

ПОГОНЯЙЛО АЛЕКСАНДР ГРИГОРЬЕВИЧ



Доктор философских наук,
профессор кафедры истории философии
Института философии СПбГУ

E-mail: apogoniailo@gmail.com

УДК 111

СТАРАЯ МЕТАФИЗИКА И НОВАЯ АНТРОПОЛОГИЯ. К ВОПРОСУ О...

Аннотация. В статье рассматривается концепт «практик себя» как основное понятие неклассической антропологии. Её «неклассичность» связывается со сменой философской «парадигмы»: традиционный *логос сущности*, ставший в Новое время *логосом представления* (субъект-объектное отношение), уступает место «прямой» феноменологии опыта себя. Если классическая антропология так или иначе вела речь о *сущности* человека, соответственно, о формах и состояниях *сознания*, то антропология неклассическая рассматривает разные исторически сложившиеся формы *опыта себя* как конститутивные для соответствующей культуры. Как человек приходит в себя (какие конкретные формы принимает – это основополагающее для человеческой истории и культуры *событие* сбывания меня и моего мира), таково и общество и его культура.

Ключевые слова: забота о себе, опыт себя, искусство обращения, метаноия, здравый смысл.

© Погоняйло А. Г. 2017

Aleksandr G. Pogoniailo

THE OLD METAPHYSICS AND THE NEW ANTHROPOLOGY. ON THE ISSUE OF...

Abstract. This paper examines the concept of “practices of the self” as basic to non-classical anthropology. Its non-classical character is determined by the change of philosophical “paradigm”: the traditional *logos of essence* (substance), which became the *logos of representation* (subject – object relationship) in Modern times, is now giving way to a “direct” phenomenology of the experience of oneself. Whereas classical anthropology, in any event, would talk about the *essence* of man, and, accordingly, about different forms and states of *consciousness*, non-classical anthropology studies different historical forms of the

experience of oneself as the foundation of the correlative culture. As we care for ourselves (what concrete forms this historically and culturally fundamental *event* of self-realization and our world-realization can take), so is our society and culture.

Keywords: care of the self, experience of the self, art of conversion, metanoia, common sense.

К вопросу о... Если такой вопрос ещё у кого-то возникает. Потому что возникает он разве что в головах, повреждённых философией, как вопрос, к жизни отношения не имеющий, а относящийся исключительно к самой философии, единственная – а вовсе не главная – проблема которой, – это она сама.

Как искусство существует для искусства, вернее, для художников, так и философия существует только для философии, точнее, для философов, которым это занятие почему-то интересно. Когда философ берётся учить кого-то, как жить, то на этом он как философ заканчивается¹. Открыв когда-то для себя свой собственный предмет – сущее как сущее – и тем самым учредившись в качестве универсальной науки обо всем (?!), философия с тех пор живёт и дышит одним-единственным вопросом: как это возможно, чтобы вот это дерево, эта ворона на ветке, эта девушка, и эта лошадь были открыты нам в качестве сущего как такового, или, что то же самое, сущего самого по себе? А это и есть вопрос философии о самой себе, о своём статусе в качестве учёного занятия. Другое дело – практики себя. Они – самое что ни на есть жизненное занятие, реальная антропология.

Что-то важное произошло с философией на рубеже последнего века прошлого тысячелетия, – она открестилась от собственного прошлого, от своей «метафизической» истории, но так открестилась, чтобы не перечёркивать это прошлое, что было бы изменой самой себе. Напротив, как раз благодаря открещиванию это прошлое предстало во всём блеске и заиграло всеми красками той единственной философии, которая (если она и вправду философия) всегда истинная, хотя «существо» её истины может быть различным².

Преодоление этого эпохального рубежа по значимости и масштабу сопоставимо разве что с теми грандиозными переменами, что случились на переходе от Средних веков к Новому времени, когда и возникла новая (новоевропейская) – ныне старая – философская антропология, – как учение о человеке. Как учение, развивавшееся в рамках, так называемой, субъект-объектной «парадигмы» и вылившееся в представление о нём как о личности, более или менее самостоятельной и более или менее сознательной; субъекте собственной деятельности, направленной как на познание окружающего (объективного) мира, так и на его преобразование. Кроме того, было понятно, что личностью становятся, бытие личностью не данность, а скорее императив, требование соответствия своей человеческой сущности.

«Парадигма» переводится как пример, образец. Так, парадигма в грамматике – это склонение существительных или спряжение глаголов. В естествен-

¹ Точно также и ученый-естествоиспытатель кончается как ученый, когда берётся учить философа, как ему философствовать.

² В «Учении Платона об истине» М. Хайдеггер говорит об «изменении существа истины», которая, впрягшись в одну упряжку с образованием, стала на путь превращения в «правильность представления» [Heidegger 1997], [Хайдеггер 1993: 345–360].

ном языке может быть сколько угодно отклонений от парадигмы. К примеру, речь идёт о «неправильных» глаголах, но они неправильные только благодаря правильности парадигмы, каковая и есть собственно правило. Как слова в языке, так и мы со всеми нашими «отклонениями» спрягаемся и склоняемся по некоторой эпохальной парадигме, которая обеспечена само собой разумеющимся всего того, что нам само собой разумеется. Ведь без таких само собой разумеющихся вещей мы не могли бы жить. Хосе Ортега-и-Гассет в своё время назвал их «верованиями». Если у нас есть какие-то мысли в голове, так сказать, идеи, так это потому, что есть верования. И это не они «у нас есть», а мы – в них: «идеи имеют, в верованиях пребывают».³

Можно сказать и так: парадигма – это некоторое определённое понимание бытия, мы всегда как-то уже понимаем, что значит быть; оно разделяется всеми, «склоняющимися» по данной парадигме, и никак не тематизируется, не попадает в поле зрения, не становится «идеей», оставаясь «верованием», т. е. именно само собой разумеющимся. И напротив, если парадигма именно в качестве парадигмы попала в поле зрения, если о ней заговорили, то это значит, что всё радикально меняется, и не в частностях, а в целом: происходит смена парадигмы. Определяя Новое время как время субъект-объектной парадигмы, мы уже от него отодвинулись, вернее, оно само нас от себя отодвинуло, и мы выныриваем в каком-то непонятном веке, протирая глаза: где это мы и что это с нами? Чаще всего при этом мы хорохоримся, воображая, будто держим руку «на пульсе событий». Надо же быть современными...

Новоевропейская личность, новый субъект, вошедший в роль субъекта старого (а старый субъект – это, как известно, *hurokéimenon*, лат. *subiectum*, т. е. под-лежащее основание, подставка) и таким образом «заиклившись» на себе все сущее (ведущий счёт сущему от себя), не современен в том смысле, что как вышедшее на философскую сцену *тематизированное* само собой разумеющееся целой эпохи (Новое время) он уже персонаж прошлого. Соответственно и старой классической антропологии приходит конец. Зато рождается новая – неклассическая. Нижеследующие замечания будут касаться только смыслового ядра этой самой неклассической антропологии, каковым, по большей части, признается концепт «практик себя». Вопрос, на который надо бы ответить, звучит так: что обеспечивает выдвижение этого традиционного понятия в центр неклассической философской рефлексии, и в чём все-таки заключается его неклассичность?

Сама по себе идея автопоэзиса (человек творит себя сам) при всей своей значимости ничего «неклассического» в себе не содержит. Равно как и – сколь угодно интересное, полезное и нужное – исследование и описание разнообразных *практик себя* или традиционных форм *заботы о себе, духовных практик* и т. п., имевших и имеющих место в разные времена в разных культурах, субкультурах, обществах и группах. О том, что человек делает себя сам, мы знаем с незапамятных времен, даже еще и до философских времен глубокой архаики, поскольку всякая *инициация* в мифе и была таким деланием. Христианская *си-*

³ “Las ideas setienen, en las creencias seestá”, «Идеи имеют (в голове), в верованиях пребывают» [Ortega-y-Gasset 1959: 3]. Испанский философ понимал «идеи» по-новоевропейски, ниже я придерживаюсь их платоновского понимания как *устоев* вещей. В этом смысле они ближе ортеговским «верованиям».

нергия (сороботничество) предполагает, что божественная благодать тогда содействует человеку, когда он сам делает (готов сделать) шаг к спасению. Мы поднимаемся (сами) благодаря поднимающей нас силе, – писал один средневековый богослов⁴. Тема заботы о себе была сквозной для гуманистов Возрождения. Хрестоматийный пример – речь о достоинстве человека Пико делла Мирандола⁵. У Сервантеса ренессансный *топос* «Каждый сын своих дел» (*Cada uno es hijo des us obras*) оборачивается пародией: Чтоб я с ним пошёл? – говорит избитый мальчишка слуга своему заступнику, понимая, что хозяин расплатится с ним сполна и совсем не так, как думает Дон Кихот, – знаем мы, *каких дел он сын* (*dequé obraseshijo*), и чего стоит его клятва. *Obra*, творить, делать, в словосочетании *serhijode ...* становится эвфемизмом.

Дело, стало быть, не просто в обращении к практикам себя. Кстати говоря, под вопрос попадает и недавняя чуть ли не всеобщая убеждённость в так называемом «гносеологизме» Нового времени, которое, дескать, забыло о старой *фронесис*, практической мудрости риторико-гуманистической традиции, и положило все силы на разработку универсального научного «метода», в чём и преуспело благодаря своим великим мыслителям. В первую очередь имеются в виду Р. Декарт (знаменитая «картезианская точка») – начинатель, и И. Кант – завершитель. Стоило, однако, философам заговорить о практиках себя, как тут же обнаружилось, что забота о себе не только никогда не выпадала из поля зрения философии, в том числе и новоевропейской, но, напротив, была постоянной и часто главной её темой. Что уж говорить о прочих, если сам первооткрыватель универсального метода, вернувшийся, по словам Гегеля, философию из долгих странствий к родным берегам, своим основополагающим жестом «я мыслю, я существую» установил новую философию на старом, еще платоновском «искусстве обращения»⁶. Ведь что такое *cogito* как не *рефлексия* буквально, т. е. обращение на себя мыслящего, – того, который мыслит всё то, что ему мыслится, чувствуется, осязается: *cogito me cogitare?* А главный новоевропейский «гно-

⁴ “Sed supra nos leuari non possumus nisi peruir tutem superiorem nose leu antem” [Бонавентура 1993: 48 – 49/50 – 51].

⁵ Цитируя Пико, как правило его мысль усекают, не договаривая важного, а именно, перечислив, каким может быть человек, которому Творец определил самому выбрать себе образ, «*во власть которого он и отдается*», опускают слова о том, что, если никакой образ его не удовлетворит, он может «вернуться к *изначальной единичности*» [отменив все образы] и, «*став духом единым с Богом* в уединенной мгле Отца, который *стоит надо всем, будет превосходить всех*. И как не удивляться нашему хамелеонству!» [Эстетика Ренессанса 1981: 214–216] (курсивы мои – А.П.). Онтологический переворот Пико – тот же самый, что совершался отчасти Оккамом, отчасти Майстером Экхартом, тот самый, метафизическую концептуализацию которого мы имеем в учении Николая Кузанского: отрицается система метафизических мест, во всяком случае, человек выводится из неё. И в этом своём «больше себя» он превосходит всё сущее (тварное), будучи *никаким* (вернувшись к изначальной единичности). Он *подобен* Богу, прежде всего в том, что он тоже *мастер*, но прежде всего он – *мастер себя*, и как таковой – всегда *выше себя*.

⁶ Умозрение даёт истинное знание – знание причин, но началом самого умозрения выступает то самое *обращение*, о котором рассказывает миф о пещере из седьмой книги «Государства» (Rep. VII, 518 d 3), где забота о себе так прямо и названа своим собственным именем: *искусство обращения* (τέχνη περὶ αὐωυήης) [Платон 1994: 299]. Его-то и описывает платоновский диалог («Алкивиад I»), будучи философским осмыслением старой нефилософской *заботы о себе*.

сеолог» И. Кант, разве не сделал он темой своих трёх Критик ту же *ситуацию cogito*, которая под именем *здравомыслия* уже ранее стала ведущим понятием Просвещения? И разве не определил он последнее именно как *практику себя* (беря её в историческом и индивидуальном масштабе), как *выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине*?

Но если не в практиках самих по себе дело, то в чём? Очевидно, все-таки, в том, как они понимаются. Очевидно также, что понимались они в разные времена по-разному, потому что и были разными. И, пожалуй, мы вправе предположить, что разница времён (эпох, культур, субкультур) как раз и зависит от того, как преимущественно «приходят (приходили) в себя» и «становятся (становились) собой» люди в то или иное время на той или иной территории, а также от того, в какой степени эти практики были унифицированы, ритуализованы, предписаны культурным кодом и как, собственно, понимаются (понимались).

Таким образом, без краткого экскурса в историю нам не обойтись. Вернёмся поэтому к «началу», к Платону, т. е. к его «Алкивиаду – I», который был первым опытом *философского* осмысления старой уже и в его времена заботы о себе.

В подробном разборе диалога нет необходимости, он многократно и квалифицированно проведён в интересующем нас плане⁷. Обратим внимание только на одно, важнейшее, на наш взгляд, место, где Сократ уточняет смысл вопроса о «самом самом» души: мы, говорит он, спрашивали о самом том же самым (αὐτό το αὐτό), а вместо него получили «каждое отдельное» (тело и душу) [Платон 1990: 256–259]⁸. Не всё, видимо, получилось у Сократа. Ну да, можно сойтись и на том, что правящее начало в человеке – это его душа, следовательно, о ней и надо заботиться. Но душа – это «что-то отдельное», вещь, пусть и духовная, или, как скажут позже, духовная субстанция, о «реальном» отличии которой от тела говорили задолго до Декарта⁹. А вопрос был о самом том же самым. Запомним это и пойдём дальше.

Сократ не ошибся: каков вопрос – таков и ответ. А вопрос был о *сущности* души. *Что это такое* то, что управляет поведением человека, благодаря чему все его поступки, речи, действия – это *его* поступки, речи и действия? Чему во мне принадлежит всё то, что считается моим и чем я пользуюсь как орудием в моих разнообразных действиях? Душа каким-то образом знает истину, к которой причастилась на небесных пастбищах, но это не значит, что Сократ или кто другой их – душу и истину – *знает*. *Что* души, её сущность, оказывается парадоксальной, соответственно, и поиски её заводят в тупик.

Однако, для Платона незыблемо: не зная, что такое *что* души, мы не сможем о ней должным образом позаботиться¹⁰. И он опять прав. Каких только

⁷ Импульс был задан Мишелем Фуко [Фуко 2007]. См. раздел в сборнике «Фонарь Диогена», посвященный соотношению синергичной антропологии с программой практик себя (статьи С. С. Хоружего, А. В. Ахутина и С. А. Смирнова [Фонарь Диогена 2010]).

⁸ Фрагменты 129 b 2 и 130 d 3 sqq. даны в переводе Е. В. Алымовой: «Ну, давай же, каким образом можно отыскать само то же самое». «Сначала следует рассмотреть само то же самое, а мы вместо того же самого рассмотрели само каждое отдельное...».

⁹ Схоластическая типология различий, в которой «реальное различие», в отличие от только «умственного», это различие двух вещей.

¹⁰ «Можем ли мы знать, какое искусство нас улучшает, если не знаем, что мы такое?» (Plato, Alc. 128 e); [Платон 1990: 256].

придурочных техник себя не наизобретало человечество с целью идеологической обработки соплеменников, дабы не вздумали они уклониться от единственно верного учения. Пародия выявляет то, что в пародируемом скрыто. Советский марксизм как пародия на религию выявил существенное во всяком религиозном учении: оно непререкаемо. Непререкаемость религии оправдана даже и исторически¹¹. Религия – это холизм, власть и приоритет целого. Речь идёт о таком хрупком целом как социум. Его целостность, как и целостность стаи, держится распределением ролей, или функций, между его членами. В широком смысле она держится разделением труда. У каждого есть свои «обязанности» и соответственно «права». Уклонение от них или нарушение грозит гибелью коллективу. Выживают те из них, кто признал власть целого, не произвол вожака, а именно власть целого как верховного начала, каковым и санкционированы все установления и нормы общежития, поскольку «автором» их не должен быть «один из нас», в лучшем случае, он – транслятор, пророк. Власть приходит извне.

Мир, как и язык, начинается с повелительного наклонения: Да будет, сделал, и стало¹². Всякий исторически выживший народ – избранный постольку, поскольку когда-то он заключил коллективный договор с Богом на предмет соблюдения заповедей, тех самых пунктов договора, которые выступают своеобразными смыслоразличителями, артикулирующими мировосприятие, подобно тому, как система фоном артикулирует речь, будучи *системой различий*, вносящей дискретность в континуум означаемого и отделяющей смыслообразующие элементы звучания от его факультативных вариантов. Чистая логика такого императивного бытия – *логика авторитета*, логика креационизма. По этой логике, как установитель установил, так и правильно. Дискуссии по этому поводу исключены. Единственная возможная дискуссия – это реальное соперничество с другими богами.

Когда в Средиземноморье стало распространяться, а потом и победило христианство, зазвучали речи, которые должны были казаться странными для эллинского уха. Тот же Тертуллиан, объявляя, что «наше учение – с портика Соломонова» (а не Расписного, в Афинах), писал: разве Павел ложно установил...? Павел «установил» то, чему просвещённый эллин поверить не мог, а именно, факт смерти и воскресения Богочеловека, Иисуса Христа, Сына Божьего, и Тертуллиан в доказательство истины христианства говорит: разве Павел ложно установил?! Странное доказательство, и, тем не менее, абсолютно логичное в рамках логики авторитета. Павел не мог ложно установить, поскольку был апостолом, т. е. непосредственным преемником и «держателем» божественных полномочий. Но аргументация Тертуллиана, противопоставившего «Афинам» – «Иерусалим», говорит о том, что пресловутые «эллины», отныне имя язычников, давно уже жили по другой логике. Какой? Вопрос возвращает нас к платонову вопрошанию и к *логосу сущности*.

Две с половиной тысячи лет тому назад случилось «первое рождение европейского рационализма» [Аверинцев 1996: 329–346]. Всё сложилось так, что, занимаясь, в общем, тем же, чем занимались их соседи, греки не просто

¹¹ Понятно, что для религиозного человека – это последнее из оправданий.

¹² Так резюмирует ритм творения Джованни Фиданца Бонавентура [Бонавентура 1993].

предавались разным занятиям, а всё чаще стали задаваться примерно таким вопросом: что это я такое делаю, делая то, что я делаю? Вопрос не безобидный, потому что он означал переключение внимания с «как делать», на «что» занятия. То есть, занятие *определялось* как такое-то и такое-то. Это и были *науки*, которых не было у соседей, а занятия у них были.

Вопрос «что» [это такое (есть)], адресованный либо к вещи, либо к занятию, пред-полагает (заранее полагает возможным) ответ в виде определения (дефиниции) того, чему он адресован. Определение – это очерчивание границ, пределов. В результате очерчивания получается форма вещи, причём не случайная, а постоянная, вневременная, благодаря которой эта вещь – такая, а не какая-то другая: чаша, а не кувшин. В своих «вечных» формах, или «видах» (эйдосах, идеях), вещи, непрерывно текущие, стоят как в своих устоях. (Это уже платоновская идея, которая – не мысль в голове). Очерченная постоянная форма вещи и есть её сущность в смысле «чтойности», сущностный *вид*. Так вот, очерчивание пределов возможно только ценой выхода за пределы очерчиваемого, помимо различения границ между вещами оно требует установления границы между собой и вещью. Видение вида есть вопрос расстояния, и именно дистанцирование от видимого (определяемого в своей определённости) обеспечивает то, что называлось у греков *theoria*, от *theomai* «видеть», в данном случае «созерцать сущности», это видение – эйдетическое. Как таковое оно не требует каких-то дополнительных подтверждений и доказательств. Важно то, что созерцателями *становятся*, и это становление было названо Платоном *искусством обращения*, которым, к примеру, владеют геометры, умеющие созерцать невидимые сущности – точки, линии и фигуры, и работать с ними. Эйдетическое видение обеспечено техникой себя.

Итак, «узрев» однажды сущности, например, сущность речи (всякая речь – это «о чём, что»: подлежащее, то, о чём речь, плюс сказуемое, то, что об этом подлежащем говорится), или её вневременную форму, мы сразу оказываемся в области непреложных истин, для чего надо было отвлечься от непосредственного содержания говоримого, перешагнуть, или трансцендировать его, стать *созерцателем* собственных речей, их «теоретиком»¹³.

Понятно, как воодушевляло греков такое видение, и, хотя совсем не все греки были теоретиками, именно оно сделало их цивилизацию родоначальницей европейской, ныне мировой, культуры. Вот, почему Платон не может не спрашивать о *что* души, прежде чем начнёт о ней заботиться, хотя фактически дело обстоит ровным счётом наоборот. И вот, почему Аристотель, прекрасно разобравшийся в существе праксиса (действия) и поэзиса (производства) не может не предпочесть практикам-ремесленникам созерцателей-наставников. Из этого предпочтения родится будущая метафизика как вопрос о сущности бытия и бытии сущности.

Вот с этим *порядком, или логосом, сущности* и воевал Тертуллиан, утверждая первенство установления, или *логос авторитета*. Всё выглядит так, что побеждающее и победившее христианство поменяло онтологические приори-

¹³ Само собой, это не современный ученый-теоретик с его теориями, научно обоснованными гипотезами, которые требуют практического подтверждения. Слова «теория» и «практика» старые, а смысл другой.

ритеты: созерцанию оно предпочло действие, поступок, вечным сущностям – историю. У этой очевидности есть, однако, подтекст: вполне себе практическая установка многих античных философских школ, неутихающая тяжба между риторикой и философией в деле воспитания юношества, а главное, – то обстоятельство, что новая религия победила – пусть на заключительном этапе также и авторитарными, т. е. силовыми, методами – в культуре, в которой *речь о сущности* (*logos tes ousyas*) стала органической, значит, неотменимой, составной частью общего дискурса.

Объясняя новообращённым смысл священнодействия, христианский проповедник, например, александрийский пресвитер Арий, делает это на языке античной образованности – на каком же еще? – и «афинское» созерцание незаконным образом смешивается с «иерусалимским» установлением в опровергающем Ария бросе I-го Вселенского собора о «единосущем» Бога Отца и Сына. Но даже независимо от богословских споров IV – V веков, этой лингвистической кухни, на которой старые слова обретают новые смыслы и формируется догматическое богословие новой религии, *речь о сущности* ведёт подспудную работу, меняя характер всего религиозного дискурса. Вот, что имеется в виду. Разбирая платоновский миф о пещере, Хайдеггер неслучайно определил пещерную стадию как религиозное состояние [Хайдеггер 2016: 431–432]. Оно исключает «взгляд со стороны», в этом и символический смысл оков. И «обращение взгляда» узника – дело немислимое, поэтому оно и описывается Платоном как «вдруг», по непонятным причинам случившееся. И уж коли оно случилось, то вот вам наглядная картинка «образования», той самой *пайдейи*, пути от себя к себе истинному, от бледных подобию к самим вещам и от них – к сиятельности света, идее блага самого по себе. Иными словами, *пайдейя* – это поступок, шаг т. е., значит, так или иначе, собственный выбор, решение, не коллективный завет с Богом, а индивидуальный.

И мы знаем, что вопрос о свободе воли вкупе с проблемой предопределения стал для христианского богословия одним из главных, причём не преимущественно для западного, как иногда считают, а прежде всего для восточного¹⁴. Зло для христианина – не от материи, а от свободы, каковая есть *необходимость* поступка, т. е. выбора и решения, которых не обойти, как ни старайся, а ведь решая можно и ошибиться. Зло духовно, и свобода дана человеку для того, чтобы он сам пришёл к Богу, а не был бы приведен насильно, что для Бога не составило бы труда.

Платоновское искусство обращения стало в христианстве метанойей, раскаянием. Слово, означающее «перемену ума», получило смысл «покаяния» в силу важности раскаяния как условия этой перемены. Умертвить в себе ветхого Адама, чтобы возродиться новым – такой вот императив христианского «образования себя». Античность не была столь радикальна по отношению к обращающемуся. При этом христианская *пайдейя* сохранила структуру платоновской, хотя совсем не на платонизм ориентировались со-

¹⁴ Онтологический приоритет поступка («Бог был для мира не сим одним, не причиною только бытия, но сотворил ...») заставляет и «началом» зла мыслить не материю, но произвольное действие: «... не ищи вовне начал тому, над чем ты сам господин, но знай, что зло, в собственном смысле взятое, получило начало в произвольных падениях» [Василий Великий 1851/1991: 5–149].

ставители монашеских правил, поскольку к тому времени платонизм академический был в основном антихристианским, а платонизм вульгарный в лице гностиков – вообще злейшим врагом, как подрывающий *практические* (праксис ритуала, собственно, священнодействия) основы вероучения изнутри. Тем не менее, христианская пайдейя сохранила и диверсифицировала структуру лестницы, «лествицы», поступенчатого подъёма от земного к небесному.

Подъём на каждую следующую ступень требовал перемены всего существа, поднимающегося и тем самым познающего истину; путь души к Богу воспроизводил общую структуру мироздания, которое, включая Ад («Божественная комедия» Данте – богословски грамотное произведение), тоже ведь было создано и движимо любовью, но не к перводвижителю, как у Аристотеля, а любовью личного Бога-творца. Иерархическое строение мира стало прописной истиной всего средневековья, прописанной ему в прописях (про-грамме) Псевдо-Дионисия Ареопагита, ориентировавшегося на неоплатоника Прокла. Редкий случай совершенного осуществления программы.

Граница между временем «старым», т. е. предшествующим развитием того, что задним числом получило имя европейской культуры, и Новым временем настолько же очевидна и наглядна (к примеру, в изображениях: икона – картина), насколько трудно проводима. Если культуру понимать, прежде всего как образование, имея в виду всякое образование – и то, которое *получают* в семье, в школе, на улице, и то, которое получить невозможно, поскольку оно является образованием в смысле *образовывания*, становления собой, и с получаемым образованием связано лишь косвенно – так вот, если культура – это в первую очередь та или иная *пайдейя*, то вполне эмпирическое рассмотрение и описание разнообразных «техник себя», или более или менее узаконенных и кодифицированных способов становления собой, практикуемых в разные времена в разных местах, обществах и стратах, т. е. в различных образовавшихся, имевших и имеющих место в истории *культурах*, или *культурных образованиях*, даёт точный критерий их разграничения, в частности, помогает проведению интересующей нас границы между старым (античность и средневековье) и Новым временем. Ведь как человек «приходит в себя» (становится собой), такова и его культура, – и его собственная, и та, в которой он живёт и которой принадлежит. Всецело ли? – Но это следующий, хотя совсем не последний по значимости вопрос.

Так вот, граница. Какой стала техника себя в эпоху, получившую название Нового времени, в чём её отличие от метанойи, которая, конечно же, никуда не исчезла, сохранившись в ритуале исповеди и причастия. Но время-то, всё-таки, наступило секулярное. В чём его секулярность, если никуда не делись ни религия, ни вера, ни церковь? Или, может быть, они тоже поменяли свой характер, став «секулярными»? Возможно ли такое? По-видимому, да.

Возьмём, к примеру, «Карманный оракул» знаменитого Бальтасара Грасиана [Грасиан 1981]¹⁵, иезуита, хоть и опального, но человека глубоко верующего. В четырёх афоризмах книги упоминается слово средневековых мистиков –

¹⁵ Первое испанское издание – 1647 год.

синдереза. «Светоч синдерезы» – сохранившийся в душе павшего человека отсвет божественного света, что-то вроде внутреннего маячка, указывающего путь к спасению. Так, у Бонавентуры синдереза завершает итинерарий души к Богу, это последняя ступень богопознания, которой душа может достичь. Грасиану нужен этот смысл слова. Но он у него – только исходный. А окончательный – тот, что сближает это понятие с главным словом грядущего Просвещения, со *здравомыслием*.

Просвещение – кульминация Нового времени, «второе рождение европейского рационализма», и оно никак не сводится к «культу разума», тем более «абстрактного», «внеисторического». Главное слово Просвещения, все-таки, *здравомыслие*, а это не абстрактный разум. “Common sense”, “bon sens”, “buen sentido”, “sentido común”, – во всех этих новоевропейских изводах латинского *sensus communis* (восходящего, в свою очередь, к греческому «общему чувству»), в которых прилагательное «общий» либо заменилось на “bonus”, либо было понято как «здоровый», этот «здоровый» применительно к способности различать хорошее и дурное надо понимать именно как ум здоровый, не поврежденный (*gesunder Menschen verstand*), в медицинском, гиппократовом смысле, «Афоризмы» которого и имеет в виду Грасиан¹⁶, представляя свой «Оракул» собранием афоризмов, лечебником души, поскольку её исцеление – или профилактика – его в данном случае и интересует. Припомним, что и Декарт, его современник, в самом начале «Рассуждения о методе» рассуждает не о методе, а о здравомыслии, говоря, что это, пожалуй, единственное, что отличает человека от прочих тварей и равно присуще и французам, и каннибалам, и китайцам. Но ведь и здравомыслящими *становятся*.

Апелляция к здравому смыслу естественна в ситуации, когда традиционная *scientia* по разным причинам не вызывает доверия, и коль скоро в перипатетической традиции наука – это «знание причин», то в ситуации незнания причин опираться приходится на себя... на здравомыслие. И если мы также вспомним, что вся традиционная физика как наука о природе, т. е. обо всем сущем, включая и божественное его начало, была учением об иерархии метафизических мест, или природ, и видела сущее в целом лестницей священноначалия (иерархии), то увидим, что кризис доверия к ней был прежде всего сомнением в надежности ступеней иерархии. Когда ступени скрипят и шатаются, возникает желание удостовериться в их прочности. Ритуализованное средневековое христианское образование (пайдейя), т. е. вот этот самый подъём по лестнице, которое было введено в жесткие дисциплинарные рамки институтом папской власти и, так сказать, «научно обосновано», начинает восприниматься как нечто внешнее, чуждое чаяниям индивидуальной души и её надежде на спасение. Не только гуманисты Возрождения противопоставляют «правилу жизни» «искусство жизни»¹⁷, но и поздняя средневековая мистика (Майстер Экхарт с учениками и всей волной «нового благочестия») стремится установить прямой контакт с Богом, минуя институт посредников (даже таких как «способности души»), мешающих тому, чтобы Бог-Слово сам родился в человеческой

¹⁶ О чём и говорит Л. Е. Пинский в своей замечательной статье о жизни и творчестве испанского писателя. См.: [Грасиан 1981: 518].

¹⁷ *Ars vitae* и *regula vitae*. Об этом у М. Фуко. См.: [Фуко 2007].

душе¹⁸. Реформа Лютера решительно устраняет всякого рода посредников – традиционных «держателей» божественного авторитета и хранителей «метафизических мест»: “solafide, solascriptura, solagratia”¹⁹. Со своей стороны, Контр-реформация как реформа католичества находит способ совместить «правило» с «искусством», схоластику с гуманизмом, в частности в деятельности «общества Иисуса», своём передовом отряде. Иезуитское образование, организованное в соответствии с идеями “Ratio studiorum”²⁰, оказывается в XVII веке наилучшим.

Недоверие рождает осмотренность, осмотренность – желание удостовериться лично. «Удостоверение» – главное слово переходного времени. Здравый смысл (ум) здесь изначально мой и общий, communis. Настоящее удостоверение – такое, которое каждый может повторить, удостоверившись лично в истине удостоверяемого. Способ удостоверения – та же осмотренность, т. е. смотрение, но не только по сторонам, а также и на то, как смотрят на тебя другие, а через это – научение смотреть на себя самого со стороны. Вот такое удостоверение и сделало Новое время новым и секулярным. Потому что сторона, с которой я смотрю на себя, она – никакая. Это ведь не тот «взгляд сверху вниз» с вершины мира, с которой стоик in consortium dei взирал на себя, копошащегося где-то там внизу среди смертных. И это не преображающее меня раскаяние в смысле христианской пайдеи. Это просто императив взгляда со стороны ... всех других²¹, насколько я могу представить себе, как

¹⁸ «В какой же области совершенной души произносит Отец своё Слово? Среди молчания было во мне сказано сокровенное Слово. Оно в самом чистом, в самом нежном, что есть в душе, в самом благородном, в основе и сущности души. Там – глубокое молчание, ибо туда не проникает ни одна тварь или образ; ни одно действие или познание не достигает там души и никакого образа не ведаёт она там, и не знает ни о себе, ни о другой твари... Всякое действие душа исполняет с помощью сил. Всё, что она познаёт, она познаёт разумом. Когда думает – пользуется памятью. Любит ли – любит волей [вот они, органы сознания]. Так она действует посредством сил, а не сущностью. Всякое внешнее дело её всегда связано с посредником (...) [перечисленные «органы» – это августиновы esse, nosse, velle – образ Троицы, душа как образ Троицы, – А.П.]. Но в самой сущности нет действия. Ибо хотя силы, посредством которых она действует, вытекают из основы души, в самой основе – одно глубокое молчание. Только здесь покой и обитель того рождения, для того чтобы Бог Отец изрек здесь своё Слово, ибо эта обитель по природе своей доступна только божественной сущности без всякого посредника. Здесь Бог входит в душу всецело, а не частью Своей (...). Тварь не проникает в глубину души, она должна оставаться снаружи вместе с силами. Ибо когда силы души приходят в соприкосновение с тварью, они берут и созидают её образ и подобие, и вбирают это в себя. (...) Только посредством осуществлённого в воображении образа она приближается к творениям (...) Но всегда, когда человек таким способом воспринимает образ, этот последний должен войти в него извне, через внешние чувства. Поэтому нет для души ничего более неведомого, чем она сама для себя. Один мудрец говорит: душа не может создать или получить своего образа, потому что ей нечем познать себя самое. (...) Поэтому она знает всё, только не самое себя. Из-за отсутствия этого посредника [архетипа, которым, посредством которого, она познаёт вещи] ни о какой вещи не знает она так мало, как о себе самой». (...) Сын Небесного Отца не один рождается из этого мрака, который принадлежит Ему, но и ты рождаешься там, как дитя того же Небесного Отца и никого иного; и тебе даёт Он власть. Когда ты лишишься себя самого и всего внешнего, тогда воистину ты это найдешь» (курсивы мои, – А.П.) [Экхарт 1912/1991: 11–21].

¹⁹ «Только вера, только Писание, только благодать».

²⁰ Ratio at que Institutio studiorum Societatis Jesu (1599).

²¹ Тех, с которыми я считаюсь.

они на меня смотрят или могут посмотреть, и как я при этом буду выглядеть в их глазах, т. е. (!) в моих собственных²². Вот что пишет Грасиан в одном из афоризмов (297): «Осмотрителен тот, кто смотрит, как на него смотрят, или посмотрят». И выше: «Поступай всегда так, будто на тебя смотрят». Если со сторонним нежелательным свидетелем можно договориться, в крайнем случае, откупиться от него, то от собственного стороннего взгляда на себя не укроешься и не откупишься.

Конечно, нигде так явственно, как в ренессансно-барочной среде раннего Нового времени, не обнаруживается парадоксальная суть *здравомыслия как опыта оглядки на себя* – опыта себя. Его школа – литература и театр золотого века, разумеется, не только испанского, но уж коли мы про Грасиана ... Он, к тому же, известен как «теоретик остроумия» благодаря своему трактату “*Agudeza y arte de ingenio*” [Gracián 1642]. Требованиям «острого ума» отвечает уже название сборника афоризмов: “*Oráculom anual*”, «Карманный оракул». Это примерно то же, что «пророк в кармане»; сакральное и не просто профанное, а чисто утилитарное (*manual* – находящийся под рукой, отсюда, пособие, учебник) соседствуют в нём отнюдь не невинно.

Слово *ingenio* Грасиан употребляет в паре с *genio*, последнее обозначает врождённый дар, природные способности, данные *индивиду*, первое говорит о том, каким сделал себя этот природный индивид, ставший *личностью*. Соответственно оба слова коррелируют с *natura* и *cultura*. Синдерезис – это такое счастливое сочетание того и другого, которое в самом конце «Оракула» именуется святостью, хотя речь, конечно, идёт о вполне светском идеале поведения²³. Очень важно, что *ingenio* говорит также об изобретательности, хитроумии, остроумии. «Хитроумным» (*ingenioso*) был тронувшийся умом идалго из Ла Манчи, настолько обезумевший, что ему пришло в голову искоренять кривду, восстанавливать справедливость, защищать обездоленных. В одном из эпизодов романа этот безумец говорит здравомыслящему (!) Санчо: я тут немного побезумствую, а ты всё в точности опишешь несравненной Дульсинеи...

Сродни безумию и здравомыслие Декарта, пожелавшего удостовериться ни в чём ином, как в собственном существовании, и построившего на таком *опыте себя* новую философию. Таковую, в которой я и не-я разошлись как видящий (мыслящий) и видимое (мыслимое), в дальнейшем – субъект (человек) и объект (природа). Вот и у Грасиана: «натура и культура – два стержня, на коих покоится ...». Натура здесь, впрочем, – природные данные индивида, ещё не преобразованные в качества личности. Картезианская оппозиция «вещи мыслящей» и «вещи протяжённой» – это *результат* обращения (*cogito*), некая философская редукция внешней мышлению природы к протяжению (субстанция тел), позволяющая изучать её как механизм. Хитроумные естествоиспытатели, занявшиеся изучением и преобразованием этой ставшей сугубо *внешней* природы, были потом названы *инженерами*.

Итак, Новое время не забыло и не могло забыть о практиках себя, как бы ни было оно захвачено идеей универсального знания. Чем же плоха его антропология? Она всем хороша, не хороши мы, не умеющие разглядеть её основания. Но кое-какие вещи требуют уточнения.

²² Между прочим, это Кант. См.: [Кант 1966: 307].

²³ Подробно об этом [Грасиан 1981, прим. Л. Е. Пинского]. См. в нашей статье прим. 16.

Недоверие к вселенскому священноначалию, которое вызвало столь радикальные перемены, не коснулось главного понятия традиционной метафизики – сущности (субстанции). Один лишь Кант исключительно критически с ним обошёлся, поместив в рубрику «отношение» [Кант 1964: 174–175, 225]. В итоге новоевропейская метафизика стала продолжением традиционной, но преобразованной в *метафизику представления*. Действительно, субъект-объектная парадигма, по которой мы, несмотря на весь наш постмодернизм, всё ещё «склоняемся», есть не что иное, как метафизика представления. Но «порядок (логос) сущности» и «порядок (логос) представления» суть разные формы одной и той же *традиционной метафизики*, про которую Хайдеггер сказал, что она – *онто-теология*, имея в виду её сущностное устройство. Действительно, основополагающим для онто-теологии является понятие сущности: она потому и *онто-*, и *логика*, что являет собой не что иное, как онтологизированную логическую форму (логический механизм) вопроса о сущности. Логика эта такова, что с необходимостью приводит к «началу» – последней непереходимой (метафизической) границе всего физического, мыслимой у перипатетиков как принцип (онтический и логический) тождества, у платоников – как (перво)единое. Известное «древо Порфирия» наглядно изображает такой логос определения. Преображение этого логоса в *логос представления* сделало мир, бывший иерархией метафизических мест, секулярным миром-картиной. Но вакантное место *единого* занял в нём этот самый новоевропейский субъект-личность, от которого и начали «отсчитывать» бытие, не важно, в идеалистической, материалистической или какой ещё картине мира. Важно, что мир отныне – картина, и субъект – её зритель.

Осознание этой парадигмы как *парадигмы*, т. е. как универсального способа мыслить бытие, свидетельствует о том, что универсальность её на исходе. Философия может лишь это констатировать, *ничего не предлагая взамен*. Не предлагая никакой новой метафизической или постметафизической концепции, от чего, кстати, и предостерегал Хайдеггер, для которого само слово «антропология» было ругательным.

Тем не менее, о ком, как не о человеке, говорит Хайдеггер, когда в своей «фундаментальной онтологии» употребляет слово *Dasein*? По-видимому, такое словоупотребление надо рассматривать под знаком его же, хайдеггерова, «шага назад» (*Schrittzurück*), того, думаю, единственного способа философствования, который выпал на долю «неклассическим» философам.

Напомню: «шаг назад» ничего не снимает, в гегелевском смысле *Aufhebung*, не преодолевает, но лишь позволяет – если позволяет – помыслить оставшееся непомысленным в наследии мыслителей прошлого. А это значит, разглядеть в их классическом наследии какие-то вещи, которые оказываются внятными нам только сейчас, поскольку самими мыслителями они не тематизировались по той причине, что само собой разумелись в их времена (были ортегианскими «верованиями») и лишь спорадически обнаруживались в тех или иных речениях, удивляющих нас своей «неклассичностью»²⁴. Почему Хай-

²⁴ Например, увидеть, что Сократ в «Алкивиаде» ищет не «каждое отдельное» а *само то же самое*, которое у Хайдеггера *бытие*. В. В. Биbihин пишет о *тождестве* как такости мира. Мир – такой, какой он есть, хотя мог бы быть другим. Но *выпал* таким, и это неотменимо [Биbihин 1993: 226 и сл.]. Опыт себя, опыт взросления, стало быть, можно понять как опыт тождества, иначе, такости мира. Мир – такой, какой есть, а не такой, каким бы мне хотелось его видеть.

деггер избегает слова «человек», как, впрочем, и слова «сознание», хотя, вроде бы, ведёт речь о человеке и о сознании? По причине их включённости в «парадигму», в которую включены и мы, и шаг из которой – не легче и не труднее платонова искусства обращения.

Хайдеггер не говорит «человек», потому что его Dasein²⁵ – это Sein, которое парадоксальным образом ist da, вот оно тут, хотя тут никакое Sein быть не может, поскольку тут – вещи, а не их бытие. Бытие не должно пониматься на манер сущего: это *сущее* есть, как же ему не быть, когда оно – сущее, а вот *бытия* среди сущих нам не сыскать. Термин *онтологическая дифференция* – это запрет путать бытие и сущее или, точнее, мыслить бытие как *наличие*. Классическая метафизика знала *различие сущности и бытия* (существования), знала, по-видимому, и *различие бытия и сущего*, но последнее было надёжно скрыто первым. В *логосе сущности* (первенство вопроса о сущности как конституирующего классическую метафизику) иначе и быть не могло. Так, что же Dasein? Это *мы сами* как *сущая* разница бытия и сущего, коль скоро наше *онтическое* отличие (не сущность в смысле субстанции; у человека нет сущности!) от прочих сущих заключается в том, что мы *onto-logisch sind*, мы *онтологичны* [Heidegger 1972: 12], т. е. существуем как спрашивающие (обречённые спрашивать) о своём быть.

Эта разница ontisch/onto-logisch – фундаментальная, хотя и никакое не *основание*, Grund в традиционном смысле какой-то новой онтологии (тем более, антропологии), но *именно его отсутствие*: безосновность, Abgrund. Статус *onto-logisch* – это чистая *разомкнутость бытия*, не предваряемая никакими *онтическими* (вещными) полаганиями и решениями, истина бытия как его не-сокрытость, алетейа, Unverborgenheit.

Сократ спрашивает о самóм том же самóм, о тождестве, в отличие от тождественного, пусть бы и себе. Тождество (тожество) – не «что», не начало, оно – «такость» (слово В. В. Биbihина²⁶) мира, который вот он, выпал таким, каким выпал, а мог бы быть другим, и это неотменимо.

Но что тогда такое «взросление», *опыт себя*, как не отдача себе отчёта в этой самой *такости мира*: всё так, как есть, а не так, как мне хочется и хотелось бы. Игра мира, игра младенца, который царствует – как ему и положено – поскольку ничего не знает о себе и о такости мира. Не хочет знать. Иначе ему в нём не освоиться и не выжить. Но осваиваясь в нём и выживая, приобретает кучу навыков, умений и знаний, он до гробовой доски может оставаться младенцем, поскольку не прошёл через опыт себя и собой, вообще говоря, так и не стал. Не столь уж редкий случай. При том, что он знает также и о том, что мир бывает враждебен ему, что в нём случается всякое, но на всякое «вдруг» и «а что, если» ему уже предложено противоядие, которое если и не поможет – известно, что может не помочь – ну что ж, ничего не поделаешь. Эти средства выживания – тоже техники, и многие из них относят к техникам себя как обеспечивающие душевный комфорт за неимением другого, телесного, или, наоборот, по причине сверхизобилия последнего. Но это не искусство себя в собственном смысле, потому что «себя» тут нет, а есть то самое тап, которое «люди». «Себя» появится, когда узник пещеры обернется...

²⁵ В отличие от обычного словоупотребления, в том числе, и в философских текстах.

²⁶ См. в нашей статье прим. 24.

Литература

- Аверинцев 1996 – *Аверинцев С. С.* Два рождения европейского рационализма // Риторика и истоки европейской литературной традиции. М.: Наука, 1996.
- Бибихин 1993 – *Бибихин В. В.* Язык философии. М., 1993.
- Бонавентура 1993 – *Бонавентура Дж. Ф.* Путеводитель души к Богу», Билингва, М., Пер., статья, прим. В. Л. Задворного. М.: Латинский кабинет, 1993.
- Василий Великий 1851/1991 – *Творения иже во святых отца нашего Василия Великого*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. I. М.: 1851. Беседы на Шестоднев. Беседы первая и вторая. Репринт. М., 1991. – С. 5–149.
- Грасиан 1981 – *Грасиан Б.* Карманный оракул. Критикон. М.: 1981.
- Кант 1964 – *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 3. М.: Наука, 1964.
- Кант 1966 – *Кант И.* Сочинения в шести томах. Т. 5. М.: Наука, 1966.
- Платон 1990 – *Платон.* Соч. в 4-х томах. Т.1. М.: Мысль 1990.
- Платон 1994 – *Платон.* Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1994.
- Фуко 2007 – *Фуко М.* Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981–1982 учебном году. СПб.: Наука, 2007. 475 с.
- Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Учение Платона об истине // М. Хайдеггер Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. – С. 345–360.
- Хайдеггер 2016 – *Хайдеггер М.* Немецкий идеализм (Фихте, Шеллинг, Гегель) и философская проблематика современности. СПб.: Наука, 2016.
- Фонарь Диогена 2010 – *Фонарь Диогена.* Проект синергийной антропологии в современном гуманитарном контексте. Сост., общая и научн. ред. С. С. Хоружего. М.: Прогресс-Традиция, 2010. – С. 73–305.
- Экхарт1912/1991 – *Экхарт М.* Духовные проповеди и рассуждения. Репринт. 1912. М., 1991.
- Эстетика Ренессанса 1981 – *Эстетика Ренессанса.* Ред. В. П. Шестакова. Антология в 2 т., М., 1981. Т. 1.
- Gracián 1642 – *Gracián B.* Agudeza y el arte de ingenio. Madrid, 1642.
- Ortega-y-Gasset 1959 – *Ortega-y-Gasset J.* Ideas y creencias. Madrid.: El Arquero, 1959. P. 3.
- Heidegger 1977 – *Heidegger M.* Platons Lehre von der Wahrheit. Frankfurt A. M.: Vittorio Klostermann, 1997.