

А. Г. Погоняйло

ОБРАЗЫ УМА В ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ОБЩИЕ ЗАМЕЧАНИЯ)¹

Предмет статьи — эпохальные образы ума как продукты «образования» в смысле платоновской *пαιδεία* или гегелевского *Aufhebung* (преодоления/снятия). Они произведены на свет «оглядкой» на себя, которая впервые принимает разный размах — от индивидуального «самоотождествления» до эпохального. Само именование этого *события* антропогенеза — *самоотождествление* — указывает на тождество (тожество) как его центр и вместе с тем окружность, так как в этом событии сбывается — всякий раз сбывается — *все*, весь, в смысле *целый*, мир со всеми его обитателями, в том числе такими, которые *существуют исключительно в целом мире*, даже не зная и не всегда спрашивая о том, какой он в целом. Когда они «пришли в себя» (самоотождествились), они нашли себя уже заброшенными в тот или иной целый мир, который бывает целым по-разному, чему свидетельство — разные эпохальные образы «космического» ума (аристотелевский ум-перводвижитель, божественный ум — в этом случае надкосмический — Творца мира или человеческий ум новоевропейского субъекта). Библиогр. 11 назв.

Ключевые слова: искусство обращения, ум, точка, тожество, несоизмеримость, логос, событие.

A. G. Pogoniailo

IMAGES OF MIND IN EUROPEAN PHILOSOPHY

The subject of the article is the epoch-making images of mind as products of “education” in the sense of the Platonic *paideia* or the Hegelian concept of *Aufhebung* (sublation). Images of this kind are created by “looking back” on ourselves. Such conversion reveals ourselves for the first time and acquires different scopes embracing both individual “self-identification” and epoch-making comprehension. The very name of this event of anthropogenesis — self-identification, indicates identity as its center and periphery at the same time, since in this event there (every time) comes true everything, i.e. the whole world with all its inhabitants including those who exist exclusively in the whole world, without knowing it as a whole and always inquiring about it in general. When they “came to themselves”, i.e. achieved self-identity, they had already found themselves abandoned in one or another world whose wholeness may vary, manifesting itself in different epoch-making images of “cosmic” mind: The Aristotelian mind-prime mover, the Divine mind of our Father, Lord of all creation (in this case it is “super cosmic”) or the mind of a New European human. Refs 11.

Keywords: art of conversion, mind, point, identity, incommensurability, logos, event.

Вся наша проблема в конечном счете сводится к тому, чтобы прийти до точки.

В. В. Бибихин

У нас даты. 75-летие Юрия Валериановича Перова, а также юбилей Философского факультета, на котором он трудился. О второй дате я говорить не буду, скажу о первой. Когда я в последнем десятилетии прошлого тысячелетия смог изблизи

Погоняйло Александр Григорьевич — доктор философских наук, профессор, Санкт-Петербургский государственный университет, Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Университетская наб., 7–9; apogoniailo@gmail.com

Pogoniailo Aleksandr G. — PhD, Professor, St. Petersburg State University, 7–9, Universitetskaya nab., St. Petersburg, 199034, Russian Federation; apogoniailo@gmail.com

¹ Расширенная версия доклада «Ум, мыслящий сам себя», сделанного в рамках конференции «Парадигмы историко-философской науки: история и современность», посвященной 75-летию со дня рождения профессора Ю. В. Перова. 30.10.2015 г.

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017

наблюдать за занятиями Юрия Валериановича, предметом его ученого интереса в рамках занятий *историей философии* все больше становилась *возможность* некой современной, не гегелевской, *философии истории*, что, на мой взгляд, было выражением несогласия серьезного человека с Севера из учительской семьи с постсоветским постмодернизмом, исключительно, впрочем, *положительным* явлением в смысле опыта вдохновенного философствования как бог на душу положит. Тогда же сложился кружок — не скажу «единомышленников» — каждый из них мыслит по-своему, но понимающих друг друга людей, бывших друг для друга в этом смысле *своими*: Ю. В. Перова, К. А. Сергеева и Я. А. Слинина. К этому времени Ю. В. Перов уже ушел из деканов и возглавлял кафедру истории философии, потребности преподавания дисциплины требовали выработки некой общетеоретической платформы, каковой и было признано — с опорой (особенно явной у Константина Андреевича Сергеева) на М. Хайдеггера (естественно, это была *интерпретация* Хайдеггера) — представление о трех сменявших друг друга «эпохах бытия» в истории Запада: космоцентрическая Античность (космоцентризм), теоцентрическое Средневековье (теоцентризм), антропоцентрическое Новое время (антропоцентризм). Схема вполне себе приемлемая. В центре всех этих «центризмов» находится, строго говоря, всегда *ум*: космический ум-перводвижитель, ум божественный, который творит мир из ничего, и ум человеческий, принадлежащий новоевропейскому субъекту, имеющему дело с «объективным» миром.

Моей задачей в этой статье будет не столько описание этих эпохальных умов, которое никогда не будет достаточным, сколько заострение внимания на том немаловажном обстоятельстве, что, когда мы *только еще* заводим речь о каком-либо образе ума, что мы уже и делаем, *определяя* эпохальный ум как такой-то и такой-то, ум реальный («реальный» здесь означает «действующий», «актуальный» в традиционном смысле слова) *всегда уже* выпал из нашего поля зрения, остался за рамками рассмотрения как собственной формы, по Аристотелю, не имеющий, поскольку таковая помешала бы ему быть вместилищем всех остальных форм. Аристотелев ум-перводвижитель нам не сильно внятен, хотя мы вроде бы в состоянии сказать, что это такое, по Аристотелю, ум, стремление к которому, или «любовь», «движет солнце и светила» — но в том-то и дело, что «по Аристотелю» — это все равно «не по нам», и тогда чем это не повод еще раз попытаться внять Стагириту, не пересказывая, однако, общеизвестное? Перед нами пример Гегеля, оглянувшегося из своего века на Аристотеля и создавшего систему, от Аристотеля столь же далекую, как Луна от Солнца, и тем не менее — что поразительно — в *верности Аристотелю*, столь же верной верности, как и спустя сто лет оказалась верна Аристотелю *фундаментальная онтология* Хайдеггера.

Мелькнувшее в связи с упоминанием Гегеля слово «оглядка» говорит нам что-то важное и вроде бы сразу понятное об уме, без оглядки, по-видимому, вообще, нам недоступном. Это простой и очевидный смысл *cogito* как *cogito me cogitare*: я мыслю себя мыслящим. Когда я мыслю себя мыслящим (воображающим, чувствующим и т. д.) что-то, *предметом* моего мышления выступает не только то, *что именно* я мыслю, но и *само мышление* и, таким образом, ум.

Конечно, ума как такового я не вижу, но я точно знаю, что без него, попавшего таким вот невидимкой в поле моего видения, тут не обошлось. Знаю я это благодаря оглядке на себя мыслящего.

Только потом, после оглядки, *когда все самое важное уже произошло: я обернулся на себя и стал собой*, «обернулся собой», поскольку отделился от своих мыслей, видений и переживаний, которые только теперь стали *моими*, и я могу иметь с ними дело, как-то к ним и к себе *относиться*, — только теперь может возникнуть вопрос о *кто* мышления; и *рефлексия* по этому поводу, утратив свой первоначальный смысл *обращения*, будет понята как углубленное *размышление над* некоей «философской проблемой», например над пресловутой «загадкой человеческого я».

О чем-то похожем на такую рефлексию в смысле обращения, или «прихода в себя» (знание не столько *припоминание*, сколько *опоминание*), непрестанно толкует Платон. Например, в «Государстве» он рассказывает об «искусстве обращения» (*technē periagogēs*), иллюстрируя его мифом о пещере. В «Алкивиаде I» описывает, как Сократ побуждает Алкивиада оглянуться на самого себя (= познать самого себя = позаботиться о себе), дабы научиться азам науки правления. Посмотрим, как это делается.

Как известно, собеседникам надо найти «самое само» человеческой души — то ее начало, благодаря которому тот, в ком это начало действует, пользуется всем, чем он пользуется: руками, ногами, речью, имуществом и — почему нет — другими людьми, ближними и дальними, не только рабами, но и свободными. Так или иначе, человек всем этим владеет и управляет, и диалог — как раз о *науке правления*; ей-то и обещает Сократ научить Алкивиада, причем сделать это в мгновение ока.

Мгновенное научение возможно только как некое «прозрение» в результате описанного «обращения на себя», делающего собой истинным. И это — платоновская *пайдейя*, образование в смысле *формирования* (себя) посредством выхода из пещеры (оборачивания): обернулся на себя и тем самым стал собой. Образующий шаг. Фундаментальное событие. Рождение в логосе. Рождению в логосе — вот чему спешествует повивальная бабка Сократ.

Его *майевтика*, как всегда, начинается с приведения собеседника в неустойчивое состояние, а точнее, с выбивания у того почвы из-под ног. Это необходимо для того, чтобы он обернулся к настоящему источнику света, к естественному свету, за который он принимает свет искусственный — огонь в пещере.

О чем заботимся мы, заботясь о себе? Обо всем *своим*, включая тело, семью, имущество, город; но прежде всего о душе, о том «самом самом», для которого все перечисленное — *его* в качестве того, чем оно распоряжается. Искомое «самое само» и будет началом правления, кормчим души. Как, однако, обнаружить в себе начало правления, если *что* души, ее сущность, никаким «что» не является и соответственно определено (определено) быть не может, в согласии с известным: пределов души не сыскать тебе?

В какой-то момент Сократ говорит: это похоже на то, как если бы глазу сказали, увидь сам себя. Как глаз, вглядываясь в свое отражение, причем в ту его часть, где *сосредоточено зрение* (в зрачок), видит сам себя, так и душа, вглядываясь в лучшую свою часть, в ту, где обитают виденные ею в занебесной области идеи, постигает науку правления.

Это преподносится как вывод всего диалога. Тем не менее в тексте сказано: ладно, сойдемся на том, что душа — начало. Однако прежде мы согласились с тем, что нам следует искать *само то же самое* (*auto tauto*), а мы *вместо этого* нашли *каждое отдельное* (см. [1, с. 256–259]).

Обратим внимание: *само то же самое* (в русском переводе «самое само») — это не «каждое отдельное». Каждое отдельное — это вещь, *что-то*, душа, тело или душа в теле. А Платон ищет *само то же самое*.

И оно, будучи *самим тем же самым*, вместе с тем и — спасибо русскому переводу — *самое само*, «самее» не бывает, потому что оно дважды само, само *само по себе*, т. е. «самейшее». И в качестве такового эта самая тожесамость, *само само по себе*, стала у Аристотеля под именем тождества *началом*, умом-перводвижителем. Началом бытия и познания.

Ведь в этом изначальном *самом по себе* укоренены все остальные «сами по себе», т. е. *идеи* Платона или *формы* Аристотеля в качестве устоев вещей, в которых они (вещи) стоят вечно текущие. Платон спрашивает не о том, *что* красиво, не о «каждом отдельном», а о красоте самой по себе. Которая *сама по себе* не потому, что, как думают вульгарные платоники, идея красоты существует отдельно от красивых вещей, а как раз наоборот, потому что она *не существует отдельно*. Она — не отдельна от красивых вещей в качестве их *предела*. (О «царстве *чистых предельных форм*» говорит Ж. Деррида в комментарии к «Началу геометрии» Э. Гуссерля (см.: [2, с. 180].) И точно так же *идея идей* (идея Блага) и — *mutatis mutandi* — аристотелева *форма форм* (ум-перводвижитель) не отдельны от сущего, которое они *оцеливают* в качестве его *предела*. Предел здесь не предельное *понятие*, которое — в уме, а *сам предел*, который до бытия и понятия в качестве их тождества. С пределом приходится иметь дело, а не с предельным понятием.

«Само то же самое», на которое как на цель поисков указывает Платон в «Алкивиаде», и есть та самая сущность сущего, всеобщее подлежащее, которым держится все, что ни есть, и которое, таким образом, *оцеливает* сущее, «спасает» его как сущее. Оно — не предельное понятие, а сам предел *in persona*. И в него, говорят умные люди, надо *вглядеться*.

Предел, уточняет В. В. Бибихин, в отличие от *лимита*, не может быть отодвинут. Лимит — граница, которую можно перейти, предел — граница непереходимая, окончательная. Чтобы прояснить смысл этой окончательности, перечитаем несколько страниц уже давнего (1995–1996) и недавно снова опубликованного курса Владимира Вениаминовича [3]².

В. В. Бибихин говорит об открытии пифагорейцами несоизмеримости³. Несоизмеримость (а-сим-метрия) существует «по природе» (*physei*), а производная от нее «иррациональность, т. е. невозможность уловить на письме в виде законченного числа общую меру несоизмеримых и неместимость получающегося тут числа на любой самой большой восковой таблице, — “по установлению”, *thesei*... Если мы

² Впервые этот курс был опубликован в 2002 г. Лекция о точке была прочитана 20 февраля 1996 г. Ответственность за изложение — целиком на мне, я излагаю так, как я понял написанное; и некоторые рискованные формулировки — тоже мои.

³ «Если половина стороны квадрата не укладывается три раза в его диагонали, то, возможно, какая-то меньшая часть целочисленно уложится в ней; нет, не получается; тогда, может быть, какая-то *совсем малая частица* все-таки окажется общей мерой стороны и диагонали; нет не оказывается такой. Открывается *бесконечная* перспектива. Любая сколь угодно малая частица, вплоть до точки (здесь становится по-настоящему интересно, и собственно вся наша проблема в конечном счете сводится к тому, чтобы дойти до точки), не оказывается общей мерой. Само наше усилие добраться до общей меры становится, так сказать, автором, двигателем бесконечности: иначе как у нас *под нашими деятельными руками*, которые искали не бесконечность, а невинную общую меру, бесконечность нигде не наблюдается» [3, с. 185].

условимся принять величину (длину) стороны квадрата за единицу, то не сумеем записать отношение (логос) к ней диагонали, а если условимся считать диагональ чистой круглой единицей, не сумеем записать логос стороны, потому что утонем в бесконечности» [3, с. 185–186].

Предел — не *что-то* несоизмеримое с *чем-то* другим, а *сама несоизмеримость как таковая*. Почему он и мыслится Николаем из Кузы как *ничему не иное*, и потому — как последняя мера всего сущего (бесконечное как мера). В отличие от расхожего христианского платонизма, она у него — прямая.

Предел бесконечен. Отсюда *актуальная*, т. е. действительная/действующая, бесконечность. Изображением предела будет точка. Точка всеобъемлюща, как всеобъемлющим является неоплатоническое Единое, или — что не то же самое, но *само то же самое* — парменидово бытие.

Ахиллес не догонит черепахи, потому что его тело, как и тело черепахи, *сведено к точечной массе*, т. е. рассмотрено как бесконечность точек⁴.

Но в античной математике было невозможно редуцировать тело к точкам (к «точечной массе») и не потерять его. Кроме того, как только Ахиллес и черепаха превратились в точечные массы, «стало невозможно говорить, что они разные, что они не одна и та же точка». Точек не может быть две. Кстати, эта вторая апория служит решением первой [3, с. 188–189].

У Эвклида возможность проведения прямой между двумя любыми точками — это, отмечает В. В. Библихин, *постулат*, т. е. допущение, не аксиома. Прежде чем проводить прямую от точки к точке, «надо ту точку из бесконечности точек выделить, т. е. сначала решить парадокс Ахиллеса и черепахи» [3, с. 190–191].

Поди выдели точку из бесконечности, когда она, точка, сама — бесконечность, т. е. сам по себе предел. Предел, говорит Библихин, неприступен.

Новоевропейская наука освоилась с пределом, сделав из него *понятие* предела, как говорит Библихин, «лимитировав» бесконечность, что позволило считать «бесконечно малые». Точка, к которой сведена масса физического тела в классической механике, без труда определяется в *координатах пространства*⁵. «Новоевропейская механика, которая на свое счастье или на свою беду переступила черту, для античной мысли запретную, показалась бы древним магией...» [3, с. 188].

«Квантовая механика в главном, в приеме ухода от неуловимости точки и тем самым от бесконечности, продолжает так называемую классическую. Если природа ускользает в принципиальную неопределенность и неопределимость <...>, то само это ускользание, сама неподрачетность вводится наукой в строгий расчет. *Формализуется несводимость к формуле*. Новоевропейская наука отказывается «от заглядывания в предел» [3, с. 192].

Она «не доходит до точки», в отличие, к примеру, от упомянутой *науки незнания* Николая из Кузы, которую часто считают поворотным пунктом как раз к Но-

⁴ «Ахиллес не догонит черепаху вовсе не потому, что каждый раз, дойдя до черепахи, он увидит, что она снова от него чуть удалась, а потому что при любом приближении Ахиллеса к черепахе между ними разместится снова бесконечность точек, поскольку любое самое малое отстояние все равно вместит в себя бесконечность точек, хотя и в другом масштабе. Среди них затеряется точка черепахи <...> Ахиллес, превратившись в точку, *навсегда потерял* тем самым другую точку, черепаху» [3, с. 188].

⁵ «Выбрать точку из бесконечности смогли только, *лимитировав* бесконечность внесением в нее системы координат и постулировав фиксацию точки в ней» [3, с. 189].

вому времени, поскольку все человеческое *сравнивающее* познание она объявила *контингентным*, относительным, укорененным, однако, в качестве *знания*, объемлемого пределом, той *точкой*, где все противоположности совпадают. Соответственно с *точки зрения бесконечности* любая геометрическая фигура оказывается точкой, и наоборот. В этой «странной» для современного математика математике «дойти до точки» означает перескочить через «стену невидимого видения», за которой — тот самый последний, он же самый первый *предел* (объемлющее основание) всякого бытия и знания. В лице Николая Кузанского наука накануне Нового времени еще раз *вгляделась в предел*, чтобы сделать его — минуя иерархию метафизических мест — *прямой* и, конечно, *парадоксальной* мерой любой вещи. В результате мир развернулся *прямой перспективой*, миром-картиной.

В этом мире-картине *все* по-прежнему измеряется *точкой*; только теперь эта точка — на горизонте, она — точка/окружность, точка горизонта как проекция человеческого глаза, оцеливающая мир, который — *открытие мира*. Наш мир — тоже целый, человек всегда живет в целом мире. И хотя наш новоевропейский мир цел по-своему, не той целостностью, что делала целыми античный и средневековый миры, но это тот же *предел* и смысл предела тот же.

Предел — это мир как целое.

Выход к пределу и есть собственно *философствование* как *предельное вопрошание*, грамотное, в отличие от иногда не очень грамотного постсоветского постмодернизма, и вопрошание *предельное*, т. е. само вглядывание в предел, в отличие от продуктов этого вглядывания — философских учений.

Вглядываясь в предел, Платон видит *Благо* само по себе в отличие от всего *благого* (сущего), существующего как причастное первому.

Зримое и *благое* — это *что-то*, так или иначе существующее, которое характеризуется как зримое и благое, вещь. А *зримость* и *благость* — это что? Платон говорит: идея. Если мы хотим узнать себя и все остальное *по истине*, нам надо *обернуться* к идеям. Потому что все то, что мы с привычной беглостью почитаем за действительное, мы видим в свете идей.

У идей — *природа предела*, сами невидимые, они позволяют видеть. Отсюда и их вневременность. Идеи — пределы вещей, причем пределы предельные, окончательные и неизменные. Они существуют *phusei*, «по природе»; именно поэтому в каждой идее находится бесчисленное множество вещей, ею определенных, поэтому определенных и соответствующих или нет даваемым им определениям. Идеи — «чтойности» вещей, их формы; спрашивая о сущности вещи, мы интересуемся, *что* она такое. Вопрос о *что* — созерцательный...

Общеизвестно, что культурная революция в Древней Греции считается первым рождением европейского рационализма (вторым было европейское Просвещение XVIII века) [4]. Привычно говорят о появлении в это время наук и в их числе — философии, но как они появились? Вопрос не о том, почему они появились, что привело к их появлению, но именно *как*, т. е. в чем состояла, если угодно, феноменологическая суть переворота. Не так уж сложно ответить на этот вопрос. Древние египтяне (они здесь только для примера, а также и потому, что сами греки говорили, что научились у них всему) умели измерять землю, у них были навыки и измерительные инструменты, но не было геометрии. Они говорили и писали, т. е. знали грамматику и поэтику, но эти *знания* «сидели» в навыках речи, может быть,

в «образцовых» речах, но собственно *наук* о слове, как и науки о мысли — а думали они, надо полагать, во всяком случае, не хуже греков, — у них все-таки не было. А у древних греков появились *науки*. Было много причин тому, мы о них не спрашиваем. Но *как* они появились, это понятно сразу и окончательно — они появились в результате *оглядки*: как вопрос о том, *чем это мы таким занимаемся, занимаясь тем-то и тем-то, всем тем, чем мы занимается*.

Вопрос «*Что это такое?*», заданный древними греками собственным занятием, — это вопрос об их — занятий — *сущности*. Будучи заданным, он в свою очередь «задал» задавших его греков: он сделал их «созерцателями» в очень точном смысле этого слова, о котором и речь. Сам по себе вопрос о сущности (что это?) обусловлен взглядом со стороны на это что, т. е. он предполагает взгляд со стороны на собственные занятия. Потому он и *созерцательный*, что *превращает* собственное занятие в *предмет* созерцания — *theoria* — для находящегося вне поля зрения теоретика-созерцателя. Так, спросив, чем это я занимаюсь, когда говорю, я отвлекся от смысла и содержания речей, поскольку спрашиваю о *предмете*, который — *речь*, а не о том, *что* и зачем я говорю, и предмет этот передо мной *целиком*, я усматриваю *то, без чего любая речь — не речь* (то, чем всегда было ее — речи — быть), я вижу ее (речи) сущностную *форму*. И мое видение — *эйдетическое* (сущностное). Всякая речь — это о чем, что. Без того, «о чем» говорится, или без того, «что» о нем говорится, речи нет. Следовательно, передо мной вечная и неизменная форма речи, ее сущностный вид (эйдос) — о *чем/что*, подлежащее/сказуемое, тема/рема.

Форма, сказано, вечная и неизменная, что означает просто вневременная. Где бы когда бы кто бы ни усмотрел сущностную форму речи, горшка, стола, стула..., она как схватываемая *дефиницией* и потому *знаемая*, от этих «где», «кто» и «когда» абсолютно независима. А это, в свою очередь, означает, что получаемое таким образом *знание универсально и имеет универсальное применение*. Понятно, что открыв такое, став «теоретиками», древние греки совершили цивилизационный переворот, создали цивилизацию, главными словами которой стали три однокоренных: *театр, теория, теорема*⁶.

Когда *вопрос о сущности* задается *всему, что ни есть*, или «сущему», т. е. сущему в *целом*, он задает перспективу ответа и — тем самым — также и спрашивающего о сущности всего, коль скоро он — тоже «сущее». Перспектива однозначная: сущность всего не может быть еще одним «сущим», обладающим своей сущностью и, стало быть, таким, которое может быть определено. Она — само начало определенности, благодаря которой сущие и есть сущие. Ибо быть — это быть чем-то (определенным). Почему и заходит у философов речь о «начале», которое почему-то всегда в конце (первое по природе — последнее для нас). Парменидовское бытие и есть само это начало, помимо которого ничего нет и быть не может, кроме шатких мнений «двухголовых», утверждающих обратное. Непреложность Истины обеспечена самой истиной, а доступ к ней открывает «оглядка» или выход в логическое (в логос), иначе сказать, к *пределам*.

Хайдеггер подробно описывает, как «оборачивание» на себя, т. е. пайдейя, образование/формирование (*Bildung*), мыслимое как постепенный — по ступеням — подъем к пределу, который *всегда уже*, еще до оборачивания, содержит в себе и бу-

⁶ От древнегреч. *Theaotai*, «я вижу». См. [5, с. 337].

дущее оборачивание, и выход из пещеры, и саму пещеру с узниками, изменяет *существо* истины: она начинает долгий путь, на котором из истины-несокрытости превратится в правильность представления [6]. При этом, как бы она ни изменяла свое «существо», она все равно остается истиной: *не-сокрытостью сущего как сущего*.

Истина здесь — *процедура*, точнее *событие*. Только обернувшийся (что-то заставило или кто-то заставил (не боги ли Гераклита?) его обернуться, так просто по собственному желанию не оборачиваются, ибо упомянутый оборот — смертельный, он вынимает из привычного мира, буквально изгоняет из дома в непривычное) видит, что прежде видел симулякры вещей, а не сами вещи. Только оборачивание и подъем, стало быть, «изменение всего существа познающего», обеспечивают ему истинное видение. Оно всегда — ретроспекция, взгляд назад, различающий не только «что» прежнего видения, но и условия того, почему оно было таким, а не другим. *Это и есть образ ума, образа не имеющего*.

Когда Гегель поймет мировую историю как *универсальную пайдею*, эти образы ума, или его *геитальты*, выстроятся в последовательность исторических эпох, сменяющих друг друга в процессе прихождения духа в себя, который — не будем этого забывать — *всегда уже*, с самого начала, «в себе» *как отчуждающийся от себя в природу и в историю*.

Если (по Гераклиту) мудрость есть знание всего как одного, то ум — это *сосредоточенность всего* в нем, в уме. Открытие несоизмеримости величин (отсутствия у них общей меры) пифагорейцами, говорит Биbihин, было опытом бесконечности. Их благоговейное отношение к иррациональным величинам (*алоги*, не имеющим логоса, т. е. способной их охватить небесконечной фигуры) было еще понятно Данте, стоявшим перед предельным светом — *quella vista nova — как геометр перед кругом* [3, с. 186].

Знаток древних Вико говорил в начале XVIII в., что человеческая наука возникла благодаря изобретению *фикций*: точки, которую можно тянуть и получать линию, и единицы, которую можно умножать. Но точка — одна, и потому в ней — все; как и единица изначально (по природе, стало быть) — не единица счета, а единица, число, следовательно, считаемое, а не то, которым считают (ср. аристотелево определение времени как *числа* движения и соотнесение момента «теперь» с точкой). Для Вико точка и единица, бывшие для древних *средоточием бытия*, — полезные фикции, они изобретены, и поэтому он *просветитель*, хотя и своеобразный.

Апория точки возвращает нас к теме и проблеме *мира* — того (все)целого, в котором мы *всегда уже* и которого — по этой самой причине «заброшенности» в мир — целиком себе не представляем. Человек живет в целом мира, которого он никогда не знает целиком. Приведу еще одну цитату из Биbihина: «Всякая линия — истории, поведения, геометрическая — в важном смысле всегда *уже* проведена, как Ахиллес всегда уже догнал черепаху. Линия состоит из времени нашего опоздания к событию полноты. Это аристотелевский поворот платоновского и, шире, пифагорейского (а не только эмпедокловского) анамнесиса, воспоминания. Линия истории заранее встроена в точку *теперь*» [3, с. 197]. Всегда уже опоздав к событию полноты бытия, мы к этой полноте отступаем: оборачиваясь на себя, опоминаемся. Это и есть *сосредоточение*, в мгновение ока делающее нас самими собой, существами внутримирными и историческими.

Мы ведь видели, что, по Аристотелю, не движение точки (невозможное) создает линию, а *точка, сама не движущаяся, движет*. Космос, мир как полнота целого и его завершенность *всегда уже* сбылся, а движение — стремление упустивших эту полноту ее восполнить. «Всегда уже» — это *априористический перфект* (Бибихин), априорная (доопытная) *целостность мира, первая по природе, а для нас последняя*.

Любопытно, что Бибихин говорит именно об аристотелевском повороте платоновско-пифагорейского анамнесиса, и этот аристотелевский поворот мыслится им как вполне современный, ведущий к основным темам фундаментальной онтологии. Это не удивляет, если мы знаем, что не что иное, как понимание Аристотеля в терминах *герменевтики фактичности* положило начало фундаментальной онтологии. Но правомерно ли такое понимание, не совершает ли Хайдеггер насилия над Аристотелем?

Я намеренно заговорил о понимании, а не, скажем, истолковании, хотя в принципе это одно и то же. Но в истолковании всегда больше истолкователя, это он истолковывает и растолковывает что-то понятное так или иначе, а понимание случается само; либо случается, либо нет. И оно раньше истолкования. И когда мы спрашиваем о почему понимания, оно — понимание — всегда уже есть. И мир тоже всегда уже есть, когда мы еще только спрашиваем о нем. Но это и говорит о том, что мир, как и понимание, случается, происходит⁷, — так происходит, что событие понимания — это сбывание мира в мире, который — до понимания. Поняв что-то, мы это что-то поняли в целом нашего мира, которого в целом не знаем и не понимаем, поскольку принадлежим ему.

Понимание начинается с понимания, хотя не оно производит на свет понимаемое нами, т.е. вещи нашего мира. Они — сами по себе, а мы — в мире. И мы пытаемся понять, например, то, что пишет Платон о пещере.

Для ее узников скованность — естественное состояние, и они не страдают (во всяком случае, по поводу своих цепей), напротив, освобождение от оков принесет им страдание. Не мучают их и сомнения в увиденном на стене, они тоже придут вместе с освобождением. Таким образом, резюмирует Хайдеггер, «истина здесь — это не несокрытость сущего, но сокрытость вот-бытия» [7, с. 430–431].

Зачем Хайдеггеру это «вот-бытие» (Dasein)? Почему не сказать просто: человек?

Потому что у Хайдеггера это привычное слово немецкой философии обретает особый смысл в контексте того *целого*, которое диктует понимание всякого слова. Конечно, вот-бытие — это человек, но не в качестве «индивидуальной субстанции разумной природы» (хотя он и индивидуальное сущее, и разумен), а *бытие* (Sein), которое *тут, ist da!* И это что-то невероятное, потому что *sind da*, т.е. находятся *вот тут*, перед нами, одни лишь *вещи*, и никак не их *бытие*, хотя вещи, безусловно, есть, они существуют. Вещи суть что, «чтойности», а их бытие — никакое что. Его нигде нет. Но вещи есть.

«Ту стадию вот-бытия, — пишет Хайдеггер, — которая приходится на пещеру, мы можем охарактеризовать как религию <...>. Религия — это основная стадия вот-бытия перед наукой, и она никак не может быть преодолена полностью» [7, с. 431–432].

⁷ У Л. Витгенштейна мир «выпадает».

Действительно, античный космоцентризм есть некоторое преодоление религии как основной стадии вот-бытия перед наукой. Это уже не религия, поскольку существуют науки. Их появление составило суть переворота, который называют культурной революцией в Древней Греции.

Если архаический ритуал был, так сказать, естественным, единственно возможным, а потому недискутируемым способом обеспечить целостность целого, которому принадлежали участники священнодействия, то феномен античной «заботы о себе» свидетельствует о зарождении «теоретической установки» по отношению к самому ритуалу, т. е. вопроса о том, а что это такое мы делаем, совершая все эти жизненно необходимые действия, сведенные воедино в общем комплексе «священнодействия»? Появление древнегреческого театра, освободившего (создавшего) место для *зрителя* тайных священных действий, многое в этом смысле объясняет [8].

Забота о себе, во всяком случае такая, как она описывается в «Алкивиаде I», оказывается своеобразной индивидуальной мистерией, таким приношением себя в жертву целому, которое впервые собой делает и впервые в это целое вводит. И это уже не ритуал, но пайдейя.

Если смысл ритуала — в подтверждающем (вос)производстве всецелого как всецелого (мира и себя в нем), и правила этого воспроизведения даны от века как единственно правильные (таковы заповеди религиозного культа), то пайдейя, в общем, нейтральна к тем или иным культам и ритуалам, поскольку, заимствуя их общую структуру, учреждается в качестве социально признанной самостоятельной образовательной процедуры. Ее алгоритм — трансцендирование. Чтобы стать собой истинным, я должен перешагнуть себя, не соответствующего своей истине, встав таким образом на путь к ней.

Как это понять?

Девиз Сократа — «познай самого себя». Конечно, это никакое не самоуглубление в себя, не постижение «тайны личности», человеческого «я» и прочие новоевропейские штучки. Хотя любой человеческий *опыт себя*, в том числе и новоевропейский, — это в своей основе *выход к пределу* и тем самым в *пространство логоса, логического*.

Маленький мальчик нашего времени, как и античный Алкивиад, который уже не маленький, много чего умеет и знает, кроме чего-то одного, самого главного, без знания чего он и считается маленьким, во всяком случае, его не признают «взрослым» полноценным членом общества. Он не взрослый, потому что не знает «себя». А не знает «себя» он по той простой причине, что не ставит себя под вопрос. Вот к этому самому вопрошанию и подталкивает Сократ собеседников, побуждая их, если сказать это на языке Хайдеггера, *вывести свое вот-бытие из сокрытости*.

Мальчик, юноша или даже так и не повзрослевший взрослый живет в нашем общем мире: он врос в него вполне естественным образом — в его ритуалы, культы (включая культ науки в Новое время) и прочее. Он знает, как и что надо делать, и следует правилам или нарушает их. Но пока он не прошел через *неестественный* (что не означает *сверхъестественный*) *опыт себя*, не *испытал на себе* само то же самое и не *испытал себя на нем*, он — недоросль, поскольку *несамостоятелен*.

«Себя» можно испытать, или засечь, только на себе, для чего нужно обернуться. Чтобы обрести себя, надо с собой расстаться. Никто по доброй воле этого де-

лать не будет. Разве что обстоятельства или Сократ вынудят к тому. За что Сократ же и пострадает как человек, бессовестно ставящий под вопрос всех (или не всех?) встречных и поперечных.

Засекая на себе «себя» — а в «Алкивиаде» прямо сказано, что это «себя» в каждом из нас есть само *то же самое* (напомню, что оно же есть, по Аристотелю, ум-перводвижитель, т. е. это космическая *тождесамость*), — мы, по Платону, обретаем эйдетическое видение, видим сущности (эйдосы) вещей.

Эйдетическое видение оказывается результатом *тотального обращения*, ставящего под вопрос сущее в целом, почему и спрашивается уже не о тех или иных вещах, а о *сущем*, что значит о существующем в целом. Сущее в целом предстает *космическим событием обращения*, оно выстраивается в лестницу — вселенское священноначалие «метафизических мест», уровней бытийной иерархии, ибо такова сама логика (логическая форма, порядок, логический механизм) вопроса о сущности (что это?), заданного всему, что ни есть. Неоплатонические доктрины ясно это показывают.

Победа христианства в античном мире означала погружение культуры в архаику ритуала. Преимущества созерцания обернулись слабостью «Афин» в сравнении с «Иерусалимом». Народным массам было не до холодных восторгов аналитической мысли (Аверинцев), зато им была близка и понятна стоическая этика отказа и практика «второго рождения» как возрождения через смерть.

Однако то, как христианские авторы, получившие классическое риторическое образование, согласно отмежевываются от неоплатонизма, а именно, ставя во главу *онтологии* поступок, говорит о том, что античная наука о сущем в качестве созерцательного вопроса о его сущности по-прежнему правит бал, несмотря на предпочтении действия созерцанию.

Складывается ситуация, при которой истины откровения, безусловно приоритетные, растолковываются на языке античной учености — каком же еще? То есть на языке Платона и Аристотеля, больше Аристотеля, изначально поставившего «наставников» выше «ремесленников». В библейский *язык откровения* проникают исходно чуждые ему понятия, прежде всего это самое понятие «сущности», в свою очередь, рождая ряд вопросов, которые в значительной мере определяют содержание и характер христианского *богословия*, как догматического, так и «теоретического», к примеру вопрос о применимости аристотелевых категорий к сущему-сверхсущему.

В итоге то, что условно именуется «средневековой философией», оказывается переосмысленным учением об иерархии сущих, обретшим, однако, вид «порядка держателей авторитета» [9, с. 20]. Это теоцентризм.

Переход к антропоцентризму означал не крушение иерархии, а поначалу попытку ее удостоверения. Значит, все-таки сомнения возникали, не столько даже сомнения, сколько неуверенность в обоснованности и оправданности собственных действий и поступков, а также недоверие к институту посредников — этих самых ступеней иерархической лестницы, иными словами, властной вертикали. Когда ступени шатаются, держаться приходится за воздух, т. е. за самого себя, апеллируя непосредственно к Высшему началу. Опыт себя, обретший кодифицированную форму христианского обращения со всеми его институционализированными атрибутами, такими как, например, исповедь, и предполагавший — вослед платонов-

ской пайдеей — восхождение к первоначалу, существенным образом меняет свою структуру и содержание.

Как это происходит, мы видим на декартовом *cogito*. Логос определения, воплощенный в «древо Порфирия», Декарт не оспаривает, но уже не отождествляет его со структурой мироздания. Мысля себя мыслящим (воспринимающим, ощущающим, воображающим, переживающим...) все то, что он (я) мыслит (воспринимает...), Декарт воспроизводит опыт себя в его чистом виде: я мыслю себя мыслящим, значит, перешагиваю себя, смотрю на себя со стороны, *cogito me cogitare*. Сам акт мысленного представления меня себе самому (я ставлю себя перед собой) делает меня собой, обретшим абсолютную уверенность в собственном существовании. Но истина со времен Платона, поставившего ее в упряжке с пайдеей на этот путь, мыслится Декартом в *согласии с теперь уже давней традицией* как правильность представления. И потому даже представление себя себе, безусловно свидетельствующее о моем существовании, удостоверяет меня в бытии лишь в качестве *вещи мыслящей*, притом конечной, так что само существование внешней природы надо еще доказывать.

Исходный материал новоевропейской философии — представления, идеи, понятия теперь, в отличие от платоновских устоев вещей, как «мысли в голове»; их удостоверением она и занимается как в своей рационалистической, так и в эмпирико-сенсуалистической версиях. Таковы основания антропоцентризма, онтологии Представления.

Трем «измам» соответствуют три образа ума. В космоцентризме это ум космический (перводвижитель), в теоцентризме — божественный ум Творца, в антропоцентризме — человеческий ум субъекта, познающего объективную реальность и действующего в ней. Во всех трех случаях ум (в качестве действующего принципиально безобразный) выводится в образ старым испытанным способом — с помощью платоновского искусства обращения, или опыта себя. Мы говорим, следовательно, об античной, христианской и новоевропейской *практиках себя*, представленных платоновским «образованием» (пайдеей), христианской «переменной ума» (метанойя) и новоевропейским... здравым смыслом (*sensus communis*), или, по Канту, «способностью суждения»⁸.

В последний раз спросим, почему все-таки *Dasein*, «вот-бытие», а не просто «человек»? На худой конец «личность»? Разве не спрятан для нас аристотелев *предел* (принцип тождества) в том событии, которое мы называем «идентификацией личности»? Любая вещь себе тождественна: она есть то, что она есть, и она такая, как она есть. Но вещь не проходит через самоидентификацию, ей не надо с собой отождествляться. А человеку надо. Человек (личность) — там, где он отождествил себя с собой, а где нет, там он не личность. Все так. И тем не менее...

Тем не менее вещь как «вот», как «эта вот» вещь всегда уже некоторым образом очеловечена в том смысле, что она в мире, а мир — это то место, где находит себя заброшенным человек, проживающий, как было сказано, обязательно в целом мире независимо от того, космополит он или почвенник. Потому что иначе как в целом мира обрести он себя не может. Поэтому и приходится тщательно различать *Dasein* и *Dasein*, наличное бытие в традиционном смысле и хайдеггерово вот-

⁸ См., напр.: [10, с. 307].

бытие. Классическая философия различала *сущность* и *существование*, сущность вещи и ее (и вещи, и сущности) бытие. Ведь быть — это быть чем-то. Но *что* вещи не есть ее же *быть*. Можно было также спросить об отдельном от вещей (против чего возражал Аристотель) существовании самих (голых) сущностей. Средневековая мысль, и не только средневековая, помещала их в божественный ум, где они пребывают *ante rem*.

Но это и означает, что само бытие было понято как *наличие*, «есть» мыслилось как некий квантор существования. Новоевропейская мысль, развернувшая властную вертикальную иерархию в горизонтальный мир-картину, в этом плане ничего не поменяла. Вплоть до Канта человек оставался вещью-субстанцией, телесной и к тому же мыслящей, субъектом мироздания в старом смысле *подлежащего*. Понимание бытия как наличия идет рука об руку с пониманием истины как соответствия.

По Хайдеггеру, наше бытийное (онтическое) преимущество (или отличие?) состоит в том, что мы онтологичны⁹, т. е. *уже* заданы, а потому не можем не задаваться вопросом о бытии, которое всегда наше собственное. Мы *суцая* разница бытия и сущего. Не будь мы ею, мы не могли бы *иметь отношения* к сущему как к сущему. Быть *онто-логичным* в хайдеггеровском смысле, или, иначе, *сущим*, причастным логосу, т. е. речи, — это значит быть (*суцей*) *разницей бытия и сущего*, таким «бытием в наличии», которое оказывается под вопросом именно в смысле своего наличия и благодаря этой своей вопросительности живет в раскрытости сущего как сущего, т. е. способно *внимать* ему, или *мыслить* (ноейн, нус) *суцее*. Этому, уже постклассическому, уму открывается суть всей прежней метафизики как *онто-тео-логии*...

Понимание начинается с понимания, т. е. с вопроса, который мы задаем лишь постольку, поскольку уже заданы им — этим самым вопросом. Задаваемый нами вопрос уже поставил нас в бытии: как нам спросилось, такие мы и есть. Вся проблема в том, насколько фундаментальным он был, насколько основательно нам спросилось то, что спросилось. Нельзя сказать, что мы совсем лишены меры этой фундаментальности, во всяком случае, в занятиях историей философии: если в перспективе наших вопросов мы начинаем понимать классиков как современников, если угадываем то самое, что они в свое время угадали, то это значит, что что-то существенное мы все-таки поняли.

Литература

1. Платон Алкивиад I // Платон. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1990. Т. 1. С. 220–267.
2. Деррида Ж. Введение // Гуссерль Э. Начало геометрии. М.: Ad Marginem, 1996. 265 с.
3. Бибихин В. В. Пора (время-бытие). СПб.: Наука, 2015. 365 с.
4. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма // Аверинцев С. С. Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Наука, 1996. С. 329–346.
5. Гаспаров М. Л. Занимательная Греция. Рассказы о древнегреческой культуре. М.: Новое литературное обозрение, 2000. 384 с.
6. Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 345–360.
7. Хайдеггер М. Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. СПб.: Владимир Даль, 2016. 496 с.

⁹ Ср. “*Die ontische Auszeichnung des Daseins liegt darin, dass es ontologisch ist*”. См. [11, S. 12].

8. Ахутин А. В. Открытие сознания. Древнегреческая трагедия и философия // Ахутин А. В. Тяжба о бытии. М.: Наука, 1996. С. 117–160.
9. Аверинцев С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью // Из истории культуры Средних веков и Возрождения. М.: Наука, 1976. С. 17–64.
10. Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: в 6 т. М.: Наука, 1966. Т. 5. 564 с.
11. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1972.

Для цитирования: Погоняйло А. Г. Образы ума в европейской философии (общие замечания) // Вестник СПбГУ. Философия и конфликтология. 2017. Т. 33. Вып. 1. С. 50–63. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.106.

References

1. Platon. Alkiviad I [Plato. Alcibiades]. Platon. *Sochineniia* [Works], in 4 t. T. 1. Moscow, Mysl' Publ., 1990, pp. 220–267. (In Russian)
2. Derrida Zh. Vvedenie [Introduction]. Gusserl' E. *Nachalo geometrii* [Origin of geometry]. Moscow, Ad Marginem Publ., 1996. 265 p. (In Russian)
3. Bibikhin V. V. *Pora (vremia-bytie)* [It's time (Time-Being)]. St. Petersburg, Nauka Publ., 2015. 365 p. (In Russian)
4. Averintsev S. S. [Two of birth of European rationalism]. Averintsev S. S. *Ritorika i istoki evropeiskoi literaturnoi traditsii* [Rhetoric and the origins of the European literary tradition]. Moscow, Nauka Publ., 1996, pp. 329–346. (In Russian)
5. Gasparov M. L. *Zanimatel'naia Gretsii. Rasskazy o drevnegrecheskoi kul'ture* [Entertaining Greece. Stories about ancient Greek culture]. Moscow, Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2000. 384 p. (In Russian)
6. Khaidegger M. Uchenie Platona ob istine [Heidegger M. Plato's doctrine of the truth]. Khaidegger M. *Vremia i bytie. Stat'i i vystupleniia* [Heidegger M. Time and Being. Articles and speeches]. Moscow, Respublika Publ., 1993, pp. 345–360. (In Russian)
7. Khaidegger M. *Nemetskii idealizm (Fikhte, Shelling, Gegel') i filosofskaia problematika sovremenosti* [Heidegger M. German idealism (Fichte, Schelling, Hegel) and philosophical issues of our time]. St. Petersburg, Vladimir Dal' Publ., 2016. 496 p. (In Russian)
8. Akhutin A. V. [The opening of consciousness. Ancient Greek Tragedy and Philosophy]. Akhutin A. V. *Tiazhba o bytii* [Lawsuit of being]. Moscow, Nauka Publ., 1996, pp. 117–160. (In Russian)
9. Averintsev S. S. [The fate of the European cultural tradition in the era of transition from antiquity to the Middle Ages]. *Iz istorii kul'tury Srednikh vekov i Vozrozhdeniia* [From the history of the culture of the Middle Ages and the Renaissance]. Moscow, Nauka Publ., 1976, pp. 17–64. (In Russian)
10. Kant I. [Critique of Judgment]. Kant I. *Sochineniia* [Writings], in 6 vols. Vol. 5. Moscow, Nauka Publ., 1966. 564 p. (In Russian)
11. Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1972.

For citation: Pogoniailo A. G. Images of Mind in European philosophy. *Vestnik SPbSU. Philosophy and Conflict Studies*, 2017, vol. 33, issue 1, pp. 50–63. DOI: 10.21638/11701/spbu17.2017.106.

Статья поступила в редакцию 27 июня 2016 г.
Статья рекомендована в печать 28 октября 2016 г.