

## EXPLICATIO: НЕИЗБЫВНОЕ И НЕБЫВАЛОЕ

А. Г. Погоняйло. *Мышление и созерцание. Материалы к лекциям по истории философии*. СПб.: Наука, 2017 (серия: Слово о сущем). 582 с.

НИКОЛАЙ ИВАНОВ

Кандидат философских наук, доцент  
Института философии человека  
Российского государственного  
педагогического университета  
им. А. И. Герцена.

**Адрес:** Набережная реки Мойки, д. 48,  
191186, Санкт-Петербург, Россия.

**E-mail:** n\_ivanov@inbox.ru

ОЛЕГ НОГОВИЦИН

Кандидат философских  
наук, старший научный  
сотрудник Социологического  
института РАН Федерального  
научно-исследовательского  
социологического центра  
Российской академии наук, доцент  
Кафедры общественных наук Санкт-  
Петербургского политехнического  
университета Петра Великого.

**Адрес:** ул. 7-я Красноармейская,  
д. 25/14, 190005, Санкт-Петербург,  
Россия.

**E-mail:** onogov@yandex.ru

**И**стория философии — менее всего наука о «былом», как это представляется рассудку. Она — о настоящем: о неизбывном, пребывающем, во всякую эпоху *сущем* содержании мышления, которое тем заявляет о своей действительности, что неизменно, вновь и вновь сказывается в *небывалом* — в беспримерных образах и формах созерцания, задающих ему смысл (и судьбу) творения. Таков, если кратко, лейтмотив, пафос книги Александра Погоняйло «Мышление и созерцание», откровенно факультативный, прикладной подзаголовок которой не должен никого вводить в заблуждение. Совсем не к «лекциям» предуготовляют эти «Материалы». И не из поучений состоят. Следует с самого начала готовиться к другому: к тому, что дело мысли — праксис и поэзис логоса — заведет нас вовсе не туда, куда мы, по идее, направлялись, идя на голос прежних мудрецов. И тогда, едва ли не в буквальном смысле «очутившись в сумрачном лесу», слишком неуместно, слишком *неурочно* будет уповать на их дежурные открытые уроки.

Так или иначе, мы исходим из того, что «мышление» как *праксис*, как *забота о себе*, есть некое радикальное *преобразование* себя, впервые — каждый раз впервые — делающее самим собой. Одновременно оно делает субъекта этой заботы *знающим* что-то такое, что позволяет управляться с собой и своими делами, а то и узреть некую истину, до того недоступную.

Вот этот смысл «мышления» как *упражнения в мышлении*, которое приводит «в себя», и позволяет противопоставить — сопоставить — его

«созерцанию» (θεωρία), собственно, некоторому «прозрению» (в платонизме оно будет понято как «*усмотрение сущностей*», *эйдетическое видение*), для которого «мышление» составляет предварительное условие (с. 40).

Так в книге поясняется ее тема и характер предстоящих «упражнений». Прийти к себе, к «заботе о себе», когда себя не слишком знаешь и едва ли не от отчаянья углубляешься в иные миры и времена, может показаться странным. Но, как ни парадоксально, вполне в духе этой книги было бы предположить, что иначе интерес философии к собственной истории — да и к истории вообще — вовсе не имел бы самостоятельного смысла и она осталась бы в метафизических анналах образцовой синкатегоремой.

Из всех предметов «чистого», теоретического разума история — наиболее лукавый и двусмысленный, «нечистый». Не потому, что она вводит разум в заблуждение относительно своей природы — таков любой умозрительный предмет: природа и вообще-то «любит скрываться» (Гераклит), тем более от заднего ума, которым всякий крепок перед лицом истории. А потому, что уже одним видом, одним эйдосом своим она вводит разум в искушение оборвать ее на полуслове и тем самым обмануть судьбу — ту трагичную, «странную» (Кант) свою судьбу, что испокон веков заставляет разум задаваться отвлеченными вопросами, на которые сама его природа не позволяет дать ответа. Таков любой метафизический вопрос: он любит «закрываться» лишь для тех, для кого никогда не открывался. И таково любое Слово-Логос разума — пресечение и обобщение Слова-Мифоса истории, без чего смысл ее останется непостижимым. Но не такова судьба, чтобы не постичь того, кто решится на ее обман.

История, как и судьба, превратна и нелицеприятна: и это все, что разум всегда может в ней предвосхитить. Строго говоря, то, что ей принадлежит, «вида» вовсе не имеет: рассыпалось и навсегда пропало. А то, что в ней творится на глазах, обыкновенно вещи столь ничтожные, что нечего о них и говорить. Творятся в ней, понятно, и вещи необыкновенные — такие, что поистине *уму непостижимо*, как вообще могли до них додуматься и довести дело. И говорят они по преимуществу совсем не об «уме». Поэтому так хочется однажды *настоящую историю* прервать и, раз иного не дано, все начать с начала — строить *будущее время*, но на этот раз *с умом*, не так бездарно, кроваво или смехотворно. Проблема только в том, что задуманным *добром* это для людей не обернется — «другого раза» вовсе не предвидится, если *уже теперь* на историю смотреть со стороны, чужим «безумием» удостоверять свой просвещенный ум, а «прогрессом в сознании свободы» и «хитростью мирового разума» (List der Vernunft) забалтывать его боль. Все это — симптомы тяжкого духовного недуга, вкупе образующие то, что на языке трансцендентальной философии следует именовать *синкатегорематическим синдромом исторического разума*, априорно усеченного, пораженного в космологических правах и призванного только для того, чтобы верней понять и полней принять трансцендентную реальность — совершенно неотступную и лишь себе довлеющую «современность». Гегель прав: никакого «собственного» смысла в мировой

истории нет, и от науки, от разума в метафизике истории ровно столько, сколько в ней от теодицеи. Но в оправдании нуждается не Гегель и не «Бог» и даже не история как таковая, несправедливо лишенная свободы слова. Пока весь мир на деле не обрушится, они и сами за себя постоять сумеют. И пока горизонт истории открыт, это *нам* перед ней держать ответ — за то, что мы держать его не собираемся и, прикрываясь «априорной предметностью самознания», продолжаем с энтузиазмом спать в ответ на «вызовы» беспамятной эпохи. Как убедительно свидетельствует «Мышление и созерцание», если кто и непричастен к истории, то только те, кого она не знает, потому что их попросту на свете не было, как нет и никогда не было, к примеру, тех философов, которых *знают все* (и про которых *эта книга*), но которые бы занимались тем, что им привык приписывать благонамеренный рассудок — по зову сердца учили бы людей жить, а по долгу службы (или от нечего, как признавался Аристотель, делать) плодили бы бесконечные и бесконечно отвлеченные, смутные и спорные «мнения» о сущем, обо всех вещах вообще, но в особенности тех, которых и на свете-то не существует — типа речки, в которую дважды не войти, или черепахи, которую не перегонит Ахиллес. А вот что точно к истории причастно, хотя и легендарно, и точно в «оправданиях» абсолютно не нуждается: веселый — *del Giocondo* смех фракийской девочки, на чьих глазах искавший небесных тайн Фалес как-то угодил в колодезь...

В этой ситуации хайдеггеровский «шаг назад к памятьливому мышлению» («Вещь») обретает черты категорического императива. Именно так он и воспринят в «Материалах»:

...На самом деле все просто. Просто *все*. Оно просто простотой понимания, а понимание — это, когда все обретает свое место в целом мира, о чем только что и шла речь. Меж тем понимание, или *внятиe* целому миру, обретается, как нас учит традиция и наш собственный опыт, ценой *выпадения* из мира — только способом выпадения мы поддерживаем его целостность. Иначе мы впадаем не в мир, а в неразличимость усредненного существования, у Хайдеггера это называется *das Man*. Когда «говорят» и «думают», слова и мысли это уже не слова и мысли, а дохлые мухи. Досужие пересуды и толчение воды в ступе, свидетельствующие об отсутствии мира в душе и о собственной несостоятельности. Состоятельность же — это когда *сам*, тем самым — самостоятельность *мышления*. Мысль, и только она, по Гегелю, самостоятельна, самозаконна. Но при том условии, что она — не симулякр «мыслительной деятельности», оцениваемой в коэффициентах и баллах, а мысль, внимание, понимание, внятиe... (с. 461–462).

Время здесь — не хронологическое, внешнее время событий, отсчитываемых на универсальной временной шкале, а *событие самого времени*, его *первичная артикуляция* в прошедшее, настоящее и будущее, собственно, в человеческую историю. Только внутри него, внутри события времени мы — существа исторические. И только сделавшись существами историческими, мы обретаем наше настоящее, становимся современниками самим себе. Но спровоцировать время на то, чтобы оно сбылось, вобрав нас в свое сбывание —

событие времени, мы можем, только пытаюсь сойти с нашего привычного ума как само-собой-разумения. Очевидно, ум по своей природе таков, что требует периодического с него — ума — схождения, — прихода в себя.

Такая версия «мышления», или «заботы о себе», сразу — в мгновение ока — научает нас философии, той, которая в силу того, что она философия, тем самым и история философии. При том, что мы можем оставаться сколь угодно несведущими в обеих. Но мы на себе знаем, с чем имеем дело, и дел у нас отныне — непечатый край (с. 44–45).

«Все просто»... И все-таки *решиться* на такое нелегко. «Древнюю истину — подхвати ее», — рекомендует Гете («Завет»). И, дабы охладить рассудок, тут же без утайки уточняет: «Приступайте к чуду!». Так что Эккерман дивился зря — вслед за Гете следует признать: в таком собственном своем деле, как мышление, без *мужества* уму не обойтись. Вполне понятно, что Гете здесь не оригинален. Как и «Материалы к лекциям» — старой Истине «оригинальность» ни к чему:

*Sapere aude*, возглашает ... Гораций, *осмелься (или решишь) быть мудрым (Послания Кн. I, 2.40)*.

Этому *Смей разуметь!* вторит спустя четыреста лет Аврелий Августин. Полемизируя с Эвдием по поводу определения чувства, он призывает собеседника уповать не на авторитет — в частности на его, августинов авторитет, — а на разум: *пусть покоряет тебя разум, а не страх*. Августин заявляет: «*Не подчиняйся столь слепо авторитету, особенно же, моему, которого почти что и нет* — и добавляет горациево: *Sapere aude!*...» (*О количестве души* 23.41).

И, наконец, Иммануил Кант в своей известной заметке избирает слова Горация девизом Просвещения: «*Sapere aude!* — имей мужество пользоваться собственным умом!» (*Ответ на вопрос: что такое Просвещение?*) (с. 8).

Формула Горация с тех пор не повзрослела. Но и не состарилась. Сегодня «героический энтузиазм» Бруно вылился в энтузиазм *эсхатологический* и богу просвещенческих философов — Субъекту — пора настала тоже подумать о «себе» и набраться вполне земного мужества: перед лицом конца естественного света разума естественнее *трепетать*, чем «созерцать».

Эсхатология субъекта — истолкование «конца», исторической исполненности и логической исчерпанности его универсальной конститутивной роли — одно из стилеобразующих направлений современной метафизики, существенно определяющее характер ее самосознания. Уже Кант рассматривал «эсхатологический тон» философии в качестве симптома ее фундаментального внутреннего кризиса. Теперь, в «эпоху конца метафизики» (Хайдеггер) — равно как и «смерти» Бога (Ницше), и Автора (Барт-Фуко), и Человека (Фуко), — это уже не «тон» и даже не «пафос» в смысле Ницше, хотя действительно — никакого «чувства юмора» в нем как не было, так и нет. Теперь это сложившаяся, вполне респектабельная стратегия умозрения, коренным образом преобразившая его проблемный горизонт. Многообразны формы, которые принимает сегодня философская эсхатология: они соответствуют многообразию

глубинного опыта субъекта — трансцендентального, экзистенциального, герменевтического, социально-исторического, и т. д. Но во всех этих формах содержится единый смысл — деструкции субъекта как имманентного начала и высшей ответственной инстанции всякого возможного опыта (если не субстанции вещей вообще, как она понималась в спекулятивной философии). Трудно преувеличить воздействие такой философской установки на интеллектуальную культуру эпохи. Но легко понять, что диагностика кризиса европейских наук, осуществленная Гуссерлем, — наиболее строгая и принципиальная из всех, — была бы на порядок строже (и радикальней), если бы включила в их состав актуальную метафизику и, в частности, саму феноменологию. В предельно общем плане можно согласиться с несколько оптимистичным диагнозом А. Погоняйло: «Феноменология (Гуссерля), начавшаяся как редукция к сознанию, как попытка тотально просветить светом сознания все сознательные акты, пришла к ясному осознанию невозможности феноменологии идеи (тотальной экспликации понимания, — Ж. Деррида о “Начале геометрии”). Тем самым она стала фундаментальной онтологией и герменевтикой» (с. 464). Но вовсе не случайно, что в «Материалах» в качестве основного методологического источника выступает никак не «Кризис» и не «Начало» Гуссерля, а прямая им альтернатива — археология наук Фуко и его «Герменевтика субъекта».

Герменевтика — не апологетика, но несомненно, что в последних курсах в Коллеж де Франс Фуко отходит от своих ранних эсхатологических позиций, от намерений «убить субъекта», хотя и прибегает к нему по существу «почти как к метафоре» — так же, как он когда-то писал об «эпистеме» и «историческом априори». Лекции посвящены античным практикам «заботы о себе», техникам обращения мышления «на себя», позволяющим установить практическое отношение субъекта к миру и способы веридикции такого отношения. В «Материалах» ставится вопрос шире, принципиальней:

Забота о себе потому может быть понята как органон философии, что подразумевает тот самый опыт себя, первоначально всякого опыта, в котором его — этого опыта — субъект впервые (всякий раз впервые) обретает себя (становится собой) и мир (вокруг, но бывает также и в душе). Опыт себя — это опыт того, что мир — такой, какой есть, а не такой, каким мне хочется, чтобы он был, и совсем не обязательно такой, каким он мне представляется. То же самое справедливо и относительно меня. Поэтому опыт себя это опыт взросления, инициации в собственно человеческом существовании. Вся история западной философии представляет собой тематизацию и концептуализацию этого опыта, начиная с платоновского «искусства обращения» из VII книги «Государства» и кончая хайдеггеровым «шагом назад» и его же «онтологической дифференцией» (с. 544).

Такая постановка вопроса существенно меняет направление мысли Фуко, для которого «забота о себе» имеет прежде всего политическое измерение. «Забота о себе» представляет собой образец поведения философа не просто

как техника «прихождения в ум», не просто как трансцендирующее обетование, позволяющее истинным образом соотноситься с сущим содержанием мышления. Она в то же время является практикой публичного высказывания, а не только частным образом осуществляемая всеобщность пайдеи. И не случайно последние два курса Фуко, получившие единое заглавие «Управление собой и другими» посвящены истинной «паррезии» философа, т. е. публичному высказыванию истины, веридикция которой перформативна относительно самого высказывания и заведомо рискованна для его субъекта. В событии такого высказывания заключен подлинный праксис мыслителя и мышления, которое способно истинным образом соотноситься с преданным «образом» мысли, легитимированного классическим полисом в качестве общего языка здравомыслия. Образец такой паррезии — жизнь и смерть Сократа, который, как назойливый овод, досаждал согражданам на улицах Афин, в народном собрании и суде.

Это политическое измерение мысли выходит на первый план и на пороге современности. Другой по отношению к паррезии Сократа полюс *явления* «разума», его абсолютный исторический предел, демонстрирует ситуация Канта, и не случайно лекции об «Управлении собой и другими» Фуко открывает пространной интерпретацией «Что такое Просвещение?» Канта, того самого «*Sapere aude — имей мужество пользоваться собственным разумом*» (Фуко 2011, 19–53). В «Метафизике нравов» Кант размышляет о событии, непереносимом для эстетического чувства человека, а именно — о казни короля, который уже введен Революцией в гражданскую общность как равный среди равных, как гражданин. По существу, так он подводит итог истории Французской революции и знаменует границы века Просвещения, указывая на событие, отмечающее его кризис, а для Канта и кризис всякой метафизики:

*Казнь* как форма — вот, что приводит в содрогание душу человека, исполненную идей человеческого права, и это содрогание испытывают каждый раз, когда думают об этом, например о судьбе Карла I или Людовика XVI. Как, однако, объясняют себе это чувство, которое в данном случае не эстетическое (не сочувствие, действие силы воображения, заставляющего представлять себя на месте пострадавшего), а моральное чувство — ведь происходит полное ниспровержение всех правовых понятий? (Кант 2014, 331).

При этом рассудок не может вступить в обыкновенную «игру познавательных способностей» с воображением, а воображение само по себе не способно возвести это событие к идее разума, превратив в возвышенное зрелище. Перед ним здравый смысл бессилён. Здесь невозможна эксцентрическая перемена позиции, позволяющая взглянуть на себя со стороны, с позиции *другого*, чтобы эстетически (но и герменевтически) обнаружить масштаб исторического видения из современности, позволяющий в ней утвердиться собственным духовным усилием. Здесь сама всеобщность пестуемой теоретиками и практиками Просвещения (от Руссо до Робеспьера) «общей воли», которая есть и «общий разум», само тождество мышления и здравого смысла, лишается

в правовом отношении своих оснований. Для Канта это предмет морального чувства. И потому нет единого размера для понимания, с одной стороны, всеобщей и необходимой конституции элементов восприятия, соответствующих законам воспринимаемой природы, в рассудке, и, с другой — эстетического чувства, являющегося основой всякой символизации, как в суждениях вкуса («прекрасное — символ морально доброго»), так и в реальных процедурах познания, телеологически задающих рамки для всякой возможной артикуляции особенного в мышлении (родов и видов), т. е. любых форм общего языка. Такой разум, в противоречии с законом самого практического разума, остается наблюдающим, а моральное сообщество граждан — публикой, искренне сочувствующей делу Революции (его мотивам, но не средствам осуществления). Для образованной публики Революция — только знак совершающегося морального прогресса «цивилизации». Сократ своими речами и своей смертью утверждает несоизмеримость божественного и человеческого законов и одновременно тот факт, что человеческий номос санкционирован божественным началом, в нем пребывающим. Для Канта событие казни короля означает полную противоположность между требованием практического разума и его непосредственным явлением в виде «общей воли»: в морально-правовом отношении — это убийство. Ответ Канта на вопрос «Что такое Просвещение?» это не напутствие «незрелым», но констатация кризиса самой философии, того, что трансцендентальная точка зрения не дает объяснения этого кризиса, но заключает в себе разметку принципов, в поле которых его можно мыслить в качестве такового.

В «Материалах» тот контекст исследования истории мысли, в котором оно выполняет роль пропедевтики к индивидуальному и коллективному политическому действию, откладывается в сторону, в пользу вопрошания о мышлении и понимании как непосредственных формах бытия. И поэтому вопрос Фуко о конституции субъекта практик *заботы о себе*, т. е. о том, как возможно и какими принципами поддерживается «высказывание истины», версифицируется здесь в существенно ином, близком к Хайдеггеру, ключе: почему метафизическая тематизация субъекта обрела для самой метафизики эпохальный смысл?

Именно ориентируясь на толкование Хайдеггером существа новоевропейского мышления как мышления представляющего («картину мира»), А. Погоняйло в первой главе книги разворачивает толкование кантовского понятия разума, данное им на фоне позиций Декарта и Лейбница. Акт мышления как чистая форма, функция, обеспечивающая единство восприятия и «определяющего суждения», в этой перспективе четко не отделяется от мышления как формы понимания, т. е. от суждения рефлексивного. Свидетельство о бытии субъекта мышления в этом акте, данное в 25 параграфе «Трансцендентального учения о началах» «Критики чистого разума» (Кант 2006, 233, 235), который и подвергается толкованию, позволяет автору прочитать трансцендентальное единство апперцепции в отнюдь не функциональном духе, в то время как сам Кант рассматривает процедуру понимания как отдельный тип рефлексии

(в третьей Критике) и полагает, что все ее продукты имеют исключительно субъективный характер. Именно там целостность понимания особенного трактуется через открытие в акте мышления целого как горизонта, в котором исследуемые элементы приобретают смысл, определенность и имя. И в зависимости от удачи этого акта в субъекте он сопровождается чувством удовольствия или неудовольствия, повышая или понижая жизненные силы субъекта, и тем самым удостоверяет его в собственном бытии. Разум у Канта — сугубо представляющий разум, что позволяет автору истолковать принцип всеобщности в суждении вкуса, т. е. в структуре конституции здравого смысла, по аналогии со «всеобщностью и необходимостью» акта определяющего суждения первой «Критики», т. е. принципа единства рассудка (7 параграф первой главы).

Кантовское тройственное различие несводимых друг к другу способностей разума приводится в единство Гегелем, и в исторической развертке «Феноменологии духа» оно обретает свою определенность в описании перехода духа к моральному сознанию — через все ужасы революции, явления «абсолютной свободы», “нераздельная субстанция” которой возводится на мировой престол “как испарение затхлого газа пустого l'être supreme”, и которая “никого положительного произведения или действия создать не может; ей остается только *негативное действие*; она есть лишь *фурия* исчезновения”» (с. 247). Историческая необходимость ужасов Французской революции, непостижимая для практического разума Канта, обосновывается Гегелем с высоты свершения исторического движения абсолютного духа, а необходимость и ограниченность точки зрения самого Гегеля обнаруживается в «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Как замечает А. Погоняйло, приоткрывая для читателя дверь в лабораторию своего метода: «У Хайдеггера — “все как у Гегеля”, за исключением *снятия*. Вместо снятия — мышление оставшегося в прошлом мышлении непомысленным. Тоже некоторым образом снятие и преодоление, но такие, которые кладут конец исторической гонке за подлинным началом. Может быть, тоже, только не по-гегелевски, завершают историю» (с. 419). Просвещение и его итог — Революция есть результат развития метафизики в качестве мышления о сущем, то «непомысленное», что постоянно в различных своих исторических модификациях возвращается современностью в императивах модернизации духа.

Констатация наличного кризиса «идентичности» проходит красной строкой сквозь всю книгу: формальное понятие «личности» и «субъекта» замещает все пространство реального как бесконечно воспроизводящееся множественное высказывание, за которое никто не несет, не может и не должен нести ответственности. Такое высказывание лишено всякого содержания, помимо идеологически, извне заданной доксы, что и выражает само состояние невозможности иной «субъективации» в таком мире, кроме как посредством понятий «полезности» и «стандарта потребления».

Однако это и есть тот логический вывод, в который когда-то, по мысли Гегеля, разрешилось Просвещение, гегелевскому объяснению которого



А. Погоняйло посвящает обширный раздел во второй главе книги. И следующая ступень в этом движении — насилие абсолютной свободы как необходимый момент обретения духом морального сознания. Отчужденный от себя дух «в качестве *Bildung*, фундаментального опыта себя, *образования как события образования себя самого* — *Selbst*, и потому деградирующий в мире *образованности*» (с. 246), в *полезности* обретает *положительную предметность*, становится здравомыслием.

Но по мере «тихого расширения» здравомыслие, претворяясь в действительность действия, перерождается в веру в Разум и в этом своем обличье становится подлинным врагом веры, потому что составляет с ней (простым и честным — *принципиальным* — сознанием) одно и то же. Катастрофическая идея устройства жизни на разумных основаниях (два противостоящих друг другу разума) оборачивается подлинной катастрофой, «кровавым полднем» Великой французской революции, которая, однако, выпустив на свет «фурию исчезновения», *на самом деле* осуществит великие идеалы христианства — свободы, равенства, братства (с. 246).

Просвещение, с точки зрения Гегеля, только детство «общего» разума: отвечая на вопрос, как и почему субстанция стала субъектом, он демонстрирует не только действительность истории в качестве снятой, т. е. ее абсолютный, однако не эмпирически данный, конец, но и логику воспроизводства конца метафизики в качестве ее собственной действительности. Процитируем вывод Гегеля вслед за автором:

Ничтожное и исчезающее составляет лишь поверхность мира, а не его подлинную сущность. Подлинную сущность мира составляет в себе и для себя сущее понятие, и мир, таким образом, сам есть идея. Неудовлетворенное стремление исчезает, когда мы познаем, что конечная цель мира столь же осуществлена, сколь и вечно осуществляется. Это вообще позиция зрелого мужа, между тем как юношество полагает, что мир весь лежит во зле и нужно прежде всего сделать из него совершенно другой мир. Религиозное сознание, напротив, рассматривает мир как управляемый божественным промыслом и, следовательно, как соответствующий тому, чем он *должен* быть. Но это соответствие бытия и долженствования не есть, однако, нечто застывшее и неподвижное, ибо благо, конечная цель мира, *есть* лишь постольку, поскольку оно постоянно порождает само себя, и между духовным и природным миром существует, кроме того, еще и то различие, что последний постоянно лишь возвращается в самое себя, между тем как в первом, безусловно, имеет место также прогресс» (Гегель 1974, 418) (с. 248–249).

Данная логика есть логика сущности: всякое сущее, в том числе и историческое опрашивается на предмет его «формы». Первичный акт мышления неизбежно теряется в своих исторических «формообразованиях». «В этой онтологизированной логике *начало*, обеспечивающее определенность и тем самым бытие всего сущего, мыслится божественным; и потому вся эта структура определяется у Хайдеггера как *онто-тео-логическая*. Богу, божественному,

замечает Хайдеггер, тесно в такой иерархии» (с. 264). Нужно мыслить само *бытие* (в отличие от сущего).

В абсолютной идее Гегеля «снимается» не только субъективный образ мысли Просвещения, абстракции представляющего ума, но и эпистемологический разрыв, обозначенный в совершенном Кантом тотальном отделении практического разума от теоретического. Однако в реальной истории это «снятие» превратилось в бесконечный процесс. А. Погоняйло констатирует:

Так или иначе, отказ от критерия объективности (объективной физической реальности мира) в наше время почти неизбежно совершается в пользу реальности субъективной (психической), и наоборот. Ибо, повторю, фундаментом образцовой для эпохи модерна науки — *физико-математического естествознания* — в свое время как раз и стало *опредмечивание сущего*, заключавшееся в *разграничении физического и психического и введении запрета на объяснение первого с помощью второго*. Очевидно, что простым снятием запрета вопрос об обосновании (об основах, началах и т. д.) современной физики (например, квантовой механики) не решается. Ухитриться обойти запрет также не удастся... (с. 543).

Проблема обоснования науки укоренена в историческом существе самого «чистого разума». Новоевропейское представляющее мышление, которому мир дан как «картина», в конце концов держится на древнем принципе *verum et factum convertuntur*. Лучше всего познать субъект может то, что им сделано, и на уровне этого принципа безразлично, имеем ли мы дело с обоснованием возможности математики и физики или же с методом наук, теперь называемых гуманитарными, и любых других — в той их части, где они имеют дело с классификацией сущего по родам и видам. Этот принцип по определению является герменевтическим вне зависимости от того, читаем ли мы «книгу природы», проясняем ли этимологии слов или же погружены в круг понимания литературного текста.

Третья глава книги целиком посвящена демонстрации того, как толкование слов в качестве вместилища истин, запрещенное «Кратилом» Платона, поэтическая и вдохновенная игра с этимологиями, получают посредством принципа *verum et factum convertuntur* обоснование и оказываются реабилитированными в «Новой науке» Вико. Естественный язык и все, что на нем сказано и написано, это вместилище предрассудков, от которых Просвещение стремилось «человека» избавить, оказывается скрытым от рефлексии основанием всех понятий о реальном мире и как таковой — основой характера наций. Язык заведомо содержит в себе некое «предпонимание» *бытия* народа самим этим народом. Таким образом, процесс забвения бытия в мышлении о сущем, получивший начало еще в учении о возвышенном мире идей Платона, достигает всех уголков сущего и открывает пространство для нового мышления, готового обратиться к своим основаниям в языке как произведении коллективного духа.

В «Кратиле» Сократ «с помощью имен... хочет *внять* голосу самих вещей» (с. 307) и ловит себя на мысли, что, препарирруя имена, устанавливая

и переустанавливая их «истинный» смысл, поддавался некоей силе самого языка, и начал вдохновенно «пророчествовать о словах» (с. 305). Музы лишили его «ума», и чтобы в него «вернуться», необходимо обратиться к сущности того, что за всяким словом стоит.

*Созерцательная установка, а точнее, установление в созерцании было за-рей всей западной цивилизации, ставшей — в принципе, т. е. уже в самом начале, задолго до промышленного переворота, научно-технической. И когда научно-технический прогресс достиг своего апогея, грозя обернуться глобальной катастрофой, экологической и антропологической, стало ясно, что Музы перехитрили Одиссея, которого еще Данте поместил в Ад за неумную страсть к открытию (с. 305).*

В центральной, четвертой главе книги А. Погоняйло прослеживает, каким образом полагаемая языком возможность смыслопорождения, намеченная в «Кратиле», получает в «Федре» «диалектическое» ограничение в процедуре логического диэрезиса имен сущего, позволяющей осмысленно распределять его по родам и видам. Платон тем самым оказывается в начале того водораздела, который ведет к отделению рационального языка познания от естественного языка. Ключевым местом главы является интерпретация первых строк трактата «Об истолковании» Аристотеля по пути, намеченном в лекционном курсе «Основные понятия метафизики» Хайдеггера (Хайдеггер 2013, 458–526). Толкование Аристотелем речи как речи апофантической, показывающей, открывает путь к превращению слова в знак, обладающий условным, конвенциональным значением, в основание рациональной коммуникации. Но в то же время исток этого толкования лежит в области «дологического» бытия языка, где язык не отделен от логоса (слова живой речи), а логос пребывает в единстве с «*прагмой*», которая «как вещь и предмет не отделена от *праксис*, предполагаемой “деятельности”» (с. 380). Он заключает в себе «предпонимание», свершающийся в речи акт самоизъявления бытия.

Этот «шаг назад в памятьливую мысль», совершаемый Хайдеггером, радикально меняет перспективу видения истории мысли.

*Темное, непроглядное в его прозрачной глубине различие бытия и сущего — это наше исконное «место», на котором мы не можем оставаться, и с которого не можем сойти. Это мы сами, восприимчивые (внимательно-внемлющие), помимо того, что свободные. «Из» этого фундаментального различия мы способны *внять сущему как сущему* и только *потом и поэтому* выносить о нем суждения и принимать решения. То есть жить в *мире* в качестве существ *мирообразующих* в точном — хайдеггеровом — смысле этого слова. И необязательно при этом быть философами и ввязываться в «тяжбу о бытии» (с. 423).*

Жизнь в мире — это жизнь в языке и жизнь самого языка как единственного топоса, в котором для человека свершается «мирообразование». «Означающее не есть свой собственный знак» (Витгенштейн), т. е. действительность по ту сторону языка ничего не означает: «Она — сплошное неразличимое

парменидовское бытие. И поэтому для ее описания нужны знаки, вопрос о соответствии которых действительности остается открытым» (с. 437). Только постольку, поскольку знак ни в чем с действительностью не совпадает, с его помощью ее можно описать: *«знак ни в чем не подобен означаемому, он ему тождествен»* (с. 437). Иными словами, действительность целиком заключена в открытом проблематизации высказывании о ней. Само по себе слово — также только факт действительности. Истина и ложь обретают смысл лишь в его употреблении, в высказывании и в *ответе* на его вызов, это и есть *праксис* как таковой. *«Да или Нет, истинно или ложно, решается через нас, но это не наше решение. От нас тут требуется вообще не решение, а ... “точечное внимание”, выводящее ко всеобщему, всецелому, всему»* (с. 440). *Праксис* как нечто действительное обнаруживает ответственность — достоинство *того, кто говорит*, и, если «ты попал в точку», «сплошное неразличимое парменидовское бытие» себя непременно обнаружит. За каждым таким «попаданием» в «то же самое» следует вереница его истолкований, философских и научных переложений, но оно пребывает по ту сторону от них, во вполне автономном онтологическом пространстве. Они суть только факты действительности, поскольку обращены не к вопросу о бытии этого действительного, а к ответам на него, наличному содержанию систем мысли.

Следующий «шаг назад» — вновь в Античность и в Средние века (5 глава), и вновь в горизонте Хайдеггера и Фуко. Спираль пути сжимается здесь до предела под давлением откорректированных «упражнениями» философом, но вдруг оно спадает, куда-то улетучивается, и спираль — мгновенно распрямляется, прорывая собственный концептуальный горизонт и оборачиваясь «шагом», которого едва ли ждал — во всяком случае, которого не мог *нарочно сделать* сам автор «Материалов».

Античный космос порожден созерцанием чистых идеальных форм, составляющих его собственную природу.

Целого космоса никто никогда не видел и никогда не увидит. Но *печать целого лежит на каждом* как зримое явление совершенства... Круг земель и времен смыкается у нас за спиной, и увидеть эту смычку нам не дано: нужно «обращение взгляда», открывающее «обратную перспективу», именно, сущностный облик мироздания. Но если круг не сомкнулся, невозможна никакая, даже относительная, определенность вещей... Все — одно, все едино, каждое несет на себе печать одного, единого, — так формулируется сущностный парадокс эйдетики, «усмотрения сущностей», идей, или форм. Все, что есть, есть как что-то одно (единое в себе), ибо быть — это быть чем-то (определенным, формой). И каждое сущее воспроизводит в себе этот парадокс космического «целого», сходящегося в круг всегда за спиной зрителя... Поэтому «холодные восторги аналитической мысли» эллинского «теоретика» вполне «жизненно серьезны», они — результат «отстранения», трудной процедуры истины, которую Платон называл «искусством обращения» (с. 452).

Мы оглядываемся на этот космос, но не чувствуем себя в нем «дома».

Наше собственное настоящее глубоко укоренено в эпохальном «обращении» духа от созерцания к *праксису*, свершившемся в жертвенном акте пришествия, смерти и воскресения Христа, в акте, предшествующем всему, что может стать предметом созерцания, т. е. в событии историческом и одновременно открывающем саму историю в качестве необратимого эсхатологического процесса.

Вера в Распятого установлена самим Сыном Божиим, т. е. вместе и Отцом и Духом, и *передана* как *власть и знание* апостолам, ученикам Христа, основателям церквей и, соответственно, их иерархам, служителям и пастве. Стало быть: «Сын Божий распят — это не стыдно, ибо достойно стыда; и умер Сын Божий — это совершенно достоверно, ибо нелепо; и, погребенный, воскрес — это несомненно, ибо невозможно» (Тертулиан) (с. 449).

Событие воскресения Христа легитимирует *авторитет*, функцию авторства как длинный ряд ссылок на авторитеты, изначально исчерпанный в акте самого творения, в высшем авторитете Творца. Такая *интерпретация* поэтому неотделима от *праксиса*. Созерцание божественного есть свободное принятие на себя его жертвы, собственно поступок. Отказ от веры в Событие смерти и воскресения Христа — это отказ от спасения, от свободы, *из любви* дарованной Богом своему творению, от *праксиса*.

«Поступить назад», шагнуть в прошлое, которое и стало прошлым, благодаря шагу-поступку, никак невозможно... «Я пшеница Божия, — пишет св. Игнатий Антиохийский, которого через всю империю везут в Рим, чтобы отдать на растерзание зверям, — пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым» (с. 454).

В жертве христианина ее действительность не может быть сведена к факту, не может стать вещью среди вещей мира (пусть и исторически данных как события). Такая жертва, пусть «в Рим», есть жертва в языке и жертва всяким «готовым языком» доксы или ритуала, она сама есть литургическое высказывание Символа веры, практическое свершение поэтического начала от смерти «обращенного» к «тебе» Слова к Его Воскресению.

И тут, после краткой, но принципиальной феноменологии христианского мирозерцания, нас ждет апофеоз всей книги — «*Метафизика в Божественной комедии*». Хочется спросить одно из двух или даже оба вопроса сразу: (1) При чем тут «метафизика», если речь пошла вдруг о «Комедии», тем более что в философском отношении Данте был совершенно не оригинален и сам признавал в себе «школяра Фомы»?; (2) При чем же тут «Комедия», когда речь идет о метафизике, тем более что со времен Платона отношение философов к лгунам-поэтам остается в высшей степени настороженным? — В обоих случаях, как и с самого начала, «все просто»: если угодно, *ни при чем*. А. Погоняйло вовсе не намеревался превращать Данте в ангажированного метафизика, а метафизику — в вид поэтического творчества. Попыток и того, и другого рода в литературе предостаточно (что возмущало еще В. Йегера). В «Материалах»

поворот к «Комедии» проясняется не просто как очередной поворот «к себе», но как тем самым — поворот к *трагедии*, к трагедии нашего самосознания и ее непредсказуемой развязке:

Нам, жителям другого мира, мир Данте непривычен, он нам внове и, как падкие до экзотики туристы, мы это непривычное быстренько осваиваем, вставляем в раму наших собственных представлений о мире в целом, которых, впрочем, не знаем; т. е. они — наши собственные представления о мире в целом — для нас за семью печатями. *И ровно в той мере, в какой мы не знаем себя, мы полагаем, что знаем и понимаем Данте* — если вообще им интересуемся (с. 498).

— Вот что ставит Данте в один ряд с Платоном, Аристотелем, Кузанцем, Вико, Кантом, Гегелем и всеми философскими персонажами «Материалов» вплоть до Хайдеггера и Фуко: в той мере, в какой мы полагаем, что их «знаем» — ровно в той же мере мы не знаем *себя*, «если вообще им интересуемся». Только важный нюанс: для ясного понимания этого *не надо читать* ни Хайдеггера, ни Фуко. Возможно, их надо читать, чтобы помочь понять «Материалы». Но не «ровно в той мере», в какой «Материалы» надо понять, чтобы помочь читать «Комедию».

Самый смысл «шага назад» здесь совсем иной, что, впрочем, и естественно: в сверхъестественном загробном мире возвратных дорожек не бывает.

Не из известных нам сведений, почерпнутых из других источников, становится внятн нам Данте, не из «выученного знания» об «эпохе», а из самого себя, если «исполняя» его терцины, мы вдруг начинаем осязаемо вдыхать «неба темный воздух», который «земные твари уводил ко сну», т. е. оставляем хоженные тропы благоприобретенных идей и неотрефлексированных верований — идей, которые мы имеем, и верований, в которых пребываем — к чему нам они! — и оказываемся в разверзости сущего как сущего, — в нашем исконном онто-логическом «месте», на котором нельзя оставаться и с которого невозможно сойти (с. 514).

«Только тут, совершая этот “шаг назад” в *простую сущность искусства*» (с. 515), подступаешь к философии «Комедии», а в каком-то важном для А. Погоняйло смысле — ко всякой философии вообще. И даже этот подступ надо понимать как праксис — как *собственное действие*, а не как анонимную теоретическую пропедевтику в круг метафизических проблем, цель которой сплошь и рядом заключается лишь в том, чтобы показать, почему за них *не стоит браться*, точнее — почему их ни за что *не разрешить*. Но дело ведь не в этом. Дело в том, почему от них все равно разуму никуда не скрыться — почему иначе он просто не был бы собою и никогда не покидал мест общего с рассудком пользования. И не лжем ли мы себе правдой о своем бессилии? Ведь это ложь, что бесконечное, как и бездонное, как и бессмертное, не есть предмет возможного живого опыта. Такова любая песнь «Божественной комедии»: она никогда не будет спета до конца. Данте дал нам свое слово. Но *держат его*

придется нам. Без нас Данте *еще не все сказал* этому миру. Он сам оборвал себя на полуслове, как когда-то его герой волею судьбы оборвал на половине «правый путь к смерти». Вторая половина слова — наша: каким наш отклик будет, таким и сделается целое. Данте и его «Комедия» нужны нам не для упражнений в философии. Они нужны нам для того, чтобы лицом к лицу столкнуться с сущим, которому *нужны мы сами*, которому нас *онтологически недостает* и которое нам ничем не заместить, кроме как *торжеством духа над судьбой*. И вот что важно с самого начала: перед лицом такого сущего — сущего как такового — на нашем месте не может оказаться *фикции рассудка*. Так философия не «вчитывается-вычитывается». Так философия — и бесконечность — делается.

И последнее, чего нельзя не сказать о книге, хотя такое когда-то разумелось бы само собой: она проникнута любовью. В школе нас учили, что первым «философией» — любовью к мудрости — назвал свои занятия Пифагор. Назвал будто бы из скромности, хотя откуда таковой взяться — у того, кто представлялся себе и миру «богом», этого нам не объясняли. Так уж получилось, что любовь эта встречается сегодня едва ли не еще реже, чем сама мудрость. Хотя, конечно, по идее, такое невозможно: мудрость, как и умозрение, среди тех вещей, которых без любви к ним вовсе бы не существовало. Но факт остается фактом: «любовь к мудрости» сегодня — по преимуществу метафора, фигура речи. Но ведь речь в лице такой любви — вовсе не о «речи», не о «позе» и не об «эмоции». Речь идет об обязательном, конститутивном условии *предметности умозрительного опыта*. Чтобы в очевидном и особенном распознать всеобщее, невидимое, надо в видимом — мыслимом — распознать созерцаемое, ненаглядное, от которого не оторвать умственного взора: оно попросту *прекрасно* и не «любить» его — то же, что и потерять ум. Нечего и говорить, что такая любовь не бывает безответной. Данте называл ее божественной: достаточно лишь *«взглядам встретиться»*, чтобы она сама собою явила Истину, «восхищающую на небеса» (с. 484), просто не всегда бывает, как бывает в жизни — как Данте посчастливилось однажды встретить Беатриче. По преимуществу бывает, как в «Комедии»: *прежде славной встречи следует пройти сквозь ад*. «Все просто» (А. Погоняйло)...

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Гегель Г. В. Ф. (1974) *Энциклопедия философских наук*. В 3-х т. Т. 1. *Наука логики*. М.: Мысль (Философское наследие. Т. 63).
- Кант И. (2006) «Критика чистого разума (2-е изд. (В), 1787)». Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука.
- Кант И. (2014) «Метафизика нравов. Первая часть. Метафизические первоначала учения о праве». Кант И. *Сочинения на немецком и русском языках*. Т. 5. Ч. 1. М.: Наука.
- Фуко М. (2011) *Управление собой и другими*. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. СПб.: Наука.

Хайдеггер М. (2013) *Основные понятия метафизики. Мир, конечность, единение*. СПб.: Владимир Даль.

---

## EXPLICATIO: IMPERISHABLE AND UNPRECEDENTED

**Review of the books: A. G. Pogonyailo. *Understanding and Contemplation. Materials of Lectures on History of Philosophy*. St. Petersburg: Nauka, 2017 (Series: *Word on the Being*). 583 p.**

Nikolay Ivanov

*PhD in Philosophy, Associate Professor of the Institute of Human Philosophy of the Herzen State Pedagogical University of Russia.*

**Address:** 48 Moika Emb., St. Petersburg 191186, Russia.

**E-mail:** n\_ivanov@inbox.ru

Oleg Nogovitsin

*PhD in Philosophy, Senior Researcher at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, Associate Professor of the Department of Social Sciences at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** onogov@yandex.ru

## REFERENCES

Foucault M. (2011) *Le Gouvernement de soi et des autres*. Cours au Collège de France. 1982–1983. St. Petersburg: Nauka. (in Russian).

Hegel G. V. F. (1974) *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Erster Teil. *Die Wissenschaft der Logik*. Moscow: Mysl' (Filosofskoe nasledie. T. 63 [Philosophical Heritage. Vol. 63]). (in Russian).

Heidegger M. (2013) *Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*. St. Petersburg: Vladimir Dal. (in Russian).

Kant I. (2006) "Kritik der reinen Vernunft (2. Aufl (B), 1787)". Kant I. *Werke*. Zweisprachige-deutsch-russische Ausgabe. Bd. 2. Teil 1. Moskau: Nauka.

Kant I. (2014) "Die Metaphysik der Sitten. Erster Theil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre". Kant I. *Werke*. Zweisprachige-deutsch-russische Ausgabe. Bd. 5. Teil 1. Moskau: Nauka.

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2019.4.1.15>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 4. No. 1. 2019. P. 517–532.

© Nikolay Ivanov, 2019 © Oleg Nogovitsin, 2019