

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

История 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 А.Г. Погоняйло.

«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. <...> 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*”, *зидетическое 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.

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 и противопоставленная «современности». Пока весь мир на деле не обрушится, они и сами за себя постоять сумеют. Пока горизонт истории открыт, это *нам* перед ней держать ответ — за то, что мы держать его не собираемся и, прикрываясь «априорной предметностью самосознания», продолжаем с энтузиазмом спать в ответ на «вызовы» беспамятной эпохи. Как убедительно свидетельствует книга А.Г. Погоняйло, если кто и непричастен к истории, то только те, кого она не знает, потому что таковых попросту на свете не было, как нет и никогда не было, к примеру, тех философов, которых *знают все*, но которые занимались бы

тем, что им привык приписывать благонамеренный рассудок — по зову сердца учили людей жить, по долгу службы вопрошали о всеобщем и от нечего делать, как признавался Аристотель, плодили бесконечные и бесконечно отвлеченные «мнения» о том, что не является предметом возможного опыта. А вот что точно к истории причастно, хотя и легендарно, и точно в наших «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 памятливому мышлению» («Вещь») обретает черты категорического императива. Именно так он и воспринят в данной книге:

«...На самом деле все просто. Просто *время*. Оно просто простотой понимания <...> *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. <...> 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 — непочатый край» (с. 44–45).

«Все просто»... И все-таки *решишься* 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.

«*Sapere aude*, возглашает ... Гораций, *осмелься* (или *решишь*) *быть мудрым* (Послания. Кн. I, 2, 40).

Этому *Смей разуметь!* вторит спустя четверста лет Аврелий Августин. 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).

\* Публикация подготовлена при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 16-03-00-669. The paper is granted by RFBR, Project No 16-03-00-669.

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 *эсхатологической* 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 «озерцать».

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, если бы включила в их состав актуальную метафизику и, в частности, саму феноменологию. В предельно общем плане можно согласиться с несколько оптимистичным диагнозом А.Г. Погоняйло: «Феноменология (Гуссерля), начавшаяся как редукция к сознанию... пришла к ясному осознанию невозможности феноменологии идеи... 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 посвященные 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, первоячейку всякого опыта, в котором его — этого опыта — субъект впервые (всякий раз впервые) обретает себя и мир... Вся история западной философии представляет собой тематизацию и концептуализацию этого

опыта, начиная с платоновского “искусства обращения” из 7-ой 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. 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.Г. Погоняйло 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 (§25 «Критики чистого разума») позволяет автору книги прочитать трансцендентальное единство апперцепции отнюдь не в 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 и определенность. При этом ничто не мешает, следуя букве Канта, понять разум в полноте собственного самоопределения только как разум практический.

Кантовское тройственное различие не сводимых друг к другу способностей разума приводится в единство Гегелем, и в исторической развертке «Феноменологии духа» оно обретает свою определенность в описании перехода духа от эпохи Просвещения разума к моральному сознанию — через все ужасы Французской революции, явления «*абсолютной свободы*», “нераздельная субстанция” которой возводится на мировой престол “как испарение затхлою газа пустого Гкте supreme”» (с. 247). Историческая необходимость революционного террора, 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.Г. Погоняйло: «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» провозглашается 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).

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», так же

как и снятие детского образа мысли «просвещенного без остатка разума», превратилось в бесконечный процесс. А.Г. Погоняйло констатирует: «Так или иначе, отказ от критерия объективности... 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*» (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 этот принцип по определению является герменевтическим вне зависимости от того, читаем ли мы «книгу природы», проясняем ли этимологию слов или же погружены в круг понимания литературного текста.

Третья глава книги целиком посвящена демонстрация 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 — это вместилище предрассудков, от которых Просвещение стремилось «человека» избавить, оказывается скрытым от рефлексии основанием всех понятий о реальном мире и как таковое — 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* голос самих вещей» (с. 307) и ловит себя на мысли, что, препарирруя имена, устанавливая и переустанавливая их «истинный» смысл, поддался 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 зарей 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 дизерзиса 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 проблемы метафизики» Хайдеггера. Толкование Аристотелем речи как речи апофантической, показывающей, открывает путь к превращению слова в знак, обладающий условным, конвенциональным значением, в основе 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 праксиса, предполагаемой «деятельности»» (с. 380). Он заключает в себе «предпонимание», свершающийся в речи акт самоизъявления бытия.

Следующий «шаг назад» — вновь в Античность и в Средний век (5-я 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... 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 серьезные”, они — результат “отстранения”, трудной процедуры истины, которую Платон называл “искусством обращения”» (с. 452).

Наше собственное настоящее глубоко укоренено в эпохальном «обращении» духа от созерцания к *праксису*, свершившемуся 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. Событие воскресения 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...» (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 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 миросозерцания, нас ждет апофеоз всей книги — «Метафизика в *Божественной комедии*». Хочется спросить: (1) Причем 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) Причем же тут «Комедия», когда речь идет о метафизике, тем более что со времен Платона отношение философов к лгунам-поэтам остается в высшей степени новорожденным? — В обоих случаях, как и с самого начала, «все просто»: если угодно, *ни при чем*. А.Г. Погоняйло вовсе не намеревался превращать Данте в ангажированного метафизика, а метафизику — в вид поэтического творчества. Попыток и того, и другого рода в дантоведении предостаточно. В «Материалах» поворот к «Комедии» проявляется не просто как очередной поворот «к себе», но как тем самым — поворот к *трагедии*, к драме нашего самосознания и ее непредсказуемой развязке: «Нам, жителям другого мира, мир Данте непривычен, он нам вновь и, как падкие до экзотики туристы, мы это непривычное быстро освоиваем, 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 внятен 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 разверзтости сущего как сущего, — в нашем исконном онтологическом «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 «пра-

вый путь к смерти». Вторая половина слова — наша: каким наш отклик будет, таким и делается 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. «Все просто» (А.Г. Погоняйло)...

Н.Б. Иванов, О.Н. Ноговицин  
(Санкт-Петербург)

*Иванов* Николай Борисович — кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

n\_ivanov@inbox.ru

*Ноговицин* Олег Николаевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Социологического института Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, доцент Высшей школы общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого, гл. редактор журнала «ESSE: Философские и теологические исследования».

onogov@yandex.ru

*Ivanov* Nikolay B. — CSc in Philosophy, Associate Professor of the Institute of Philosophy of the Saint Petersburg State University.

*Nogovitsin* Oleg N. — CSc 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 Higher School of Social Sciences at the Peter the Great St. Petersburg Polytechnic University, Editor in Chief of the Journal «ESSE: Studies in Philosophy and Theology».

DOI: 10.31857/S004287440003634-2