

О.П. Зубец

От понятия путешествия к идее практической природы философии

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1.

ORCID 0000-0002-3409-4696

e-mail: olgazubets@mail.ru

Начав рассмотрение с того, в каких направлениях движется осмысление путешествия как человеческой деятельности, практики, поступка, автор демонстрирует «угодливость» разума, способного представить путешествием не только перемещение по собственной комнате или карману, но и сидение в кресле, полное отсутствие движения. Основанием этого является опора на понятия мотива, намерения, результата, личности, души, оторванных от самого акта действия, т.е. разрыв с аристотелевским пониманием поступка как самодостаточного и актуальной действительности. Автор акцентирует сходство этого направления мысли с разнообразными философскими идеями, камуфлирующими данность и позволяющими представить убийство как не-убийство. Этой услужливости, сервильности разума противостоит самодостаточность мышления, ничему не служащий разум, т.е. философия как таковая или мышление как поступок и пространство абсолютной данности, в котором человек не мыслит о поступке, не мыслит поступок, а поступает. Так понимаемая философия, способная помыслить все, что угодно, является практической не как инструментально или познавательно обслуживающая разнообразные человеческие практики, но будучи поступком мышления – т.е. самодостаточным и персональным мышлением. Она практична не в силу полезности отчуждаемого от нее в виде идей, понятий, ходов мысли продукта, (будучи актом (поступком) самодостаточного мышления, она не имеет внеположенного результата, творения), но будучи самодостаточной, несет в себе жест, указывающий на данность – нечто, не опосредованное идеями, нормами, дискредитированным разумом: философ стоит перед необходимостью увидеть (помыслить) то, мысль о чем не опосредована идейным богатством истории мысли. Чем меньше нечто опосредовано идеями, тем более это и есть практическое и тем более оно абсолютно. Философия,

понимающая, что никакое самое изощренное мышление не может отменить факт лишения жизни другого или собственную лишенность жизни, – и есть подлинно практическая философия.

Ключевые слова: философия, практическая философия, поступок, самодостаточное мышление, сервильность разума, данность, путешествие, турист

Мои статьи и размышления последних лет содержали вывод о необходимости попытки помыслить некую данность, которая не была бы опосредована моральными идеями, нормами, понятиями добра и зла, так как все они были соучастниками того немыслимого, что обозначается словом Аушвиц. В качестве такой данности предлагался начальный поступок не-убийства. Невозможность теоретически описать нечто, что не опосредовано идеями и, значит, не может быть вербально выражено, делает эту задачу почти невыполнимой, что не отменяет возможность зафиксировать направление взгляда: говорить если не о том, что видит философ, то в каком направлении он смотрит.

Ни одно философское понятие не задается, не возникает как обобщение или сведение к чему-то сопоставления разных определений и пониманий. Зачем тогда вообще философы дают эти бесконечные обзоры разных пониманий и формулировок? Что дает им эта обильная деятельность, кроме презентации себя в качестве профессионала в области, в которой профессионализм невозможен? Философ использует все эти более или менее не свои мысли как пищу для своего ума, обретает в них энергию и вдохновение, но мыслит от себя и для себя, он не собирает цветы в единый букет, но раздвигает их, освобождая место для собственного. Философский путь к собственной мысли способен начинаться с любой точки, которая всегда будет началом, а не продолжением существующих не-своих идей и слов. То, *чего* ищет философ, находится в исключительном (по сравнению с разнообразными формами культуры) отрыве от того, *как* он это делает, если под *как* понимать фиксированные способы рассуждения и изложения: их в философии просто нет, в силу чего в ней нет жанров. Безразличная к форме выражения, философия не занимается поиском формы высказывания и не требовательно избирательна к форме того, что она вовлекает в себя. И тем не менее в ней есть нечто, что делает ее исключительно требовательной и избирательной в отношении того, что привлекает ее внимание: эта требовательность и избирательность задается не общими для философии как рода занятия правилами и идеалами, но персонифицированностью и самодостаточностью ее как акта, как деятельности: тем, что философское мышление есть образ жизни и способ поступания. В силу этого нет смысла вести разговор о практической философии как практически-инструментально «применимой» в иных формах человеческой практики: будучи самодостаточной, она в принципе не инструментальна. Но что тогда открывается философскому взору при обращении к не-философским видам деятельности, человеческой активности? Можно ли нащупать путь от обращения философии к различным человеческим практикам к пониманию самой практической природы философии? Например, о чем спрашивает философ, когда задает вопрос – что есть путешествие? (На месте последнего может быть любая челове-

ческая практика и любое понятие культуры.) Его вопрос принципиально отличается от вопроса ученого, описывающего, классифицирующего, объясняющего некий данный ему объект, предстоящий и противостоящий (даже если является чисто теоретической конструкцией). В самом этом вопросе, поставленном философом, определяющим является особое качество самого этого вопроса – то, что он задан не ученым, а философом. Философ же не только имеет дело с предметом, которого нет прежде и вне его мышления (это в определенном смысле можно сказать о любом познании), не только мыслит в одиночестве и по отношению к другим мыслителям, и по отношению к объектам мысли, но единственное, с чем он наверняка имеет дело – это он сам как тождественный акту мышления. И этот акт мышления есть поступок – что понял Аристотель, когда не остановился на разведении деятельного и созерцательного образа жизни, поступка и мышления, но определил само мышление как поступок и как образ жизни, понимая таким образом философию как практическую по своей сути. В ней мышление не обслуживает разнообразные человеческие практики (например, опосредуя действие любого рода или служа познанию), но само по себе является определяющей человека деятельностью, специфической для человека активностью. Поэтому практическая философия есть не некоторая направленность философской мысли на решение практических задач, индивидуальных и социальных, но практической является сама философия как поступок мысли и образ жизни. Она не должна опускаться до ошибочного по сути самооправдания в глазах общества своей практичностью, она сама по себе есть наиболее полное выражение и осуществление высшей человеческой способности – способности мыслить. И когда философ задает вопрос, что есть некий предмет, понятие, идея, – он в первую очередь актуализирует себя, он поступает, и этот поступок является индивидуально-ответственным актом. Его вопрос не есть вопрос познания некоторого предданного объекта, но это есть задача помыслить нечто, что может быть принято или отвергнуто им самим именно в качестве мысли. Иными словами, философская мысль о путешествии не может сводиться к обобщению различных понятий, образов, переживаний некоторого вида человеческой деятельности, к обслуживанию потребностей и задач, связанных с этой практикой. Вопрос, как я могу помыслить путешествие, в нашем случае принципиально отличается и от установки аналитической философии, ищущей подход к некоторой реальности через ее выражение в языке. Язык здесь – не объект исследования и не источник мысли, но лишь всегда неадекватный способ ее схватывания. Принятие мысли самим собой указывает на то, что не логическая правильность, не выверенность аргументов и не подтверждаемость и проверяемость лежат в основе такого принятия, так же как и не универсализуемость или ясность. Но было бы неверно находить опору или источник философской мысли и в персональном нефилософском опыте: она не инструментальна и в отношении собственной индивидуальной деятельности философа. Она практична и персональна не в силу того, что обслуживает действия конкретного философствующего индивида – именно поэтому Хайдеггер столь мало ценит изучение биографии Аристотеля для понимания его идей. Философия практична не в качестве служащей внеположенным ей целям, обеспечения разнообразных

иных практик: социально-политической, познавательной, эстетической, религиозной и т.д. Она практична, будучи поступком и в качестве самодостаточно мышления. То есть философская мысль не вырабатывает рецепт супа, даже если его готовит сам философ: она персонифицирована не в том смысле, что инструментальна в отношении нефилософской деятельности конкретного человека, называемого философом. И о путешествии он мыслит не как путешествующий, прокладывающий маршрут и решающий множество проблем, порожденных некоторой деятельностью, называемой путешествием: поступком является само мышление путешествия, и именно в нем, а не в акте путешествия бытийствует философ.

Когда мы говорим о персональности философской мысли, то имеем в виду вовсе не то, что индивидуальный личный опыт мыслителя, его чувства, конкретика его жизненной ситуации и эпохи воплощаются в содержании его идей, неповторимых в силу неповторимости любой индивидуальной жизни. Персональность есть признание того, что философская мысль как таковая есть способ бытия философа, и она всегда есть мысль именно данного, конкретного мыслителя: т.е. каково бы ни было содержание идеи, она существует лишь как мысль Аристотеля, Канта или Сартра. Подобно тому, как, например, танец Айседоры Дункан – это только ее танец, сколько балерин ни воспроизводили бы его. Понятие персональности мысли – лишь еще один способ сказать, что философская мысль является поступком.

Когда человек обращается к вопросу, что есть нечто – например, путешествие, – он оказывается в, по сути, уходящем за горизонт пространстве разнообразных пониманий, определений, сущностей и деталей. Доведение до предела (смерть), исторически изменчивые смыслы и обесмысливание, мотивы, цели и бесцельность, недостижимость и неустранимость, самодостаточность (путешествие как таковое), движение и покой, внимание к мельчайшим деталям увиденного, пристальное рассматривание и воображение – этот понятийный калейдоскоп никогда не завершен. Неужели философ претендует лишь на то, чтобы добавить еще одно определение, пусть и то, на которое не способны никакие области знания? Неужели он претендует лишь на то, что его определение более истинно, сущностно и продержится немного до появления еще одного? И в чем практичность такой философской мысли?

Путешествие: от богатства идей к опустошенности

Путешествие – бесконечный ряд образов, идей и рассуждений: это и один из повторяющихся подвигов античного героя (Одиссей – самый известный образ путешественника), это и сходжение в Аид или Дантово прохождение через круги ада, путешествие может быть военным походом Александра Македонского или средневекового рыцаря, странствием пилигрима или паломника, исследовательским походом в поиске новых транспортных путей и колоний, движением купеческого каравана, путешественник может быть Магелланом, Афанасием Никитиным, Гулливером, или Робинзоном Крузо, или героем фильма Вуди Аллена, приезжающим в Париж и путешествующим во времени. У всех этих действий-событий есть свои задачи, цели, основания, и в этом

отношении они не являются чистыми путешествиями, ибо их можно определить и совсем не употребляя этого слова. Воины, странники, ищущие впечатлений и отдыха богачи, нищие бродяги, пираты, колумбы, средневековые короли со своими свитами. Это бесконечное перечисление наводит на мысль, что мы имеем дело с самой способностью человека перемещаться, способностью, присущей и животному, – и именно с этого начинается своя философия путешествия Джордж Сантаяна [Santayana, 1964]. Овощи, как он пишет в своем эссе, перемещаются, умирая в одном месте и укореняясь в другом. Вселенная для растения слита с его телом, которое восстанавливает свои исходные положение и форму при первой возможности. Переход к животному – величайшая революция: ветки превращаются в пальцы рук и ног, а питающие корни – в язык и ноздри; вместо того, что было для растения верхом-низом и внутрь-вовне, «животное теперь устанавливает вперед-и-назад, различие, возможное только для путешественников» [Ibid., 3]. Разум возникает как успешная попытка быть в двух местах одновременно, способность передвижения животных превращает бледный опыт растений в жизнь страсти, и именно способность путешествовать придает смысл образам зрения и ума, а иначе они были бы только чувствами и скучными состояниями самих себя. И, как пишет Сантаяна, «вместо слов, что наличие рук дает человеку превосходство, гораздо глубже было бы утверждение, что человек и все другие животные обязаны разумом (intelligence) своим ногам» [Ibid., 4]. Знаменательно, как разум оказывается исключительно неблагодарным по отношению к ним – пройдя путь определений и классификаций, он отменит различие «вперед и назад», о чем и пойдет речь далее.

Сантаяна, впрочем, как и большинство размышляющих о том, что есть путешествие, описывает разные типы путешественников. Наиболее радикальной и трагичной формой путешествия он считает *миграцию* – она героична подобно рождению, «душа отказывается от своей безопасности в пользу свободы действий (blank cheque)» [Ibid., 5]. Но большим путешественником является *исследователь*, иногда превращающийся в *странника*: он отправляется в путь ради интереса отечества, и его сердце не покидает свой дом, не отрывается от корней, будучи эмиссаром отечественной науки и/или политики. Не таков *бродяга*, движимый неодолимым болезненным влечением и невинно праздный: он бредет без цели и без выгоды, плохая приспособляемость выталкивает его из социума, а за этим может стоять многое, в том числе просто желание вытянуть ноги. Самые разные мотивы движут альпинистом, яхтсменом, охотником, но главное для подлинного путешественника, путешествующего ради самого путешествия, то, что «мир чрезмерен для нас, а мы чрезмерны для нас самих» [Ibid., 8]. Вслед за исследователем идет *купец* – нечто прозаичное, регулярное, узаконенное, подобное неживым вещам, которые тем не менее дружественны жизни, обеспечивают безопасность в движении и новизну в необходимой рутине. И самый молодой и пользующийся дурной славой путешественник – это *турист*: есть своя мудрость в движении от знакомого к незнакомому, делающем ум подвижным, уничтожающем предрассудки и лелеющем юмор.

Все, с чем сталкивается путешественник, концентрируется в нем самом: знающий мир, не может жаждать его, и Одиссей возвращается на Итаку. Все, чем восхищается путешественник, локально, ограничено, и путешествие все

равно ведет человека к самому себе, к основаниям его собственной жизни и в итоге к возвращению. Этим очень важным утверждением Сантаяна заканчивает свое эссе: описание путешественников в итоге приводит к тому, что и не нуждается в этом перечислении – путешествие предполагает, включает в себя *возвращение* (так мы читаем тексты мыслителей разных веков: погружаемся, доверяемся чужой мысли, но делаем ее своей и так возвращаемся). То есть возвращение есть не некий этап завершения путешествия, а пронизывающая его струна. Но смысл и возможность возвращения задается *уходом*, отрывом от некоторой точки в пространстве и времени, которая может иметь самое разное содержание, но в первую очередь это социум, это полис, это устоявшиеся формы деятельности и общения, а также обретающая в культуре свою особую форму природа, часто это родной язык и понятность мира, прочитываемость правил жизни и ритуалов. Окончательный уход есть, в сущности, переезд, а не путешествие: мигрант не путешествует, а лишь переезжает. Путешествие есть воплощение величайшей по своему значению способности живых существ передвигаться в пространстве, и в то же время оно есть отрицание этой способности, путешественник не просто перемещается в пространстве, но возвращается в исходную точку. Возвращение есть другая сторона ухода. Хотя можно поставить под вопрос и то, и другое: насколько мы способны уйти и возможно ли возвращение, ведь возвращается уже другой (об этом см.: [Schutz, 1970]).

Определение путешествия в большинстве случаев сводится к поискам ответов на вопрос о том, почему, зачем человек отправляется в путешествие и как ему удовлетворить эту потребность: о мотивах, целях и формах. Ален де Боттон собрал в своей книге «Искусство путешествия» [Botton, 2004] множество идей: писатели, философы, художники пытались осмыслить путешествие и как таковое, и как собственный опыт. Но, пожалуй, мало кому из них удалось избежать опровержения, всегда найдется мыслитель, опровергающий найденное, если оно не опровергается самим автором.

Одно из самых ярких произведений о путешествии – «Плаванье» (Le Voyage) Шарля Бодлера, своего рода отклик-романтическое осмысление гомеровской «Одиссеи». Сколь много есть причин и мотивов для того, чтобы двинуться в путь:

Что нас толкает в путь? Тех – ненависть к отчизне,
Тех – скука очага, еще иных – в тени
Цирцеиных ресниц оставивших полжизни, –
Надежда отстоять оставшиеся дни.

И тем не менее, подлинное путешествие бесцельно:

Но истые пловцы – те, что плывут без цели:
Плывущие – чтоб плыть! Глотатели широт,
Что каждую зарю справляют новоселье
И даже в смертный час еще твердят: вперед!

Путешествие способно разрушить монотонность пространства, но:

Что видели вы, что?
– Созвездия. И зыби,
И желтые пески, нас жгущие поднесть,
Но, несмотря на бурь удары, рифов глыбы, –
Ах, нечего скрывать! – скучали мы, как здесь.

Путешествие есть форма жизни, но его внутреннее стремление ведет в бездны, открываемые смертью, – ибо подлинно новое таится именно там. Смерть – вот то путешествие, которое не может разочаровать, которое приведет в действительно иное:

Мы жаждем, обзрев под солнцем все, что есть,
На дно твое нырнуть – Ад или Рай – едино! –
В неведомого глубь – чтоб *новое* обрести!

[Бодлер, 1985]

В «Парижском сплине» Бодлер, сравнивая жизнь с больницей, «где каждый пациент страстно желает перелечь на другую кровать», обсуждает со своей душой переезд туда, где он всегда чувствовал бы себя хорошо – т.е. туда, где его нет. Он перебирает Лиссабон, Роттердам, Торнео, Балтику, и наконец душа его взрывается возмущением, «и слова, что она выкрикивает мне, воистину мудры: “Не важно! не важно куда! все равно, лишь бы прочь из этого мира!”» [Бодлер]. Это и есть идея ухода. Впрочем, уход этот безнадежен – лишь в смерти он становится окончательным, но тогда перестает быть путешествием, в другом случае он оборачивается вечным возвращением к той же рутине – именно это переживает Густав Флобер, один из самых страстных поклонников идеи путешествия.

Флобер тоже понимает путешествие как уход – от презираемого им мелкобуржуазного общества: он воспекает восточную экзотику и все, противостоящее пошлым приличиям (в образе справляющего на площади свою нужду осла), сочетание несочетаемого (в образе верблюда с его лебединым изгибом шеи и уродливостью горба). Счастье само по себе экзотично – ярко и мимолетно, и поиск его он связывает с прыжком из серой повседневности в экзотику, в хаос незнакомого языка и чужого порядка, ощущаемого как родной. Как глуп порядок! – восклицает Флобер. Вслед за ним путешествие может быть понято как уход от собственного социума, его норм, ритуалов, всего, что опутывает и организует человека в родном ему сообществе: это уход или в совершенно иной социум, или в одиночество пустытника (даже если оно таково не в пустыне, а в чужом сообществе). Назовем путешествие Флобера *поиском своего социума*. Но разрыв с социальностью – скрывающийся за освобождением от собственного сообщества – ядро путешествия как такового, в котором человек оказывается наедине с самим собой, даже стоя в гуще восточного базара. Но в новом месте обнаруживается своя рутина, более того – сама идея становится рутинной, ибо входит в набор воспитания молодого человека: т.е. уход от рутины становится рутинным сам по себе и к тому же ведет к иной, но тоже рутине.

Еще один герой «Искусства путешествия» де Боттона – путешественник-исследователь мира: фон-Гумбольдт, опубликовавший 30 томов о Южной Америке: он измерял, наблюдал, описывал, собирал факты, но при этом определял свой мотив путешествовать так: «Я был движим неопределенным стремлением переместиться из скучной повседневной жизни в удивительный мир» (цит. по: [Botton, 2004]). Осмысливая опыт Гумбольдта, де Боттон указывает на странную логику географии, навязанную путешественнику, – ведь оказавшись в некотором месте, он как бы обязан воспринять, проникнуться совершенно разными вещами, далеко разведенными во времени, – например, готической архитектурой и археологией этрусков, соседствующих на одной улице, древнеримскими колоннами и фресками Ватикана, быть увлеченным ботаникой, зоологией, архитектурой, историей – всем одновременно. То есть в путешествии пространство (географическая точка) доминирует над разворачиванием во времени, над разнообразными социокультурными дифференциациями.

Уход от сообщества может быть движением от человеческого общежития к природе. И Флобер в гуще восточной экзотики, и Уильям Вордсворт, наслаждающийся мирной английской природой, – оба они вырываются из своего сообщества и чувствуют себя самими собой: в этом они близки пустынно-святому-отшельнику, жителю необитаемого острова или удаленной пещеры – воплощают сопротивление социальности.

Конечно, человек социальное существо и остается таковым независимо от локализации в пространстве, от пребывания в толпе или на необитаемом острове, но тем не менее пространственный уход что-то меняет – не в самой социальной природе, а в том, как она объективирована. Отсутствие помогающего или пишущего донос соседа меняет нечто важное в способе существования человека, выпадение из устоявшейся повседневности, ритуала, рутины оставляет его без этих опосредований. Путешествующий английский аристократ несет в себе Англию и делает Англией весь мир: поэтому он бредет в шортах по центральным улицам и может надеть костюм в нищем квартале. Но именно потому само путешествие входит в список обязательного для формирования английского аристократа, что оно дистанцирует его от социума как такового, формирует его экстравагантную индивидуальность.

Жизнь Флобера в Египте, изначально восторженная, осознанно мотивированная, превращается в отмирание всего, что задает какое-либо направление движения: «мне все равно – иду ли я направо или налево»: он окружен той же рутинной и скукой, что преследовали его на родине и заставили отправиться в путь: мотив угас. Остается ценность самого движения – ибо даже если и здесь дураки встречаются часто, они быстро проходят мимо, над ними можно смеяться: важно, что мир не охватывает тебя подобно вязкой глине, но утекает в никуда. За несколько дней до смерти Флобер тоскует по пальме на фоне неба и о минарете. Национальность – открывает он – не определяется местом рождения, но тем местом, куда ты стремишься: путешествие – обретение этой идентичности, преодоление необходимости, заданной фактом рождения.

В российском осмыслении путешествия оно также есть способ противопоставления себя социальной реальности, разрыва подчиняющей связи с ней,

источник ее критики: таково «Путешествие из Петербурга в Москву» А.Н. Радищева, путешествие Чичикова в одной кибитке с автором, бесприютность Печорина и его автора, путешествие Н.М. Карамзина: из путешествия возвращается Чацкий и в путешествие отправляется Онегин. Сама возможность путешествия содержит в себе своего рода роскошь: идет ли речь о нищем страннике или праздном аристократе. Это роскошь самого перемещения как такового, пространственной свободы, смены пейзажа, охотничьего азарта преследования горизонта. Путешествующий, подобно всякому поступающему, утверждает свою первичность в отношении к миру, который обретает свое качество порождающей силой человеческого поступания.

Наличие финального пункта превращает путешествие в переезд, чистое перемещение. Путешествие же завершается не с достижением некоторого пункта, а в возвращении. Робинзон Крузо становится путешественником лишь в момент возвращения в Англию. Не возвратившийся путешественник превращается в странника, мигранта и даже шизофреника (см.: [Иванова, 2016]).

Итак, путешествие понимается как передвижение в пространстве, как уход, завершающийся и пронизанный возвращением, движение, которое отрывает человека от рутины, но и само превращается в нее. И здесь мы подходим к кульминации этой истории: как только разум обращается к мотивам, внеположенным целям и результатам поступка (путешествия), он удивительным образом обретает некую свободу, переходящую в невероятную услужливость, – и в порыве этой услужливости он устраняет, нивелирует пространственную составляющую путешествия: доминирование «ради чего» над «что» и «как» радикально меняет идею путешествия. Надо сказать, что это обращение к субъективному опосредованию, причинам и объективированным результатам, т.е. выход вонне поступка, знаменует полное исчезновение его как того, что пытаются помыслить. Каждый следующий ход знаменует утрату чего-то наиболее существенного в образе некоторого поступания.

Обращение к мотивам и обстоятельствам, к оторванному от самого действия состоянию души и качеств личности, ведет к работе ума по бесконечной дифференциации, так же как и концентрации на мимолетных переживаниях: путешествие становится чувственным, «путешествием сердца». Так Лоренс Стерн, английский писатель XVIII в. (чье «Сентиментальное путешествие» породило название литературного направления, повлияло на Карамзина, Радищева, Достоевского, Толстого), не без юмора различает путешественников праздных, пытливых, лгущих, гордых, тщеславных, желчных, поневоле, правонарушителей и преступников, несчастных и невинных, простодушных, завершая список чувствительными. Так как цель подлинного путешествия – «образовать собственное сердце», совершенствование ума и души, перемещение в пространстве становится вторичным и необязательным: воображаемое путешествие занимает место рядом с реальным, становится нарративом. Вне нарратива путешествие уже невидимо (см.: [Стерн, 1968]), но в нарративе оно тоже уже невидимо в качестве субъектного действия. Стерн, для которого все есть предмет для юмора, замечает: «Нет ничего приятнее для путешественника – и ничего ужаснее для описывающих путешествие, нежели обширная богатая равнина...» [Там же, 446]. Интересно, что

в качестве эпиграфа к другому своему произведению Стерн выбирает греческое высказывание: «Людей страшат не дела, а лишь мнения об этих делах» [Стерн, 1968, 25], – вся история культуры являет изощренное воспроизведение мнений.

Вслед за Стерном Ксавье де Местр пишет свои «Путешествие вокруг моей комнаты» (“Voyage autour de ma chambre”) и «Ночное путешествие вокруг моей комнаты» (“Voyage nocturne autour de ma chambre”) (см.: [Местр, 2003]), породившие множество нарративов о путешествии в-по комнате, карману и сидя в кресле¹. Последнее представляется наиболее безопасным, дешевым и содержательным (см., например, «Искусство рассуждать о странах, в которых вы не бывали» Пьера Байера) – это движение прочь от Фрэнсиса Бэкона, считавшего, что путешествовать, сидя в кресле, невозможно.

Путешествие по комнате, по своему карману, в кресле и иные путешествия такого рода соединяют, казалось бы, противоположные способы путешествия – в воображении, выстраивающем нарратив, и через максимизацию невероятного внимания «путешественника» к действительным деталям, которые неисчерпаемы в каждой точке, месте пространства. Перемещение в пространстве отменяется в этом случае максимальным увеличением всего наблюдаемого. Де Местр осознанно демонстрирует «многословие деталей» («но это манера всех путешествующих»): и хотя он не выходит за пределы своей комнаты, его путешествие является таким же полноценным нарративом, как и путешествие в Альпы, восхождение на Монблан или заглядывание в открытое жерло могилы Эмпедокла. Становится очевидным, что как только путешествие становится нарративом, оно становится исключительно нарративом. Путешественник погружается в своеобразный тренинг по восприятию и описанию деталей, а также по активизации памяти для обогащения сюжета. Все дальше и дальше отодвигается вопрос *что?* (что я делаю) от вопроса *зачем и как* (причем вопрос *как* сводится к поиску и описанию средств, это вовсе не как поступка у Аристотеля, лежащее в основе его идеи добродетельного поступка, совершаемого так, как поступает добродетельный человек). Точно так же нацистская мораль будет впоследствии сосредоточена не на факте (данности) убийства, а на том, ради чего и насколько щадяще по отношению к жертве и к самому убивающему оно совершается.

Минимизация пространства за счет эстетического «усиления», «увеличения» мельчайших деталей, за счет рассматривания-рисования – такова идея путешествия Джона Раскина. Можно стоять на одном месте и наслаждаться прожилками листа, формой цветка (ростком петрушки, например): скорость не важна, ибо дело не в хождении, а в бытии. Стремление путешествовать быстро и далеко вытекает из неспособности насладиться одним местом, одним явлением. Надо научиться овладевать красотой места через ее понимание и схватывание путем описания или рисования – т.е. опять же выстраивания нарратива.

¹ Описание разнообразных путешествий по комнате (и путешествия через аристотелевское понятие энтелехии) дает Ю.В. Синеокая [Синеокая, 2014]; о связи Л. Стерна и К. де Местра и формировании идеи воображаемого путешествия-нарратива см. И.В. Банах [Банах, 2011].

Если понимать путешествие как поступок, то он бесцелен (или содержит свою цель в себе – что то же самое, что бесцельность), появление мотива и внешнеположенной цели полностью преобразует это понятие: культура, разум делают ставку не на поступок, а на намерение, мотив, результат и обстоятельства, на дифференциацию: цельное, единое, простое в своей данности отодвигается в область игнорируемого, приниженного и невидимого (дифференциация, классификация – болезнь философии, сваливание ее в область науки, лишение присущей ей нацеленности на единственность и единое: это нацеленность, задаваемая и осуществляемая поступанием (дифференциация, описание с разных точек извне и классификация отменяются поступком в его единственности). Трансцендирование становится стремлением и пафосом, пронизывающим историю культуры, историю рациональности. То же самое происходит и с пониманием поступка в этике: мотив становится первичным по отношению к действию, определяет не только его факт, но и смысл. Без любви все бессмысленно – провозглашается и апостолом, и атеистом. Отделение мотива, духовного основания от эмпирического действия сопровождалось гносеологизацией – установкой на возможность знания мотива, намерения вне, в отрыве от реального, фактического действия (тогда как у Аристотеля решение существует лишь в самом поступке, не предшествует ему в качестве интеллектуального акта). Собственно, само действие, факт его уже не может быть помыслен вне и независимо от мотива и только в последнем обретает свое содержание. И сам он существует лишь как знаемый, вторичен по отношению к разуму. Субъектность человека как начала поступка понимается теперь как его субъективность, а сам человек как личность – нечто предшествующее поступку и являющееся ее причиной.

Подобное развертывание рационально-культурного дискурса в истории отличается однообразием: точно так же подходит разум к понятийному осмыслению любого человеческого действия, которое, как, например, убийство – перестает быть некоей данностью, обрастает все большим опосредованием ценностями, идеями и т.п. и становится невидимым вне них. Это очевидное сходство того, как складывается осмысление путешествия (или любой иной практики, действий индивида) и убийства, а также самого понятия морального поступка, подсказывает, что в последнем случае этика вовсе не идет своим специфическим путем, а воспроизводит общий путь осмысления самых разных человеческих действий, ведущий к доминированию, первичности мотивов и целей действия, основанной на этом дифференциации и нивелировании действия в его фактичности. Можно сказать, что в этом рассуждении о поступке, доминирующем в этике по крайней мере начиная с Нового времени, воспроизводится обычный для большинства подобных рассуждений ход мысли, и когда этик определяет специфику морали через различение намеренного и ненамеренного убийства (действия), убийства по неосторожности, ради блага или из злых помыслов – то он мыслит обычным и типичным для не-философии образом. Уже эта неспецифичность этики, столь претендующей на исключительность, заставляет усомниться в ней.

Понятие путешествия как инструмент социальной теории

В социальной теории понятие путешествия выступает инструментом описания и анализа общества и, будучи завязанным на исторически изменчивые практики, получает новые определения и наименования. Так, Зигмунт Бауман задает понятие туризма как фундаментальное для современной социологической мысли: оно вписано в его идею текучей современности как метафора современной жизни. Перед нами в данном случае попытка выявить «этическую природу» некоторой социальной деятельности. Бауман уходит от ранее существовавших определений путешествия в силу изменения структуры производства и трансформации пространства: текучая современность в отличие от твердой отказывается от поиска нового проекта лучшего социума, т.е. «уход от» становится бессмысленным. Ограничения, границы, формы разрушаются и подобно жидкостям не сохраняют свою форму. Перерождается и проблема идентичности: если ранее задача состояла в том, чтобы сохранить ее целостность и стабильность, то теперь важно избежать фиксации и сохранить свободу выбора (см.: [Bauman, 1996]). Фотографию, рассчитанную на долгое хранение, вытесняют носители, предполагающие стирание. Идентичность стала «оторванной» или «неотягощенной» – и нынешнему Флоберу уже не надо отправляться в Египет в поисках своего подлинного Я. Модерну соответствует идея паломника, странника – его истинное место всегда в удалении от него самого, где бы он ни находился в пространстве и времени. Он неприкаян и бездомен. Он всегда – «где-то», а быть где-то «означает оставаться на месте, делая то, что нужно этому месту» [Ibid., 20], поэтому идеальным пространством становится пустыня как наименее обремененная качеством, наименее довлеющая. Но от реальной пустыни разум прокладывает путь к пустыне внутренней: протестанты, по Максиму Веберу, становятся паломниками внутреннего мира. Они изобрели способ отправляться в паломничество, не покидая собственного дома, а если и покидая, не превращаться в бездомных, но привносить смысл и строить идентичность. И смысл, и идентичность есть всегда лишь проекты – т.е. до них есть некая дистанция, путь, по которому и бредет паломник. Понятие путешествия стало морально-философским именно в силу разрыва реалий настоящего и идеального Я: а став таковым, оно подобно шорам ограничило направление взгляда. В поисках устойчивости и возможности выстраивать нарратив как основу идентичности паломник сталкивается с проблемой, как сохранить идентичность, ибо «что бы вы ни строили из песка, замка все равно не будет. В пустыне-подобном мире не требуется больших усилий, чтобы проложить путь — трудность же в том, как опознать этот путь немного погоды» [Ibid., 23].

Переходя к постмодерну, текучей реальности, отвергающей любую «фиксацию», привязанность к месту, делу, верность чему-то или кому-то, попытку заложить будущее, делающей ставку на «короткие игры», Бауман предлагает в качестве его метафоры фланера, бродягу, туриста и игрока взятых вместе: в постмодерне он слышит какофонию этих четырех голосов. Бродягу мир толкает, а туриста манит, у бродяги нет дома, но он есть у туриста, хотя по мере

того, как туризм становится образом жизни – дом и тянет к себе, и пугает: ибо он есть конец путешествия.

Не принадлежать месту – это синдром туриста, по Бауману [Franklin, 2003]: ослабить связь физическую, географическую, социальную, временную. Никакие отношения не есть длящееся, а потому нет смысла в правилах. Это поведение *пасущегося* (grazing behaviour): чувства остаются неиспытанными, а вкусы неиспробованными только до первого опыта, а затем надо идти на другое пастбище. И еще – отношения хрупки, бренны, отчего и любые рамки и правила таковы же. Это нечто совершенно иное, чем движение паломника, настойчиво отсчитывающего расстояние от заранее избранной цели. Бродяга (vagabond) – альтер эго туриста: он пребывает в некотором месте не до тех пор, пока хочет этого, но до тех пор, пока его хотят. Важно, что для того, чтобы превратиться из туриста в бродягу, вам не надо делать и шага, т.к. меняется само место. Так у Баумана путешествие как движение индивида в пространстве становится движением самого этого пространства – причем и социального пространства, которое меняется само и в то же время задает нормы и ритуалы, “must see” индивидуальных и групповых перемещений. В конечном итоге путешествие можно помыслить чем-то наподобие просмотра нескончаемого фильма: не так важно, вы ли движетесь в пространстве, или оно движется вокруг вас, или это обоюдное движение.

Когда Бауман вводит понятия, актуализирующие понятие путешествия в современном мире, он использует их как инструменты познания социума – т.е. подчиняет их идее текучей современности. В силу того, что теоретическое понятие всегда встроено в теорию, а теории многочисленны – то и понятия множатся в пространстве теоретического мышления и вполне сосуществуют в множественном числе, если обозревать их со стороны, что и делает обычно ученый. Но как только он переходит к собственной мысли, строит собственную теорию – эта множественность становится невозможной. В любом случае возможно ли мыслить некую человеческую практику, не обслуживая какие-то внешние самому акту мышления задачи? Ответ на этот вопрос важен для понимания специфики практической философии, практичность которой заключается не в обслуживании других практик, а в самой ней как практике. Персональность философской мысли означает, что в ней понятие совершенно единственно, столь же единственно, как единственен совершаемый-совершенный поступок. Но в этой точке философ сталкивается с двумя болезненными вещами: он может помыслить все, что угодно, и разум его имеет страсть к услужению.

Об услужливости разума

Животное, как известно, видит то, что предзадано ему инстинктом, что ему нужно увидеть: например, движущееся или имеющее определенный цвет. Человек в этой избирательности подобен животному: видит мир, преобразованный и структурированный идеями и понятиями. Разум предоставляет возможность путешествовать, сидя в кресле, или по собственной спальне, или по собственной душе: об этом и свидетельствует разнообразная литература

о понятии путешествия. Точно так же он позволяет убивать (т.е. фактически, эмпирически, биологически – лишать жизни), не убивая, не становясь убийцей: разум предоставляет человеку возможность не мыслить себя убийцей, делая ставку на мотивы, обстоятельства, степень собственной свободы и вменяемости. Палачу или воину он обеспечит возможность не считать себя убийцами точно так же, как он способен обеспечить человеку возможность путешествовать, сидя в кресле, и считать это самым лучшим, безопасным, дешевым и содержательным способом путешествия. Иными словами, понятно, что не только открыто инструментальное мышление удовлетворяет совершенно конкретные нужды человеческой жизнедеятельности и отвечает на вопрос, как лучше сварить суп, победить в войне, организовать безопасное сосуществование с другими, но и претендующее на познание сущностей, на задание общих понятий мышление столь же угодливо, хотя и более скрыто угодливо. Понимание этой угодливости ведет к признанию того, что на него невозможно положиться, так как оно обладает невероятной способностью убеждать человека в правильности совершаемого, о каком действии ни шла бы речь, выгравировать самые разные картины мира. Оно способно предложить множество способов помыслить бессмертие (список предлагаемых рецептов огромен – от бессмертия души до физического воскрешения, от продолжения в потомках до сохранения в культурной памяти сообщества), обеспечить возможность убивать, не становясь убийцей (если некто убивает случайно или ради блага, спасения невинной жертвы, по долгу службы и приказу, в силу непреодолимых обстоятельств и т.д.). Даже попытка разума ограничить самого себя через признание абсолютного закона оказывается изощренным опытом самообмана, что обнаруживается в той точке, когда речь идет не об идее закона, а о его применении, когда И. Кант отказывается от абсолютного запрета на убийства и считает его лишь несовершенной обязанностью, т.е. максима убийства «не противоречит строгому или более узкому (непреложному) долгу». Если же мышление претендует на свободу от обслуживания тех или иных конкретных практик, пытается освободиться от этого своего «таланта» – а таково, кажется, есть лишь философское мышление – то в сфере задания понятий оно переполняется самыми разными, часто противоположными идеями, не сменяющимися друг друга, а сосуществующими, даже при взаимном отрицании. Можно сказать, оно демонстрирует способность помыслить все, что угодно, безграничную свободу форм и содержаний – именно в силу того, что не обслуживает практики, ограничивающие содержание, требующие от него определенности и избирательности. И путешествие оборачивается и разрывом с повседневной рутинной, и формой самой этой рутины, и движением, и покоем, и формой познания, и способом бесконечной смены впечатлений.

Устанавливаемый разумом разрыв между обесцененной, помещенной на задворки ценностного сознания эмпирической данностью поступка и его оценкой, ценностным содержанием, идейным опосредованием, между данностью поступка и самим поступающим, позволяющий не делать, делая (убивать), или делать, не делая (путешествовать), открывает безграничные возможности угождения и индивиду в его стремлении позитивно самоопределить себя, и социуму, идеологически задающему содержание опосредующих идей.

В истории идей можно без труда выделить эту линию освобождения человека от данности (того, что не опосредовано его разумом) – собственно, эту линию можно признать доминирующей, презентующей себя в качестве возвышающей человека, делающей его собственно человеком, это трансцендирование становится доминирующим пафосом и методом культуры. Путешествие в кресле является своего рода пародийным воспроизведением множества идей: это – бердяевский аристократизм духа как всем доступное качество, идея свободы духа и разума того, кто в тюрьме, кто закован в кандалы, различие раба смирившегося и раба восставшего, в этике – просто жизни и жизни благой, добродетельной как превосходящей первую именно в качестве жизни, достойной сохранения. (Эти «освобождающие» человека от брэнности мира идеи обычно взаимодополняют друг друга, лежат в одной корзине – ничем не прикрытым образцом чего может служить учение Ивана Ильина. Для него философская мысль в каждом явлении и состоянии видит его духовный смысл: в этом ее предмет, в раскрытии этого смысла – ее задача. То есть задача философии – сокрытие некоторой данности под флером духовного смысла. Свобода для Ильина – исключительно свобода духовная, но не тела и не души. А насилие он делает невидимым с помощью идеи непредвзятого заставления: т.е. насилие из благого побуждения таковым уже не называется, а значит, и не является. История показала, как вписываются эти «духовные смыслы» в идею и практику нацистской морали!) «Гуманность» и возвышающий смысл всех этих достижений культуры в одночасье обрушился Аушвицем: не жизнь благая, а жизнь как таковая заняла место абсолютной доминанты, не человек добродетельный, разумный, вменяемый, духовный, а человек как таковой, лишенный всех культурных определений, стал тем, кого нельзя убивать. Испуганному своим соучастием в немыслимом ужасе разуму теперь предстояло сделать попытку увидеть человека вне всех этих накопленных определений, как подобие божие в совершенно ином, перевернутом смысле (ведь и о боге он ничего не может сказать, кроме того, что говорит о бытии). Это поставило философа перед необходимостью увидеть (помыслить) то, мысль о чем не опосредована идейным богатством истории мысли. Возможно ли это – отдельный вопрос, но даже если невозможно, это не отменяет направления взгляда и общего недоверия к самому себе.

Есть такой уровень человеческой жизни, потребности которого не может удовлетворить никакая сила разума: сколько бы ни существовало теорий тела и как бы человек ни научился управлять телом, он не может накормить его или утолить жажду силой своей фантазии. И предельной данностью, разрушить которую разум не способен, является сама жизнь. Сколько бы ни говорили о том, что человек продолжает жить в памяти близких, в культуре, в сознании сообщества, в своих творениях и потомках – факт смерти, небытия остается абсолютным. В философии после Аушвица это понятие жизни как таковой оказалось более фундаментальным, чем понятие хорошей жизни, достойной жизни, подлинного и неподлинного бытия и т.п. Понимание этого, принятие этого со всей серьезностью означает недоверие ко всем необъятным достижениям услужливого разума. Этой услужливости противостоит самодостаточность мышления, ничему не служащий разум, т.е. философия как таковая или мышление как поступок и пространство абсолютной данности, в котором человек не мыслит о поступке, не мыслит поступок, а поступает.

Это значит, что ценность философской мысли (как бы она ни влияла на человеческое сознание и практику) заключается не в ее проговоренном содержании, а в том, что за ним и в нем – акт философского мышления, вне которого понятия утрачивают философский смысл, качество самодостаточности, будучи вписанными в научное рассмотрение или произведение искусства.

Не содержание задаваемого понятия интересует философа (занятого бытием самого себя), важно для него, а сам акт мышления как поступка (т.е. самодостаточного акта, не отчуждаемого в творении, продукте). Содержание понятия может быть тем или иным, но неприкосновенным и фундаментальным остается поступок мышления, бытие человека в нем. Философия есть практическая именно как поступок мышления, как самодостаточный акт, неотчуждаемый и необезличенный в некотором результате, применимом в опыте жизни. Философия практична именно тогда, когда она не служит никакой внешней задаче, не обслуживает никакие иные человеческие практики. Именно тогда, когда она есть сама по себе практика, праксис. Философ ответственен не за приложимость, истинность своих идей, а за само незавершенное ни в каком продукте, творении мышление, за себя самого как мыслящего. И именно в силу неотчужденности в идейном творении философское мышление и способно обратить взгляд на данность, не опосредуемую этим идейным содержанием. То есть «незнающая» природа мышления как поступка лежит в основе его оптики, способности смотреть на «оголенную» данность действия. Он *не знает*, что путешествие в кресле есть путешествие, что ложь во благо не есть ложь, что насилие, называемое «заставлением», уже не есть насилие, а лишение жизни в борьбе со злом не есть убийство.

Философ способен помыслить все или любое: без каких-либо затруднений он создает, например, философию пищи или философию путешествия (отстаивающей последнюю является, например, Эмили Томас, автор книги “The Meaning of Travel: Philosophers Abroad”²) – чего-то философию. Эта всеядность подсказывает, что его интересует не пища и не философия как таковые, не конкретные человеческие практики.

Дело не в том, что делает философия наряду и совместно с другими формами культуры, но в том, в чем она радикально иная – способная отказать от этого богатства, начать сначала, увидеть ничем не обработанное. Философия смотрит в другую сторону, вернее – способна смотреть. Ее практичность не может быть подобна практичности любой иной формы культуры и сознания: ей легче породниться с практичностью самого простого навыка, чем с практичностью форм духовного производства: быть детской игрой или ремеслом. Классический философ вытесывает из мрамора скульптуры или шлифует стекла. Его отказ от теоретизма (в бахтинском смысле) укоренен в мышлении как собственном поступке и в оптике изнутри этого поступка. Поэтому, в отличие от психолога или социолога, он не мыслит в логике причин и следствий, не обосновывает или лишает оснований: он не обосновывает не-убийство, а не убивает. Этот

² В этой книге она, в частности, прослеживает, как философское понятие пространства повлияло на зарождение горного туризма или как путешествия повлияли на философские идеи: вряд ли можно считать философией путешествие описание их взаимодействия.

начальный поступок не-убийства, то – чего нет, позволяет мыслить бытие. Получается, что чем меньше нечто опосредовано идеями, тем более это и есть практическое и тем более оно абсолютно.

Когда понятие становится теоретическим, оно утрачивает претензию на абсолютную истинность, соседствует с другими теориями и исторически ограничено в своем содержании. Абсолютно может быть лишь то, что не опосредовано – в том числе знанием, идеей, логикой: и это поступок как данность. Данность – понятие, которым я пытаюсь указать на эту непосредственность и изначальность поступка, его некое внедискурсивное совершенно простое обличье.

Именно в силу того, что философская мысль самодостаточна, она не услужлива и может помыслить все, что угодно: в силу своей невероятной способности задавать любое понятие философия прорывается к тому, что непонятно и внедискурсивно. Только философия как самодостаточное мышление нацелена на преодоление сервильности разума – ни одна область или форма культуры и сознания в принципе не способна на это и не нацелена на это. Но именно эта ее способность делает ее подлинным праксисом – т.е. поступком в аристотелевском смысле.

Практическая философия как направление взгляда

В освобождение человека от тягот реального путешествия вовлечены самые замечательные, возвышенные и утонченные изобретения культуры, лучшие способности человека, воображение, эстетическое восприятие, фантазия и углубленное рассуждение, изучение, воспоминание и мечта, так что подозрительный взгляд на это богатство образов и мысли кажется ущербным. Но, с другой стороны, именно это пиршество заставляет почувствовать нечто похожее на то, что чувствует человек на пиру, на балу, среди сияния ламп, запахов духов и деликатесов, звуков музыки, когда взгляд его ностальгически падает на темное окно, за которым ничего не видно. В философии присутствуют два эти направления взгляда – с одной стороны, она постоянно обогащает человеческую культуру, сознание самыми изощренными и яркими идеями, образами, понятиями, ходами мысли, в этом она даже превосходит науки и искусства, но все же движется в том же направлении, что и они, так же как и они будучи отчужденной и инструментализированной в своем «продукте». Но в ней есть и нечто иное, что схватывается Аристотелем в противопоставлении поэзису, творению – праксиса, поступка и что не может быть «употреблено» и подчинено никакой вне-философской задаче. И не тот факт, что философ может помыслить все, что угодно, а именно это особое направление взгляда делает его чуждым и враждебным обществу и культуре на их пиршестве идей: его отказ участвовать в этом пиршестве еще одним понятием, его молчание, ставящее под сомнение все эти достижения человеческой истории. Дело не в том, что он добавляет еще одну идею или понятие, а в том, что он видит нечто совершенно иной природы, что нельзя сделать рядоположенным другим «продуктам» разума и культуры. И именно это

делает философию практической – это практичность принципиально иного рода, ибо философия и не может мерить себя посредством общепринятых смыслов.

Мы обратились к несистематическому описанию существующих понятий путешествия ради использования этого частного примера как повода для обдумывания вопроса, как мы понятийно осмысливаем некоторую человеческую практику, какое неограниченное множество противоположных суждений – теоретических определений, интуиций, повседневных рефлексий – предоставляет нам наш разум, готовый, по сути, помыслить все, удовлетворить любые нужды и настроения. Каждый раз он ограничен в той или иной мере той или иной потребностью мыслящего, конкретной теоретической (как у Баумана) или жизненной (как у Флобера) задачей. Но он принципиально услужлив и великолепен в своих озарениях, способен представить сидение в кресле или смерть как путешествие, а убийство как не-убийство. То, что разум обслуживает волю и интересы, подчинен им – не ново, об этом писали и А. Шопенгауэр, и К. Маркс, и Ф. Ницше, и З. Фрейд. Пережитое за последний век заставляет снова болезненно ощутить значимость этой темы – на что опереться поступающему человеку, если рациональный дискурс дискредитирован, и что есть философское мышление как самодостаточное, которое в пределе ничем не ограничено и не определено? Что есть практическая философия, если ее взгляд на деятельность человека ведет к глубочайшему сомнению в способности и праве разума выполнять даже свою инструментальную задачу?

Если мы принимаем философию как самодостаточное мышление, освобожденное от внешних ограничений и задач, если она не служит никаким содержательным инструментальным, познавательным, социальным или индивидуально-практическим интересам (что, конечно, вряд ли возможно, но должно быть представлено при попытке помыслить самодостаточность) и если трагический опыт соучастия рациональности в немислимых деяниях человека и человечества заставляет усомниться в собственном разуме как аргументирующем в пользу тех или иных поступков – то встает вопрос: что практического в философии?

Не в том практичность философии, чтобы дать путешественнику идею того, что он делает. И не в том практичность философии, что она осмысливает практику, хотя она и способна на это. И не в том, что она мотивирует к некоторому действию или делает его осмысленным. На все это способны обыденное сознание, наука, мораль и идеология. Ключ к ответу лежит в серьезном принятии идеи философии как самодостаточного мышления. Все перечисления видов путешествий, все выявления их мотивов и порождаемых ими возможностей и даже понимание самого себя, самого мышления как путешествия – все это философ делает, но при этом будучи устремлен к мысли о самом поступке, принимающей все, что можно отнести к нему, и затем отказывающейся от всего, кроме того, что присуще ей самой: странному сосуществованию самодостаточности и данности. Первое – то, что поступок совершается ради самого себя, содержит цель в себе (а потому бесцелен), о чем ясно говорит Аристотель, а второе – что он есть, что он совершен и актуален одновременно. Все, на что направлена философская мысль, она мыслит как индивидуально-ответственный поступок –

будучи сама таковым, т.е. как собственный поступок мысли, независимо от ее предмета, т.к. даже в поиске того, что есть вне человека и независимо от него, она отвечает потребности и предпочтению человека искать именно это.

Действительно, философское мышление способно помыслить что угодно, но определяющим и делающим его определенным является то, что оно является практическим – но не в том смысле, что оно обслуживает некоторые иные человеческие практики, а в том, что оно само является поступком – поступком именно в том смысле, в каком его понимает Аристотель, а именно – абсолютно самодостаточным, предельно активным (т.е. содержащим свое начало в себе, тождественным ему), целостным, единым. Важнейшим для понимания этого является до сих пор мало обсуждаемое утверждение Аристотеля: «Практическая жизнь не обязательно должна иметь отношение к другим, как думают некоторые, точно так же как практическими являются не только те мысли, которые возникают ради результатов поступка, но в гораздо большей степени те созерцания и рассуждения, которые являются самодостаточными и существуют ради себя самих» (Aristotle, Pol. VII 3 325b 14–24)³. Самодостаточная, существующая ради самой себя мысль, т.е. философия, «в гораздо большей степени» является практической, чем мысль, нацеленная на результат, отчуждаемая и омертвевшая в нем. Те определения, которые дает Аристотель такой мысли, совпадают с тем, как он определяет поступок, πρᾶξις.

Философское мышление не отчуждаемо ни в каких своих результатах: это особый способ бытия человека как мыслящего существа. Любая иная форма человеческой деятельности – познание, эстетическое творчество, например, для философского мышления могли бы мыслиться как индивидуально-ответственные поступки, и таким образом оно мирно оставалось бы практическим в таком смысле – т.е. в качестве моральной философии, мыслящей мир как моральный поступок. Но проблема заключается в том, что невозможно помыслить поступок извне, поступок другого (он в этом случае предстает лишь как действие) – субъектность, самодостаточность в принципе недоступны для взгляда наблюдателя, сколь ученым он бы ни был, и чем более ученым, тем менее они доступны ему. Таким образом, единственный поступок, который может помыслить философ, есть его собственный поступок – т.е. само философское мышление. Неограниченная способность помыслить все и рождаемое ею беспокойство, недоверие к собственной неограниченности лежит в основе присущей исключительно философской мысли способности не помыслить, но указать жестом, не имеющим формы движением на то, что не является порождением этого мышления, не достижимо ни через какой мыслительно-вербальный акт. Иными словами, только философия может повернуться к тому бытию, к той реальности (хотя все эти слова неприменимы в данном случае), к некоей данности, которая до- и вне-культурна, до и не-осмысленна, не препарирована ценностным сознанием и теоретическим или обыденным понятием. Этот жест ее указывает на смерть, убийство, или даже такую мелочь, как путешествие – на некие реальности человеческого существования, в которых никакое идейно-понятийное, нормативное и т.п. творчество ничего не может

³ Перевод С.В. Месяц [Aristotle's *Politica*, 1957].

изменить – не может отменить смерть, сделать убийство не-убийством, а неподвижность путешествием. Философия способна обнаружить, что не мир дан человеку опосредованным его мышлением и только так, но что само мышление опосредовано некоторой данностью, не может отменить ее, несмотря на свою невероятную силу и безграничность. Эта данность того, что как бы не переименовывал человек свои действия, с какими целями, мотивами, знаниями норм и обстоятельств он их ни связывал, в них всегда есть некая неподвластная ему данность, которая и составляет подлинное ядро его поступка. И именно в его способности прорваться к ней торжествует его субъектность, его бытие в качестве начала: это онтологическая, а не гносеологическая или иная ценностно-опосредованная связь. Никакое самое изошренное мышление не может отменить факт лишения жизни другого или собственную лишенность жизни. Философия, молчащая и принимающая это, – и есть подлинно практическая философия.

Остается вопрос – если философское мышление есть поступок, если оно самодостаточно и не обслуживает никакие запросы, нужды ни индивидуально-психологического, ни социально-политического, ни познавательного, ни эстетического и никакого иного рода, если оно не следует даже желанию быть метафизичным (не должно следовать ему, по мысли Теодора Адорно), что же придает ему форму? То, что, будучи способным помыслить все, из ничего сделать все, философ способен еще и из всего сделать ничто⁴ – не в известном скептическом смысле, ведь речь не идет о познании, – а в том смысле, что его способность безгранично мыслить указывает на недостаточность мысли для решения о поступке, на то, что его бытие в поступке укоренено в данности, которая не порождена мышлением. Его способность помыслить бессмертие укоренена в абсолютной данности смерти, его способность мыслить убийство так, что оно может быть чем-то иным, укоренено в простой, неразложимой и никак не опосредованной идеями и ценностным взглядом данности убийства. Философ ничего не может сказать о ней, не может применить никакое качественное, т.е. понятийное описание. Можно сказать так: философ задает то или иное понятие, зная, что существует данность, которую он не может определить и которая делает любые изыски его разума ущербными. Точно так же, как всякая речь ущербна по сравнению с молчанием, так же ущербно и любое определение понятия, но именно сама эта ущербность, пронизывающая философскую мысль, превращает ее в наиболее подлинную и практическую.

Философия и только философия способна не описывать человеческую практику с разных сторон, в разных аспектах, схваченных взглядом внешнего наблюдателя (что делает научное познание), и не обеспечивать (обслуживать)

⁴ Тут, пожалуй, можно переиначить слова Ницше, связанные именно с идеей путешествия: «...начинаешь испытывать искушение разделить человечество на меньшинство (абсолютное) таких, которые из малого умеют сделать многое, и большинство тех, что из многого умеют делать малое; мало того, наталкиваешься на тех чародеев наизнанку, которые из мира творят ничто, вместо того, чтобы творить мир из ничто» [Ницше, 2011, 326]. Философу доступно и то, и другое, нет приоритета: он создает мир из ничто и создает ничто из мира – для него это не альтернатива, а единое.

человеческую практику идейно, наполняя мотив, целеполагание, намерения идейным содержанием и поставляя множество возможностей оправдания и осмысления их (а философию часто сводят именно к этим двум задачам – научного описания (или его обобщения) и смыслового идейного инструментального обслуживания). Философия и именно философия способна отвергнуть оба эти пути и выступить в форме указания на данность поступка, что в вербальной форме почти невозможно и лишь смутно проглядывает через философский радикальный отказ от оптики ученого-наблюдателя (в пользу оптики изнутри поступка) и через критику идейного опосредования и оправдания практики, поступка.

Было бы просто признать мышление философа его поступком и ограничиться идеей персональности философской мысли и ответственности за нее, т.е. пониманием философской мысли как моей. Но если смысл поступка не дан поступающему, но лишь зрителю на трибуне (Ханна Арендт), т.е. смысл мышления дан лишь в отменяющих его формах (текстах, прочитанных другим), что остается самому философу – это поступок мышления. Находясь всегда в опасности и неограниченной перспективе помыслить иное, он бросает взгляд в сторону данности в своем стремлении к абсолютности, окончательности и единственности. Говоря, что можно путешествовать в кресле, – он знает о подмене. Он знает, что как бы ни была всеильна мысль, изошрены и убедительны аргументы, всеохватывающая вера, есть некая данность, которой нет дела до всего этого. И если он никак не может определить эту данность, поставить ее в зависимость от своей мысли, то он может хотя бы жестом указать на нее, устранить самого себя в качестве меры и в этом и быть этой мерой, устранить различие между убийством себя, родного человека и незнакомого предельно отдаленного. Попытка этого – в идее «как самого себя». Чужую боль невозможно пережить как свою, невозможно возлюбить другого как самого себя, ибо человек не может возлюбить себя. Но есть данность – независимая от расстояния, от идей и чувств, неопределимая, но называемая. И принятие этой данности – начало моральной философии как жеста, направленного на убийство как таковое, ложь как таковую и смерть как таковую, а значит – на бытие и не-убийство.

Поступок не есть то, что мы или другие думают о нем. Поступок – это бытие человека, и в нем он имеет дело с данностью. Когда я ответственен – мыслю действие как свое – я в то же время и именно в силу этого прорываюсь к данности, не зависящей от моих оценок, мотивов, намерений, идей. Убийству нет дела до обстоятельств и мотивов, до норм права, благих или дурных целей, вменяемости и т.п. Лжи нет дела до своей собственной святости. И принятие этого есть не устранение субъектности, но ее высшая точка, или ее основание: человек поступает в этой твердыне. То есть именно в силу этой твердости возможен поступок.

Важно понять, что философия как самодостаточная мысль способна обратить взгляд на данность поступка, не опосредованную продуктами культуры и рациональным дискурсом. Мышление в этом не отказывается от самого себя, но утверждает себя именно в качестве поступка – не отчуждаемого в своем творении. Иначе: философия как поступок не отчуждаема в своих отчужденных

творениях (идеях, текстах, мыслительных конструкциях), и именно в силу этого она способна «увидеть» данность поступка как такового, не опосредованно этими продуктами культуры.

Моральное мышление не может выразить то, что оно не может помыслить – о том, что не производно от него, не порождено им. Но одновременно моральное мышление и не о том, о чем оно способно высказаться – не о нормах, ценностях, идеях, добре и зле. Моральное мышление – не о том, о чем оно высказывается, а о том, о чем оно не может высказаться, но что человек не может обойти поступая. Моральное мышление есть незнающее знание о том, что твои моральные вербальные конструкции и весь багаж культуры не имеет значения – ты совершенно обнажен подобно Адаму перед данностью своего поступка. Именно в силу этого философия является практической, моральной философией, а последняя есть первая философия. Это и есть жест, указывающий на бытие (какое понимание бытия она бы ни предлагала). И если философский взгляд обращается, например, на такой поступок, как путешествие, озабочен определением его как понятия, то как бы он ни определял его, он указывает на нечто, независимое от этого определения.

Что способна помыслить моральная философия апофатически – это собственная неспособность знать, определять содержание добра и зла – та неспособность, которая задана отсутствием права определять это содержание, (о чем, например, говорит Б. Спиноза или Д. Бонхёффер), это отказ человеку морали в праве мыслить себя добродетельным, вообще мыслить добродетельность как осуществленную. И таких несанкционирований – отказов самому себе – можно, наверное, найти множество. Единственное, в чем моральная философия не отказывает человеку, это способность поступать, а значит – и мыслить в той степени, в какой сама мысль есть поступок.

From the Concept of Travel to the Idea of the Practical Nature of Philosophy

Olga P. Zubets

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya str., Moscow, 109240, Russian Federation.

ORCID 0000-0002-3409-4696

e-mail: olgazubets@mail.ru

Starting with consideration of the directions in which the comprehension of travel as a human activity, practice, act is moving, the author demonstrates the “compliance” of the mind, which is able to represent as a travel not only moving around one’s own room or pocket, but also sitting in an armchair, the complete absence of movement. The basis for this is the reliance on the concepts of motive, intention, result, personality, soul, divorced from the act of action itself, i.e. break with the Aristotelian understanding of the act as a self-sufficient and actual reality. The author emphasizes the similarity of this line of thought with a variety of philosophical ideas that camouflage the givenness and make it possible to present murder as non-murder. This helpfulness, servility of the reason is opposed by the self-sufficiency of thinking, that does not serve anything, that is, philosophy as such or thinking as an act and a space of absolute givenness, in which a person does not think about an act, does not think an act, but

acts. Philosophy understood in this way, capable of thinking everything, is practical not as an instrumental or cognitive service to various human practices, but as an act of thinking – that is, self-sufficient and personal thinking. It is practical not because of the usefulness of a product alienated from it in the form of ideas, concepts, ways of thought (being an act (act) of self-sufficient thinking, it does not have an external result, poiesis), but being self-sufficient, it carries a gesture indicating a given – something, not mediated by ideas, norms, discredited reason: the philosopher is faced with the need to see (think) something, the thought of which is not mediated by the ideological richness of the history of thought. The less something is mediated by ideas, the more it is practical, and the more absolute. Philosophy, which understands that no most sophisticated thinking can cancel the fact of deprivation of life of another or one's own deprivation of life – and that is a truly practical philosophy.

Keywords: philosophy, practical philosophy, the act, self-sufficient thinking, servility of reason, givenness, travel, tourist

Литература / References

Банах И.В. Маршрутами Лоренса Стерна: «Путешествие вокруг моей комнаты» Ксавье де Местра // Чтение: рецепция и интерпретация: сб. науч. статей: в 2 ч. Ч. 2 / Ред. Е.Е. Бразговская, Т.Е. Автухович и др. Гродно: ГрГУ, 2011. С. 345–352.

Banah, I.V. “Marshrutami Lorensa Sterna: ‘Puteshestvie vokrug moej komnaty’ Ksav’e de Mestra” [Lawrence Sterne’s Itineraries: A Journey Around My Room by Xavier de Maistre], *Чтение: рецепция и интерпретация* [Reading: Reception and Interpretation], eds. E.E. Brazgovskaya, T.E. Avtuhovich, etc. Grodno: Grodno UP, 2011, pp. 345–352. (In Russian)

Бодлер Ш. Парижский сплин. Стихотворения в прозе. URL: https://bodlers.ru/parigskiy_splin.html (дата обращения: 15.03.2023).

Baudelaire, Ch. *Parizhskij splin. Stihotvoreniya v proze* [Paris Spleen. Little Poems in Prose] [https://bodlers.ru/parigskiy_splin.html, accessed on 15.03.2023]. (In Russian)

Бодлер Ш. Плавание / Пер. М.И. Цветаевой // Поэзия Франции. Век XIX. М.: Худож. лит., 1985. С. 236–240.

Baudelaire, Ch. “Plavanie” [The Voyage], trans. by M.I. Cvetaeva, *Poeziya Francii. Vek XIX* [The Poetry of France. XIX Century]. Moscow: Hudozhestvennaya literatura Publ., 1985, pp. 236–240. (In Russian)

Иванова А.Н. Возвращение – важная часть Путешествия: анализ структуры путешествия как формы самотрансценденции // Вестник Томского государственного университета. Серия «Философия. Социология. Политология». 2016. № 4 (36). С. 152–165.

Ivanova, A.N. “Vozvrashchenie – vazhnaya chast’ Puteshestviya: analiz struktury puteshestviya kak formy samotranscendencii” [The Return is an Important Part of the Travel: An Analysis of the Structure of the Travel as a Form of Self-transcendence], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Seria “Filosofiya. Sociologiya. Politologiya”*, 2016, No. 4 (36), pp. 152–165. (In Russian)

Местр Кс. де Путешествие вокруг моей комнаты / Пер. Ф.И. Смирнова. М.: Грейта, 2003.

Maistre, X. de. *Puteshestvie vokrug moej komnaty* [A Journey Around My Room], trans. by F.I. Smirnov. Moscow: Greita Publ., 2003. (In Russian)

Ницше Ф. Человеческое, слишком человеческое. Т. 1 / Пер. с нем. В.М. Бакусева // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 2. М.: Культурная революция, 2011.

Nietzsche, F. “Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe, tom 1” [Human, All Too Human. Vol. First], trans. by V.M. Bakusev, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii v 13 t.* [Collected Works in 13 Vols.], Vol. 2. Moscow: Kul’turnaya revolyuciya Publ., 2011. (In Russian)

Синеокая Ю.В. Путешествие как философский проект // Философский журнал. 2014. Т. 12. № 1. С. 58–77.

Sineokaya, J.V. “Puteshestvie kak filosofskij proekt” [Travel as a Philosophical Project], *Filosofskij zhurnal*, 2014, Vol. 12, No. 1, pp. 58–77. (In Russian)

Стерн Л. Жизнь и мнения Тристрама Шенди, джентльмена. Сентиментальное путешествие по Франции и Италии / Пер. А. Франковского. М.: Худож. лит., 1968.

Sterne, L. *Zhizn' i mneniya Tristrama Shendi, dzhentl'mena. Sentimental'noe puteshestvie po Francii i Italii* [The Life and Opinions of Tristram Shandy, Gentleman. A Sentimental Journey Through France and Italy], trans. by A. Frankovskij, Moscow: Hudozhestvennaya literatura Publ., 1968. (In Russian)

Aristotle's Politica, ed. W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Bauman, Z. “From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity”, *Questions of Cultural Identity*, eds. S. Hall, P. Du Gay. London: Sage Publications, Inc., 1996, pp. 18–36.

Botton, A. de. *The Art of Travel*. New York: Vintage Books, 2004.

Franklin, A. “The Tourist Syndrome: An Interview with Zygmunt Bauman”, *Tourist Studies*, 2003, Vol. 3, pp. 205–217.

Santayna, G. “The Philosophy of Travel”, *The Virginia Quarterly Review*, 1964, Vol. 40, No. 1, pp. 1–10.

Schutz, A. “The Homecomer”, in: A. Schutz, *On Phenomenology and Social Relation*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1970, pp. 294–308.