпов, первоначал мудрости, приводящее к подрыву основ, к отстранению от благоустроенного (софийного) мира.

⁴ Ср. рус. пер.: (Платон 1986).

Мимоходом мы заметили три стороны или интенции какого-то, видимо, одного дела. Три родственных греческих слова позволяют отметить это важное обстоятельство — три понимания *пайдейи*, воспитания, взращивания, культивирования человека как человека: софия — софистика — философия. Проще это утверждение можно сформулировать так: философская пайдейя либо склоняется в сторону софии, чтобы, имея в виду (в уме) софийный мир, сообразно благоустроить человеческий «полис», либо сближается с софистикой, для которой пайдейя это обучение своего рода методологиям и полит-технологиям: приемам и средствам рассуждать, говорить, убеждать. Благородство человека находится теперь не в древности рода, а в умении владеть речью. Вот замечательное свидетельство современника Платона, сочинителя речей Исократ.

В знаменитом «Панегирике» Афинам, он говорит о панэллинском значении Афин:

Наш город открыл философию, которая вместе с собой изобрела и учредила все те учреждения, которые и к общественным делам нас воспитали (ἐλαίδευσεν), и друг к другу научили быть дружелюбнее. А искусство красноречия (λόγους) Афины столь почитают, что все стремятся им овладеть и завидуют умельцам, понимая, что мы рождаемся, имея единственно эту особенность (ἴδιον ἔφουμεν ἔχοντες) — владение речью, — отличающую нас от животных, а также мудрых (σοφοῦς) от невежд (ἄμαθεῖς). И те, кто с самого начала вскормлен (воспитан) свободно <как свободный, как человек в своем человеческом существе и достоинстве>, распознается не по мужеству, не по богатству и не по прочим доблестям такого рода, наиболее явно они узнаются по тому, о чем мы говорили <искусству владения речью> [...]. В разумности и красноречии наш город (Афины) опередил других людей настолько, что его (города) ученики стали их (других людей) учителями, и благодаря именно нашему городу **слово «эллин» теперь означает не столько родовую общность (τοῦ γένους), сколько образ мысли (τῆς διανοίας), и указывает скорее на наше воспитание и образованность (παιδείσεως), чем на общее с нами происхождение (τῆς κοινῆς φύσεως μετέχοντα)** (Isoc. Paneg. 47–50⁵; выделено мной. — А.А.).⁶

⁵ Известные мне переводы этого текста слишком «литературны», поэтому перевожу сам, чтобы сохранить важные для меня буквальные значения. Спасибо Н.П. Волковой за помощь.

⁶ Я бы не решился перевести последнюю фразу так, как позволяет себе английский переводчик Джордж Норлин: «...title Hellenes is applied rather to those who share our **culture** than to those who share a common **blood**» (Norlin 1980). У Фукидида Перикл тоже говорит об Афинах: «...город наш — школа всей Эллады» (История. II, 41).

Текст риторически сложный, но вряд ли можно проще и точнее указать то самое, что отличает не только «эллинов» от «варваров», но и европейскую культуру — а лучше сказать, европейскую черту культуры — от культур, устроенных иначе, культивирующих человека по-иному. Стоит только вместо «эллин» сказать «европеец» и заменить обидное слово «варвары» его смыслом: те, для кого мир не лишен, конечно, «логоса» и мышления, но не основан на них. Как слово «эллины», так и слово «Европа» означает не общность *рода*, не естественную общность *происхождения* — местожительства, обычаев, — не конфессиональную традицию.⁷ Античную, христианскую, новую, центральную, восточную и заокеанскую Европу объединяет, связует как Европу только общая *культура*, то есть определенный способ *культивирования* — *вращения* — человека и человеческого мира,⁸ а именно такой, который основывает, учреждает существо человека в *озадаченности* собою, в мысли о самом этом существе, — в мысли, обращенной вещественной речью к себе и другим. Только здесь уместна метафора Цицерона “*cultura animi philosophia est*”: человек культивируется на европейский лад озадачивающей философией, а не традиционной *софией*.

Европа: бытие в культуре

Разные этносы, языки, ментальности, культы, конфессии, разные их срастания, расколы и трансформации, разные исторические эпохи, образующие исторический мир Европы, — *что*, собственно, они образуют? Что носит имя «Европа»? Объекты исследований или исторических описаний заранее помещаются в эту рубрику, но ни объективные «логии» (этно-, культуро-, социо-, полито-), ни исторические повествования, ни даже практические требования самоопределения в Конституции Европейского союза (“*Drawing inspiration from the cultural, religious and humanist inheritance of Europe*”) не отвечают на вопрос, что же это за «наследие», есть ли вообще такое существо — «Европа»? Некие *universal values* могут служить цивилизацион-

⁷ Поэма «Вальтарий» средневекового автора IX в. Геральда (иногда авторство приписывается монаху Эккехарду, X в.) начинается словами:

Третья доля земли зовется, братья, Европой.

Много живет в ней племен: названиями, нравами, бытом,

Речью и верою в Бога они друг от друга отличны.

(Памятники средневековой латинской литературы VIII–IX века 2006: 443).

⁸ «Европа — это культура. А культура есть работа над собой, воздвигание самого себя, усилие по ассимиляции того, что превосходит индивида. Следовательно, Европу невозможно унаследовать, напротив, каждый должен сам ее завоевать. Нельзя родиться европейцем, можно трудиться, чтобы им стать. [...] Европейская культура — вот что определяет европейцев» (Браг 2003).

ной основой общежития, но — подсказывает обычная логика — их содержание тем более пусто, чем шире обобщаемое множество. Собственное бытие Европы не в формальном обобщении, оно коренится во внутренней сообщенности ее миров и эпох друг другу, внутренняя со-общенность разных миров и эпох образует мир европейской культуры, образует *собственное* бытие Европы как бытие в культуре. Европейская культура это культура, культивирующая *общение* культур, т. е. онтологически значимых смыслов бытия, мира и человека. Новоевропейская научно-техническая эпоха ничуть не более воплощает суть европейской культуры, чем иудео-христианство или эллинизм. Кроме бытия внутреннего *общения* — переходов, промежутков, встреч на границах культурных миров (смыслов бытия) — иначе говоря, кроме бытия как онтологической озадаченности, нет тут, в европейской культуре, никакого общего *бытия*, нет и общего *естественного* или *божественного света разума*. Никакого европейского «гуманизма» вообще не существует, но есть человек, озадаченный своей человечностью. Не существует никакого европейского «рационализма» вообще, а существует философия, спрашивающая, что значит мыслить, знать, — как возможен «чистый разум», как замышляется мыслящая мысль, что первичнее, начальнее ее априорной архитектоники?

Бытие *самой* Европы располагается на границах, на пределах, на гранях само-бытных, онтологически различных миров-культур,⁹ — там, где эти миры-смыслы на границах друг с другом могут как бы увидеть себя со стороны, заметить пределы своего мира и всем своим бытием — эстетическим, ноэтическим, экзистенциальным — обращаются к своим основаниям-начинаниям, входят в источники своих первораскрытий, первооткровений.

Такое понимание Европы как единого «духовного» существа, внутренне включающего в себя свои культурные индивидуации, философски актуально со времен Гегеля. Его историологику обычно обвиняют в навязывании логической схемы живому, фактичному, наполненному непредсказуемыми случайностями, возможностями, сингулярно значимыми событиями историческому миру, но речь ведь идет не о фактической истории, а о логике ее *понимания*, о возможной смысловой связи исторической жизни: не история логически дедуцирует себя, а наше самосознание в историческом мире включает в себя такую — историологическую — развертку понимания.

Гегель не придумывает свою логику, а продумывает до оснований и пределов новоевропейскую логику «прогрессивного разви-

⁹ Здесь я лишь пытаюсь по-своему представить основную тему поздней философии В. Библера. См., например, сборник его статей «На гранях логики культуры» (Библер 1997).

тия». История европейской культуры понимается как внутренне связанный процесс *культивирования*, или *образования* (так сказать, исторической *пайдейи*) единого субъекта, — дескать, это о нем вся *fabula narratur*, это он в познании мира находит себя и обретает самосознание истины мира. Но ведь этот «субъект» есть также и «субстанция»: не только он — истина мира, но и мир — истина его.

Главное тут в том, что в логический образ (понятие) образованной *современной* мысли, в ум образованного человека включается историческая развертка, а там — «каждый момент необходим» и «на каждом следует задержаться» (Гегель 1959). История «снимается» в образованном «духе», но «дух» этот *конкретен*, т. е. как-то содержит в себе «снятое»,¹⁰ поэтому нам, чтобы образоваться (культивироваться) в нем, стать на его уровне, надо войти в его конкретное со-держание. Это значит — не только пробежать глазами пройденное и пойти «вперед», но и вернуться, пойти вспять, войти в это пройденное как относящееся к сути дела, разобраться в том, что и как, собственно, там — в духе — снято, причем границ этого возвратного развертывания, расхождения по моментам и временам не положено. Напротив, каждый этап пути есть особый феномен, особая формация «духа» в целом, его «индивидуальная цельная форма», целое «в своеобразии особого определения». Стоит войти в необходимые подробности, в собственную конкретность этой индивидуальной формы, и она грозит развернуться самостоятельным миром. Тогда прогрессивное шествие мирового духа к настоящему прерывается, «снятые моменты» вырываются на свободу собственного бытия. В горизонте современной (европейской) культуры эти «духи» припоминаются, приходят в себя, оживают, возникают, но возникают теперь не в тождестве со своим (бывшим) миром и не в качестве снятых моментов новоевропейского, а в мире их настоящего сообщества, соучастия. Это и значит — в мире культуры.

С конца XVIII в. европейская философия истории на разные лады описывала историю как поприще самостановления (культивирования) человека в его обще-человечности.¹¹ Теперь освещение меняется. Теперь и тут, в «духе настоящего времени» человек теряет из вида идею общечеловеческой человечности. Он осознает себя как

¹⁰ Стоит помнить внутреннюю форму латинского глагола слова: *con-cresco*. Приставка *con* со и глагол *cresco* — *расти, возникать* дают значение *сращиваться, слгаться* и так *возникать*.

¹¹ Ср. название классического в этом отношении труда И. Гердера: “*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*” (1784–1791). Здесь слово *die Menschheit* означает как «человечность», так и «человечество», и всемирная история представлена как процесс культивирования человека на пути, которым множество разных культур сращиваются в общечеловеческую цивилизацию, а вместе с тем человеческий род культивируется в своей человечности.

особый соучастник неразличимого события, а не итог и не привилегированный избранник.¹² В условия задачи человеческого бытия сегодня входит культивирование человека в мире миров, в мире культурных индивидуаций этого бытия. Такова конкретная, содержательная форма нашей задачи. Речь идет отнюдь не только об объективных исследованиях, ведущихся неким божественно отстраненным теоретиком или историком (как видел позицию историка Л. Ранке), а о понимающем соучастии. Бытие, в котором мы озадаченно и соучастно обитаем, это история, обращенная к нам произведениями, которыми человек сообщает, как он производил себя вместе со своим миром, как возводил себя в человека.

Так изменяется сама идея понимания исторического мира: понимание это *жизненно*, отнюдь не просто *объективно*. Это понимание не объективно, но не потому, что *субъективно*, а потому, что *соучастно*. В этом основная трудность «наук о духе», над которой всю жизнь бился В. Дильтей, ведь вопрос тут отнюдь не *методологический*, а *онтологический*, и он не решается подстановкой на место «объективности» некой описательной психологии. «Критика исторического разума» осталась, однако, в набросках, а иные попытки разработать основания «наук о духе» или «философию культуры» не в гегелевском духе либо тонули в риторике «жизненности» и мистике «творчества», либо невольно возвращались к логике того же духа.

В докладе Э. Гуссерля 1935 г. «Философия в условиях кризиса европейского человечества» в его размышлениях появляется новый феномен — *европейское человечество*. «В греческом человечестве впервые прорывается то, что как *энтелехия* по существу заключено в человечестве как таковом». От того, насколько теперь мысль сумеет уяснить эту философскую энтелехию, зависит, окажется иллюзией или живым духом тот «врожденный европейскому человечеству со времен греческой философии телос, сообразно которому оно хочет стать человечеством на основе философского разума и может пребыть только в качестве такового, в бесконечном стремлении нормировать себя через истинность и подлинность своей человечности» (Гуссерль 2004: 28–32). Гегелевский «дух» не только в курсе этого «стремления», но ему есть что сказать гуссерлевскому «человечеству».

Так или иначе, но феноменальным базисом вопроса о бытии, иными словами первофилософской онтологии, становится бытие в культурном пространстве-времени (в «хронотопе») Европы. Собственно Европа, как мы замечали, и есть название этого *культурно*

¹² Таковы теперь условия человеческой задачи, вопроса, под которым стоит человек. Только потому, что человек на деле так стоит теперь под вопросом, вопрос о нем может быть поставлен с философской радикальностью. Собственно вся философская антропология может быть выражена одной формулой: человек это существо, по самому своему существу стоящее под вопросом.

со-общенного бытия, ибо ни в чем другом, кроме как в *европейской культуре* образующие это историческое бытие этнические культуры, языки, конфессии, политические образования, эпохи не связаны. Тут эти культуры и эпохи — бывшие, сущие и еще возможные — содержатся. Какой бы специальный предмет ни составлял содержание современной мысли, она неизбежно входит в это содержание европейской культуры. «Время, — говорил О. Мандельштам, приписывая свою мысль Данту, — есть содержание истории, понимаемой как единый синхронистический акт, и обратно: содержание есть совместное держание времени — сотоварищами, соискателями, сооткрывателями его» (Мандельштам 1967: 22).¹³ Только относясь к такому содержанию культуры, Европа не пустое имя в исторических трудах, а название особого — многообразно индивидулируемого — бытия человека («европейского человечества»).

Европейская культура как со-бытие культур

Но разве «человечество» ограничивается «европейским»? Гуссерль говорил о кризисе «европейского человечества». Сегодня горизонт «кризиса» расширился до всего мира, расширился не только теоретически — как описуемое зрелище или материал компаративистских исследований и всемирных историй, а на деле — в мобилизации производств, учреждений и ресурсов, природных и человеческих, во встречах, скандалах, войнах, катастрофических столкновениях, в «конфликте цивилизаций». Где в этом мире хоть что-нибудь «вообще», «как таковое», «само по себе»: «рациональность», «первоочевидность», «повседневность»..? Каков его — всеобщего мира — «жизненный мир»? Какова «строгая наука»? Ни один вопрос не имеет теперь смысла, если не ставится в этом — всемирном — горизонте, и каждый вопрос требует погрузиться в такие дебри первичности и начальности, о каких, пожалуй, не ведала классическая европейская философия.

Так вот, если взглянуть отсюда, из современного мира на сам способ существования мира, именуемого Европой, можно не без удивления заметить, что именно такого рода ситуация — встреча разных «миров», периодически расширяющаяся *глобализация* ойкумены — с самого начала и создает это историческое «существо», европейскую культуру.¹⁴

¹³ Эту вещь О. Мандельштам писал примерно в то же время, что М. Хайдеггер свое «Бытие и время». См. интересную работу Виктории Суханцевой (Суханцева 2002).

¹⁴ Так и пишет Ж. Ле Гофф, рассказывая один эпизод в истории становления Европы. «В XVI веке через установление регулярных связей между Северной

Нетрудно, говоря я, заметить, что историческое существо по имени Европа возникает и живет не в «народах», «культурах» и «временах», объединяемых этим именем, а где-то в промежутках, переходах, на границах, на перекрестках, в хронотопах встреч. Даже миф помнит это. Европа — семитская девушка (финикиянка, палестинка), похищенная Зевсом и перевезенная им в Элладу (на остров Крит). Брат ее Кадм составил греческий алфавит на основе финикийского (вариация иврита). Геродот рисует отношения Европы и Азии в образах любовного соития (История. I, 4).¹⁵

Сама Эллада — результат смешения народов и напластования культур. Разноплеменные этносы стали — осознали себя — эллинами поздно, в основе этого самосознания лежит не «кровь и почва», а, как мы видели, воспитанность в общении и рассуждении. Фукидид рассказывает:

Страна, называемая ныне Элладой, лишь с недавнего времени приобрела оседлое население; в древности же там происходили передвижения племен, и каждое племя покидало свою землю всякий раз под давлением более многочисленных пришельцев [...] (12). Даже и после Троянской войны в Элладе еще происходили передвижения племен и основывались новые поселения, так что страна не могла развиваться спокойно [...]. Лишь постепенно на протяжении долгого времени установилось прочное спокойствие, так как насильственные переселения прекратились и эллины **стали высылать колонии в заморские страны**. Так, афиняне заселили Ионию и множество островов, Италию же и Сицилию — большей частью пелопонессцы» (История. I, 2.) (Фукидид 1981: 5; выделено мной. — А.А.).¹⁶

В отличие от Египта и Двуречья Греция — это архипелаг: острова, берега. Не долины рек определяют образ жизни на своей земле, а мореплавание (торговля и разбой) — жизнь на море, расположенном среди земель. Мы, эллины, замечает Платон, «теснимся вокруг нашего моря, словно муравьи или лягушки вокруг болота» (Федон. 109b).¹⁷ Не только Пифагор, все первые философы были странниками, путешественниками и картографами ойкумены.

Европой, Фландрией, азиатским миром и крупными итальянскими портами (Генуя, Венеция) складывается мир-экономика, центром которого в XV веке был Антверпен. Этот процесс стал первой серьезной глобализацией после римской глобализации античного мира, которая объединяла только страны Средиземноморья» (Ле Гофф 270).

¹⁵ См. подробнее (Зембатова 1970).

¹⁶ Коринфянин, противопоставляя Афины Спарте, говорит: «Они подвижны, вы медлительны. Они странники, вы — домоседы» (Фукидид 1981: 32).

¹⁷ «Природа их <эллинов> страны привела их таким образом к земноводному существованию и побуждала с той же свободой носиться по волнам,

В окружающем мире эллины чувствовали себя детьми, поздними пришельцами, их дело не столько изобретать, сколько улучшать заимствованное. Даже о богах совсем недавно рассказали им поэты, как утверждает странник, этнограф, культуролог, историк (собира-тель сведений) Геродот (История. II, 53).

Всякий эллин должен поразмыслить над тем, что местность, занимаемая нами, эллинами [...] занимает среднее место между странами с суровым зимним климатом и странами с жаркой природой. [...] <Хотя> нам позже были переданы сведения о богах мира, однако, мы должны признать, что эллины усовершенствуют все, что бы они ни получили от варваров [...] У нас есть сильная и прекрасная надежда, что эллины прекраснее и справедливее по существу позаботятся о всех этих богах, чей культ, по преданию, пришел к нам от варваров. Эллины могут применить здесь свою образованность, дельфийские прорицания и весь свой культ, основанный на законах (Послезаконие. 981с и сл.).

«Улучшение» предваряется и обуславливается некой озадаченностью. Когда в окружающем мире открывается множество разноименных богов, естественно возникает вопрос: что такое *само божество* (αὐτὸς ὁ θεός), в чем божественность бога? Ну и далее: что такое *сам человек, само число..?*

Эпическая поэзия и космогоническая философия родились в греческих колониях на побережье малой Азии и южной Италии. Афины V–IV вв. это центр, место их встречи и потому *акме-зрелость* (расцвет) всего, что родилось на периферии. Эта встреча рождает трагедию, открывающую для всех в средоточии человеческого бытия неустрашимую озадаченность человека самим собой и классическую философию — источники той эллинской культуры, которая в свою очередь навсегда становится одним из источников культуры европейской.

В «Пармениде» Платона собрана в одном — апорийном — логосе греческая философия всех ее времен от Гераклита и Парменида до (логически пред-усмотренных) неоплатоников. Эта апорийная онто-

с какой они распространялись на суше, не ведя бродячего образа жизни кочующих народов и не тупея подобно народам, живущим в речных бассейнах» (Гегель: 1935: 215). Переселение и смешение народов, разнородных религий («хтонические титаны» и «олимпийцы», «олимпийская» религия и «орфизм»), колонизация, странничество — характерные черты не только эллинской, но всей европейской истории. Причем для культуры (и философии) значимо именно сочетание оседлости и кочевничества, а вовсе не пустыня беспредельного кочевья, в которую замыслили побег Ж. Делез и Ф. Гваттари, см. «Трактат о номадологии: машина войны» (Делез и Гваттари 2010: 587–716).

логика — шаг за шагом раскрывающая фундаментальную озадаченность устрояющего и понимающего ума самим собой — затрагивает само существо философского дела и может быть логическим топосом: местом вразумительной (друг для друга) встречи всех последующих философий. Более того, именно в этой — мысленной — встрече философии впервые оказываются самими собой, поскольку их метафизические, теологические, идеологические презумпции здесь имеют значение всего лишь онто-логических гипотез, подлежащих исследованию.

Начиная с Греции история Европы представляет собой ряд последовательных «глобализаций» ойкумены: империя Александра Македонского, двуглавая Римская империя, римо-германский мир, сиро-арабо-испанский мир, завоевание Нового света... Собственно современная глобализация, с одной стороны, *политически* ставит Европу на свое, вполне периферийное место в мире, с другой же — может быть понята как развертывание европейской культуры до всемирного состояния: открытие мира, возможности его бытия-для-себя на границах своих «самобытных» (в себе сущих) культур. Глобализация, понятая как *европеизация* мира, означает не захват, не распространение канонов некоей «европейской» культуры на весь мир, а именно это: открытие разнородного, разно-мирного мира самому себе.

Да, история Европы это история расширения геополитических границ ойкумены. Колонизация, завоевания, освоение мира посредством его присвоения продолжается. Современный историк не упускает заметить:

Европейские христиане, приплывшие к берегам Америки, Азии и Африки в пятнадцатом и шестнадцатом столетиях, вышли из общества, которое уже было обществом колонизаторов. Европа, инициатор одного из крупнейших в мире процессов завоевания, колонизации и культурной трансформации, сама была продуктом такого процесса (Bartlett 1993: 313).

Но эти колониальные, имперские расширения приводят к парадоксальному культурному результату: чужие, «варварские» культуры внутренне входят в «классическую», поселяются в ней и радикально преобразуют ее. Завоевания Александра, стремившегося связать запад и восток единой идеей эллинизма (Дройзен 2011: 380),¹⁸ привели к радикальной ориентализации эллинского духа, классическая Греция ушла в память культуры.

¹⁸ «Мы с полным правом можем назвать эллинизм первым объединителем мира» (Дройзен 2011: 414).

Было бы трудно отыскать следы искомым нами событий (встречи культур), если бы общий план новой эпохи в истории Греции, которую И.Г. Дройзен назвал эллинизмом, нельзя было бы сфокусировать в крупный план «александрийской культуры». Центр эллинистического мира, город Александрия, основан в 332 г. до н.э. Это место стало поистине перекрестком ойкумены, скрещением наречий, обычаев, культов. Здесь жили египтяне, сирийцы, греки, иудеи, арабы, персы... Была даже община буддистов (см. Саврей 2005: 93).

Как неимоверный бродильный чан Мирового Духа, античная Александрия принимала в себя эллинское умозрение и иудейский монотеизм, науку хождения перед Богом Живым и египетскую религию мертвых, иранский митраизм и зороастризм, доживающие пережитки жестокой ассиро-вавилонской архаики... — и таинственно они перебраживали в ней в новые духовные миры: гносис — неоплатонизм — христианство, которые потом на много веков определили собою жизнь европейской культуры, сложили ее умственный стиль и облик (Хоружий 2000: 143).

Здесь при дворе царей Птолемеев были учреждены Мусейон и Книгохранилище. Александрийский Мусейон тоже был «всемирным» собранием учености, но это не «музей», а скорее что-то вроде придворной Академии наук, даже монастыря. «Мусей, — рассказывает Страбон (конец I в. до н.э.), — также <как и книгохранилище> является частью помещений царских дворцов; он имеет место для прогулок, «экседру» и большой дом, где находится общая столовая для ученых (φιλόλογον ἀνδρῶν), состоящих при Мусее. Эта коллегия ученых имеет не только общее имущество, но и жреца — правителя Мусея, который прежде назначался царями, а теперь Цезарем» (Страбон 1994: 733).

«Брожение», «переплавка», «синтез» — такими метафорами описывают обычно неведомые процессы, происходящие на таких перекрестках ойкумены, и странные их продукты. Между тем важно было бы проникнуть в химию этого «брожения», а то и в ядерную физику культурных трансмутаций, войти в недра культуры, «куда еще не ступала нога человека», как говорил О. Мандельштам.

Вот, например, в александрийском «брожении» происходит событие, в котором искомая «встреча культуры» обретает вид, допускающий содержательное, вполне вещественное исследование. В III в. до н. э. эллинизированные иудеи переводят Тору, а затем и другие книги Танаха («Ветхого завета») на греческий язык (Септуагинта). Две предельно различные по внутреннему складу (по «духу») культуры вступают в прямое общение. Перед нами запечатленный во плоти языка (но и запечатанный, скрытый в нем) след этого общения: перевод текста, который культурологи называют «книга культуры».

Текст этот обширен, и можно попробовать еще точнее сфокусировать наше внимание, выбрав из него малую часть, но такую, в которой, возможно, сосредоточена смысловая суть дела.

Есть, например, важнейший текст — самоименование Бога (Исх. 3, 14). На горе Хорив (Синай) Бог поручает Моисею вывести Израиль из Египта. «Что сказать мне, — спрашивает Моисей, — когда захотят узнать, как имя того, кто послал тебя?». Греческий перевод ответа: Ἐγὼ εἰμι ὁ ὄν (вульг: *ego sum qui sum*; синод.: *я есмь сущий*), однако на иврите говорится иное. Причем, не только говорится, но и мыслится, сознается, испытывается, а ведь и в оригинале, и в той культуре, в том опыте бытия-в-мире, куда переводит перевод, речь идет о чем-то безусловно центральном для этого опыта: о нахождении человеком себя (само-сознании) в божественном горизонте, в своем предельном телесе или изначальной разомкнутости, словом, в том, что «культивирует» человека в божественном измерении его человечности.

В Писании Бог именуется себя, *говоря* с человеком, но если на греческом и латыни Бог говорит *о* своем существе («я есмь сущий»), на иврите само Имя говорит об *отношении Бога и человека*. В словах «Я есмь сущий», — говорит Илариус Пиктавийский, — высказано:

...непостижимое знание о божественной природе в речи, наилучшим образом приспособленной к человеческому разумению. Ибо нельзя помыслить ничего другого, более подобающего Богу, нежели бытие, потому что быть самим сущим — свойство того, что никогда не уничтожится и не возникло.

Сущий есть имя сущности. Моисею Бог сказал то самое, к чему уже подошли греческие философы. Этьен Жильсон, приводящий эту цитату и ссылающийся на параллельные места у Ефрема Нисибийского (Сирина), Григория Нисского, Кирилла Александрийского и других богословов, заключает: «В этом начало неистощимой метафизической плодотворности [...]. Есть лишь один Бог, и этот Бог есть Бытие: таков краеугольный камень всей христианской философии, и заложили его не Платон и даже не Аристотель, а Моисей» (Жильсон 2011: 68–70).

Правда, неоплатоническое единое, в округу которого греческий язык переносит событие божественного самоименования, никогда не скажет «я» (ἐγώ), и вообще ничего не скажет, и «бытие» будет передано причастием среднего, а не мужского рода (ὄν, а не ὄν). Однако, формула вполне узнаваема греческой философией, и теперь можно считать, что греки все заимствовали у Моисея.¹⁹ В лице Платона Мо-

¹⁹ Евсевий Памфил в XI кн. «Евангельских приуготовлений», которая называется «О сущем, согласно Моисею и Платону», считает, что Платон в начале «Тимея» буквально повторил слова Моисея (Жильсон 2011: 62); он же приводит

исей заговорил по-гречески, но он всегда и думал по-гречески, объяснит иудей Филон Александрийский, а затем христиане Климент и Ориген.

Моисей, однако, не говорит, а спрашивает и слушает — говорит Бог. Послушаем и мы. Ответ Бога Моисею на иврите звучит следующим образом: *'ehyeh asher 'ehyeh*.²⁰ Глагольная форма *'ehyeh* это имперфект, первое лицо, ед. число глагола *haya*, *быть или становится*. Этот имперфект имеет активное значение *действия*, а не *пробытия*, изречение значит не «я есмь тот, кто я есмь», а «я буду тот, кто буду». Во II в., в новых переводах Аквилы, Симмаха и Феодотиона фраза так и переведена: ἔσομαι ὡς ἔσομαι — *буду, кто буду* (Рорр 1998: 225).²¹ Речь идет вовсе не о *бытии* как *существо* Бога в себе, а о *событии*, о том, что каждый раз по-разному происходит, случается в *историческом времени*. Понятия бытия, существования — вторичные, производные значения от происходящего.

В таком случае подходящий перевод не «я есмь, кто я есмь» и не «я буду, кто я буду» (Аквила и Феодотион), — а именно эта идея лежит в основании общего понятия евреев о «Вечном», — смысл перевода — «я, тот, который обнаруживает, проявляет, открывает себя», речь идет не о чем-то абстрактном, но о существе, отвечающим конкретной нужде.²²

Не о «сущности» и «неизменности» Бога речь, а о его постоянном присутствии, участии, об истории бого-человеческих отношений, завете и обетовании. Чуть раньше в этой истории (Исх. 3, 10–12) Моисей недоумевает: «Кто я, чтобы идти к фараону и требовать отпустить Израиль?». «Я буду (*'ehyeh*) с тобой», — отвечает Бог.²³ Вот это «буду с тобой» главное в *имени* Бога (в 3-м лице глагол *haya* будет звучать *yahweh*). «Я — тот, кто *был* с Авраамом, Исааком и Иаковом, тот, кто говорит с тобой сейчас, тот, кто будет с тобой у фараона, кто будет с Израилем», — вот *имя* Бога.

слова сирийца Нумения (II в.), что Платон это «Моисей, говорящий на аттическом диалекте» (fr. 8) (см.: Лосев 1980: 132)

²⁰ Автор не знает иврита, все последующие сведения почерпнуты из литературы. Благодарю также Лиона Черняка и Илью Дворкина за щедрую помощь.

²¹ Ср. перевод М. Лютера: “Gott sprach zu Mose: ICH WERDE SEIN, DER ICH SEIN WERDE. Und sprach: Also sollst du den Kindern Israel sagen: ICH WERDE SEIN hat mich zu euch gesandt”.

²² *Christian Classics Etherial Library*: Kittel, R., “YAHWEH.” In *The New Schaff-Herzog Encyclopedia of Religious Knowledge*. Vol. XII: Trench—Zwingli (p. 471).

²³ См. параллельные места на сайте <http://biblezoom.ru/>.

Дело не в представлениях, идеях и понятиях, язык — иврит — устроен так, что сам свойственный греческой онто-тео-логии ход мысли не может сказаться.

В иврите вообще нет глаголов настоящего времени. Незавершенное действие выражается не глаголом, а причастием. Но в иврите Торы (Пятикнижия Моисеева) глагол *быть* [...] выделяется и в этом отношении: для него нет не только формы настоящего времени — *есть*, но и соответствующей формы мужского причастия — *сущий, существующий*. А потому перевод *'ehyeh asher 'ehyeh* (в ориг. на иврите. — А.А.) семьюдесятью толковниками — Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν — представляет собою лишь двойное (есть — εἰμι, сущий — ὢν) лингвистическое недоразумение (Черняк 2012: 505).

Трудность, казалось бы, всего лишь перевода скрывает гораздо более серьезную трудность: межкультурную *aporio*, непроходимую границу. Сталкиваются не просто разные понятия о чем-то одном, а разные смыслы самого события понимания, способы *быть* и *сознавать* себя в бытии, разные *экзистенции*. Греческой мысли свойственно «стремление раскрыть свой «предмет» в качестве *сущего как сущего*, что в данном случае значит — раскрыть «предмет» в **самодостаточности** *Его в-себе-и-для-себя-бытия*» (Черняк 2012: 505). Библейскому сознанию вообще не свойственно составлять «понятие» о «предмете». «*Определяющей характеристикой Божества является здесь [...] исключаящая Его самодостаточность вовлеченность в отношение с человеком*» (Черняк 2012: 507). Все происходит в общении, в речи и слушании, в тексте и чтении (=изучении, толковании, комментировании) Писания. Тут не строят *теории*, не созерцают умом идеальный космос, а пытаются услышать, понять сказанное.

Библейское самоопределение человека перед лицом Бога, обращенного к нему словом и вовлеченного в историю взаимоотношений, так отличается от эллинского самосознания человека в горизонте самодовлеющего и умозримого бытия, что они кажутся целиком несовместимыми (а если и соотносимыми, то прямо-таки по принципу дополнительности Н. Бора). Но вот — эта несовместимость заключена, запечатана в переводе короткой непере译имой фразы. Фраза заключает в себе вопрос. Под вопросом стоит решающее: как человек понимает себя перед лицом Бога. Так стоит теперь вопрос философии. Он задан давно, запечатан в слове, остается услышать.

Например, услышать, как сам способ существования ивритского слова ставит под вопрос классическое определение Аристотеля, в котором речь идет о слове (имени) вообще.

Итак, то, что в звуке, — это знаки того, что испытывает (παθημάτων) душа, а письменна — знаки того, что в звуке. Подобно тому, как пись-

мена не одни и те же у всех [людей], так и звуки не одни и те же. Однако то, что испытывает душа, непосредственные знаки чего суть то, что в звуках, у всех [людей] одни и те же, точно так же одни и те же и предметы (*πράγματα*), подобия которых суть «патематы» души (De Int. I,1 16a3–8)).

Но вот перед нами душа, которая все испытывает иначе, ее состояния, впечатления, запечатлеваемые в звуках и буквах, устроены иначе и соотносятся они не просто с другими «предметами», а вообще не столько с «предметами», сколько с *действиями*²⁴.

В «Категориях» Аристотель говорит несколько иное. Определяя омоним, он утверждает: Ὀμώνυμα λέγεται ὅν ὄνομα μόνον κοινόν, ὁ δὲ κατὰ τοῦνομα λόγος τῆς οὐσίας ἕτερος — «Омонимами <одноименными> называются такие <вещи>, имя которых одно общее, а соответствующее этому имени *определение сущности* разное» (Cat. 1, 1a). Но что в способе мыслить на иврите соответствует этому «определению сущности»? Возможен ли на иврите «апофантический логос» — форма изъявительного суждения, которое ведь есть форма сказывания *истины*? И т. д.

Но в едином Писании христианства уже заключено и иудейское слушание слова Бога и эллинское слово о Боге (богословие). Более того, они помещены в *новый* контекст, в слово Евангелия. Александрийским учителям нетрудно истолковать иудейский Закон и эллинскую философию как два пути божественного детоводительства к откровению Христа, позднейшие комментаторы и исследователи будут говорить о «крещении» этих древних мудростей, о переплавке, о синтезе «восточного» и «западного», но, повторю, остается неясным, как вообще возможен этот синтез, какова его «химия». Между тем, эта фундаментальная — *несинтезируемая* — разность культур (смыслов *культивирования* человека в его божественной человечности), встретившихся на одном, для всех соучастников равно сакральном, месте, запечатанных в одном сакральном слове, — сказывается в истории европейской культуры (да и не только культуры).

Мне здесь важно развернуть основной тезис: европейская культура построена на *встрече* разных культур, отсюда ее постоянное философское брожение, философская озадаченность. И в Александрии, и позже в истории эти встречи, хотя и происходят, но — как встречи, как взаимноозадачивание, как диалог — не могут состояться. Для этого нужно свое время. Второй мой тезис в том, что это время есть время нашей современности.

Историю нашу — историю Европы — как историю последова-

²⁴ Буквы иврита «символы базисных сил и феноменов (разумеется, в большей степени, чем буквы в составе химических или математических формул), из которых состоит наша реальность» (Палант 2001: 9).

тельных локальных глобализаций мира, историю расширения ойкумены, включения в культурное поле новых инокультурных персонажей — можно продолжить. На очереди Римская империя, культурно разделенная внутри себя (Рим и Византия) и включившая в себя новые миры, «германский» на севере и «сирийский» на востоке... Но мы здесь остановимся.

Единственное, о чем необходимо хотя бы упомянуть, это включение — отнюдь не просто влияние — в историю Европы арабской культуры (Шпенглер был, видимо, прав, поставив арабскую культуру на место невразумительных «Средних» веков). И здесь возможен переход от общего плана арабского мира к крупному плану, где событие встречи наглядно, — это кордовский халифат в Испании.

Дело это, как говорится, дальнейших исследований, здесь же ограничусь лишь несколькими цитатами.

В середине седьмого века появилась новая сила, энергия, воля к завоеванию и альтернативная культура: Ислам [...]. За удивительно короткое время — около пятидесяти лет — классический мир был захвачен. Лишь его кости, выбеленные солнцем, сохранялись под средиземноморским небом (Clark 1969: 7).

Ислам того времени обладал колоссальной восприимчивостью к чужим культурам. Завоевания сопровождалось интенсивным усвоением культур завоеванного мира. Ислам покровительствовал монотеистическим религиям — иудаизму, христианству, зороастризму — и буквально впитывал в себя всю их ученость и мудрость.²⁵

В начале нашей эры на восточных окраинах Римской империи возникает сирийский культурный «заповедник». Сирийский язык и после арабского завоевания (VII в.) оставался языком учености,²⁶ но

²⁵ См. классическую книгу швейцарского арабиста Адама Меца (Мец 1973), а также (Meri & Bacharach 2006). См. также сборник статей (Hayes 1992).

²⁶ «Использование сирийского языка в качестве международного было обусловлено самим географическим положением сирийцев между Византией и Ираном [...] Сирийский язык был тем связующим звеном, которое дало возможность Ближнему и Среднему Востоку освоить достижения греческой науки, чтобы затем она достигла нового творческого расцвета на арабской и персидской почве. Высокое развитие философии и науки в Средние века на Востоке явилось результатом длительного процесса, в основе которого лежало приобщение к древнегреческой культуре [...] Антиохия оказалась местом скрещения, взаимного влияния. Высокий уровень образованности сделал ее соперницей Александрии» (Пигулевская 1979: 30–31). Важно, однако, что именно происходит в событиях «освоения», «приобщения» «влияния», в местах скрещения языков и культур, на границах и рубежах, в швах переводов, в скрытом «влияниями» столкновении смыслов. Теперь нам важна изнанка этого пестрого ковра, ибо там, за историческими узорами скрываются незаконченные (а чаще всего и не начинавшиеся)

в ходу были еще арамейский, иврит, коптский, греческий, затем арабский. Арабы ислама завоевывают эти провинции и заставляют культурные центры заговорить по-арабски. «Есть нечто невероятное, — пишет британский исламовед У. Уотт, — и потому захватывающее — в том, как древняя культура Ближнего Востока трансформировалась в мусульманскую культуру [...]. Человечество в этой части мира обладало тысячелетним опытом городской культуры, восходящей к Шумеру, Аккаду, древнему Египту; и все культурные центры, пронесенные через эти тысячелетия, стали теперь выражаться по-арабски» (Уотт 1976: 28). К IX–X вв. арабами были переведены с греческого и с сирийских переводов практически все доступные им сочинения греческих философов и ученых. В Каире была библиотека с двумя миллионами книг. Университет Аль-Карауин в г. Фесе (Марокко), основанный в 859 г., признан древнейшим университетом и действует по сей день.

Европейская культура как собрание времен

«История, которая является историей, — пишет В. В. Библихин в «Новом Ренессансе», — оказывается ренессансной» (Библихин 1998: 49). Ренессанс, иначе говоря, это не только особая эпоха европейской истории и культуры, здесь приоткрывается внутренняя форма *историчности* ее бытия и более того — форма историчности исторического бытия как такового. Речь не о гениях и достижениях, а о разновременном устройстве воображения, сознания, мысли. В этом отношении эпоха Ренессанса переключается с другими временами и прежде всего с XX в.

Каждая эпохальная культура — античная, средневековая или *modern times* — по-своему строит историческое измерение своего мира, собирает времена в горизонте «вечности» (космоса, творения-падения-спасения, прогресса...). В моменты «возрождения» эти горизонты пересекаются, именно скрещение горизонтов производится в произведениях, со-держится в «вещах» культуры, именно пересечение разных горизонтов бытия становится темой культуры. Гуманисты XIV–XV вв. как бы играют на этом перекрестке, примеривают разные маски, стилизуют, — для них это время *досу́га* (*otium*), место их занятий — ви́лла или уединенный дом с обширной библиотекой, кружок ученых друзей. Теперь — дело серьезней.

«Старое прошло, теперь все новое» (или «дух позитивных наук, наконец, расколдовывает мир»)... Старое, оказывается, не проходит, но и не просто припоминается, оно рождается заново в мире *другой*

споры «по последним вопросам бытия», так европейская культура задает нам свой философский вопрос. Остается, повторю, его услышать.

культуры как соучастник, собеседник, как «вторая душа» человека, другая *cultura animi*. Исторический Ренессанс вовсе не просто возрождение Античности, отнюдь не только классические тексты, собираемые и изучаемые *ad cultum humanitatis* (для воздвигания человечности человека) культивируют «гуманиста». Ни на латинском Западе, ни на греческом Востоке Античность никогда не уходила из жизни культуры. «Гуманизм» XIV в. это открытие того, что *разделяющий* эпохи *рубеж* входит в средоточие *humanitatis*, в практику «культивирования» души.

Занятие гуманистов — *studia humanitatis*, ревностное изучение всего, что составляет *целостность* человеческого духа, но «исповедь» нового человека — Петрарки — называется «*De secreto conflictu curarum suarum* — О тайном борении моих забот» (1343).²⁷ Петрарка разрывается между преданностью Августину и римским классикам. Августин во всей своей учености не хочет знать ничего, кроме Бога и души, Петрарка уединяется в Воклюзе, чтобы погрузиться в чтение своих классиков. «Христос Бог наш, Цицерон вдохновитель нашего искусства речи» (Петрарка 1982: 187–188), и тот Слово и это слово, противоречие между ними поверхностно, уговаривает он себя, происхождение от одной истины — очевидно.

Эта много-смысленность, динамическая разно-бытийность человеческого существа, его бытие в промежутке, *между*, на границе, в середине, человек как *сорула*-связь всех сил и измерений мира, может быть, и есть историческое открытие Ренессанса. Человек *возможностен* по существу своего человеческого бытия. Таков опыт эпохи. «Если человеческое равно сообщается отдельным лицам, местам и временам, — писал Марсилио Фичино в «Платоновской теологии», — то, следовательно, оно не исчерпывается никаким лицом, никаким местом и даже никаким временем».²⁸ Еще определенной неопределенная возможность человеческого существа утверждается в знаменитой «Речи о достоинстве человека» Пико дела Мирандолы (1486 г.):

Согласился Бог с тем, что человек — творение неопределенного образа (*indiscretae opus imaginis*), и, поставив его в центре мира, сказал: «Не даем мы тебе, о Адам, ни своего места, ни определенного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно своей воле и своему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами,

²⁷ См. рус. пер. в (Петрарка 1915). «Исповедь» Петрарки называлась традиционно «О презрении к миру», это беседа с Августином, но Августин наставляет Франческо цитатами из Цицерона, Вергилия, Горация, Овидия, Ювенала...

²⁸ Цит. по: (Баткин 1990: 373).

определишь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю» (Цит по: Баткин 1990: 373).

Именно ренессансный характер историчности, иными словами, способность культурных времен-эпох заново рождаться в других исторических мирах в качестве производящих соучастников, а не только воспроизводимых памятников, — придает реальный (не только номинальный) смысл понятию «европейская культура». Этому смыслу культуры противоборствует, кажется, все в современном мире: фундаментализм культур-культов, новоевропейская идея синтеза, прогрессирующего развития, «снятия», теоретическая мета-позиция культурологии, исторической психологии, семиотики. Между тем, именно внутренний спор, полемос, диалог «сперматических логосов» разных возможных культурных миров становится самым содержанием некоторых произведений современной культуры (как, например, «Улисс» Джойса). Мы научаемся новому вниманию ко всему, «что там царяло, боролось», пониманию сперматических культурных логосов, составляющих саму ткань европейской культуры. Эпохи оказываются не распадающимися «объектами» исследований, не приключениями, не этапами большого пути, не ступенями восхождения *per aspera ad astra*, а собеседниками и соучастниками современности.

Современность, — пишет В. В. Библихин, — должна была бы стать встречей времен. Настоящее так важно только потому, что через него таинственная глубина прошлого и таинственная широта будущего раскрываются навстречу друг другу» (Библихин 1998: 18). Бывшее в его настоящем смысле сбывается как событие настоящего, «раннего по-настоящему еще не было. <Древнее> возвращается *впервые*, потому что *было* оно без того, чтобы вместить все настоящее. Древности прошлого как настоящего еще не было, она будет. Ренессанс вводит в узел, в котором завязывается история, то есть *настоящее* время, которое должно наступить» (Библихин 1998: 45).

Я завершу этот очерк напоминанием идеи «большого времени культуры» М. М. Бахтина. В этом времени-пространстве мы найдем не только мир европейской культуры как целого, но и европейский образ всемирной культуры. Утопический — как все в культуре — образ, скорее, регулятивная идея, чем историческая перспектива. Горизонт, в котором человек современного мира может впервые войти в смысловую изначальность человеческого бытия с неслыханной доселе радикальностью.

Вот что я имею в виду.

Из необозримого мира наука (и культурное сознание) XIX в. выделила лишь маленький мирок (мы его еще сузили). Восток почти

вовсе не был представлен в этом мире. Мир культуры и литературы, в сущности, так же безграничен, как и вселенная. Мы говорим не о его географической широте (здесь он ограничен), но о его с м ы с л о в ы х г л у б и н а х , которые так же бездонны, как и глубины материи.

Взаимопонимание столетий и тысячелетий, народов, наций и культур, оно обеспечивает сложное единство всего человечества, всех человеческих культур (сложное единство человеческой культуры), сложное единство человеческой литературы. Все это раскрывается только на уровне «большого времени». Каждый образ нужно понять и оценить на уровне «большого времени». Анализ обычно копошится на узком пространстве малого времени, то есть современности и ближайшего прошлого и представляемого желаемого или пугающего будущего.

«Большое время» — бесконечный и незавершимый диалог, в котором ни один смысл не умирает [...]. Нет ничего абсолютно мертвого: у каждого смысла будет свой праздник возрождения.

Замыкание в эпохе не позволяет понять и будущей жизни произведения в последующих веках, эта жизнь представляется каким-то парадоксом. Произведения разбивают грани своего времени, живут в веках, т. е. в б о л ь ш о м в р е м е н и , притом часто (а великие произведения – всегда) более интенсивной и полной жизнью, чем в своей современности (Бахтин 2002: 399; 429; 433; 435; 454).

Библиография

- Бахтин, Михаил (2002). *Собрание сочинений*, в 7 т., т. 6. М.: Языки славянской культуры.
- Баткин, Леонид (1990). *Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления*. М.: Искусство.
- Бибихин, Владимир (1998). *Новый ренессанс*. М.: Прогресс-традиция.
- Бибихин, Владимир (1999). «Онтологические основания правды». В кн.: *Историко-философский ежегодник–1999*, сост. Мотрошилова, Нелли. М.: Наука.
- Бибихин, Владимир (2003). *Другое начало*. СПб.: Наука.
- Бибихин, Владимир (2012). *Собственность: философия своего*. СПб.: Наука.
- Библер, Владимир (1997). *На гранях логики культуры*. М.: Русское феноменологическое общество.
- Браг, Реми (2003). «Европа, римский путь». *Художественный журнал*. <http://magazines.russ.ru/vestnik/2003/10/brag5.html>.
- Гегель, Георг Фридрих (1935). *Философия истории*. В кн.: Гегель, Георг Фридрих, *Сочинения*, в 14 т., т. 8. М.; Л.: Издательство социально-экономической литературы.
- Гегель, Георг Фридрих (1959). *Феноменология духа*. В кн.: Гегель, Георг Фридрих, *Сочинения*, в 14 т., т. 4. М.: Издательство социально-экономической литературы.

- Гуссерль, Эдмунд (2004). *Кризис европейских наук и трансцендентальная философия*. СПб.: Наука.
- Делез, Жиль и Гваттари, Феликс (2010). *Капитализм и шизофрения. Книга вторая. Тысяча плато*. Екатеринбург; М.: У-Фактория; Астрель.
- Дройзен, Иоганн (2011). *История эллинизма. История Александра Великого*, т. 1. Киров: Академический проект.
- Жильсон, Этьен (2011). *Дух средневековой философии*. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Зембатова, Наталья (1970). «Священный брак» эллинизма и варварства в романе Гелиодора «Эфиопика». В кн.: *Типология и взаимодействие литератур древнего мира*. М.: Наука, с. 267–279.
- Лосев, Александр (1980). *История античной эстетики. Поздний эллинизм*. М.: Искусство.
- Мандельштам, Осип (1967). *Разговор о Данте*. М.: Искусство.
- Мец, Адам (1973). *Мусульманский ренессанс*. М.: Наука.
- Палант, Даваид (2001). *Тайны еврейского алфавита*. М.: Институт изучения иудаизма.
- Памятники средневековой латинской литературы VIII–IX веков* (2006). М.: Наука.
- Петрарка, Франческо (1915). *Автобиография. Исповедь. Сонеты*. М.: Издание М. и С. Сабашниковъ.
- Петрарка, Франческо (1982). «Книга писем о делах человеческих. XXI, 10». В кн.: *Эстетические фрагменты*. М.: Искусство.
- Пигулевская, Нина (1979). *Культура сирийцев в Средние века*. М.: Наука.
- Платон (1986). *Диалоги*. М.: Мысль
- Саврей, Валерий (2006). *Александрийская школа в истории философско-богословской мысли*. М.: КомКнига.
- Страбон (1994). *География*. М.: Ладомир.
- Суханцева, Виктория (2002). «Культура как диалог метафизик (Хайдеггер и Мандельштам)». *Філософські дослідження* 3: 7–18.
- Тициан (1981). *История*. Л.: Наука.
- Уотт, Уильям Монтгомери (1976). *Влияние ислама на средневековую Европу*. М.: Наука.
- Хоружий, Сергей (2000). *О старом и новом*. СПб.: Алетейя.
- Цицерон (1975). «Тускуланские беседы». В кн.: *Цицерон. Избранные сочинения*. М.: Художественная литература.
- Черняк, Лион (2012). *Вечность и время*. СПб.: Нестор-история.
- Шеллинг, Фридрих (1989). «К истории новой философии». В кн.: *Шеллинг, Фридрих, Сочинения*, в 2 т., т. 2. М.: Мысль.
- Bartlett, Robert (1993). *The Making of Europe: Conquest, Colonisation and Cultural Change, 950–1350*. London: Penguin Press.
- Clark, Kenneth (1969). *Civilisation*. London: Harper and Row.
- Hayes, John R. (1992). *The Genius of Arab Civilization: Sources of Renaissance*. New York: New York University Press.
- Heidegger, Martin. (1988). *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen: Neske.

Диалогическая истина европейской культуры

- Meri, Josef and Bacharach, Jere (2006). *Medieval Islamic Civilization: An Encyclopedia*. New York: Routledge.
- Norlin, George (1980). *Socrates*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Propp, William (1988). "Exodus 1–18: A New Translation with Introduction and Commentary". In: *The Anchor Bible*. New York: Doubleday.