

Учение Алексея Чернякова о душе и уме: размышления и комментарии

Гущин О. В.,
независимый исследователь, Молдова, Кишинев,
oleg_gusin@mail.ru

Аннотация: Алексей Черняков в своей знаменитой монографии раскрывает понятие души посредством противоположности — понятия ума. Но дело не только в экспликации понятия через противоположное содержание. Следуя логике Чернякова, душа и ум на определенном этапе впадают в некое динамическое единство как высшую причастность божественному взору. Будучи, по Аристотелю, общим чувством, душа есть посредством непрерывного «перелистывания» частных чувств, причем так, что в формуле «чувствую и понимаю, что чувствую», отслоен второй член, т. е. снято терминологическое ограничение. В итоге высвобождается чистое движение «чувствую чувство чувства» как непрерывность чувственных данностей. Душа живет в зазорах ума и видит в них свою бесконечность. Черняков обращает внимание на то, что всякое различие есть одновременно и подспудно момент связывания различий. Но моменты различения/связывания у души и ума даны разными способами. Пробуждаясь (различая), душа одновременно связывает различное так, чтобы обозревать всеохватный простор себя и всего сущего в единстве самодвижения. Душа так же, как и ум, есть форма без материи, но иным способом, нежели ум. Душа также движется в сторону предмета, но не отклоняется от него для встречи с собой, как это делает ум, но проходит сквозь предмет в момент, когда он уже (еще) распределен. Предмет, будучи энергией ума, по отношению к душе «выветрен», оставляя своего рода живой чувственный отпечаток, душа оживает, когда связывает чувственные отпечатки предметов, встречая в них саму себя. Черняков, ссылаясь на Аристотеля, полагает, что общее чувство действительно содержит в себе некоторым образом все предметы чувств (но без материи). Мы для себя поясняем, что эти предметы пребывают в распределенном виде. Беспрепятственно преодолев (разомкнув) зазор ума, душа «видит» (связывает) множество чувственных форм, в каждой из которых высвобожден свободный взор как таковой. Это не взор, застывший на чем-то неизменном. И это также не восприятие, которое в составе умозрительной формы присоединяет к «воспринимаю нечто» новое «воспринимаю что-то». Теперь акт «воспринимаю нечто» разомкнут и частично отброшен, оставив в остатке лишь самостоятельное непрерывное динамическое присоединение: «воспринимает» + «воспринимает» + «воспринимает» и т. д.

Ключевые слова: душа, ум, движение, энергия, восприятие, чувство, чувственная (умопостигаемая) форма без материи, различающая инстанция, бытие и сущее, динамическое единство.

Памяти
Алексея Григорьевича
Чернякова

Тексты выдающегося советского и российского философа Алексея Григорьевича Чернякова не оставляют в стороне читателя, озабоченного поисками смысла. Какими смыслами может быть встревожен современный человек? Среди прочих один, наверное, наиболее болезненный — смысл жизни. Зачем мы тут и ради (во имя) чего? Вопрос, вероятно, не столь уместен, учитывая безвременный уход Алексея Григорьевича из жизни в 2010 году в возрасте 55 лет.

Самым значимым философским произведением Алексея Чернякова является его знаменитая диссертация «*Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*»¹, в которой нас наиболее всего заинтересовала тема души. Что видит душа и как при этом сама есть? Вопрос явно нетипичный в пространстве повседневного уклада жизни. Но однажды так и случается, что именно нетипичные вопросы уже не могут быть отложены, не терпят отлагательств.

В своих изысканиях души Черняков основывается главным образом на трактате Аристотеля «О душе». Мы не ставили перед собой задачу проанализировать степень раскрытия Черняковым текстов Аристотеля, это выше наших возможностей, да и намерений. Аристотель остался как бы за кадром, нас больше интересовало «звучание», если можно так сказать, «тон» мысли Алексея Григорьевича, который, как нам представляется, оказался «слышим» в его письме.

Но тема души невозможна без темы ума, во всяком случае в том контексте рассмотрения, который задает Аристотель. Почему? Душа раскрывает себя через ум определенным способом. Душа и ум странствуют во вселенной. Правда, странствуют разными дорогами, у них разные пространство и время, судьбы и назначения. Но у них поразительная синхронность движений, пусть и разнонаправленных, в конце концов они должны встретиться и засветиться друг в друге, образовав непостижимое единство, невероятно динамическое, неостановимое.

Но что значит странствовать? «*Странствовать для философа значит спрашивать*» [Черняков А. Г., 2001, с. 130], — говорит Алексей Григорьевич. Читая его тексты, ощущаешь, как странствует его алчущая истины душа, как помогает понять мысль автора, сделать ее близкой и очевидной. Порой спрашивание становится столь тотальным и самозабвенным, что не всегда замечаешь, куда ведет странствие и какой свет его освещает. Как соотносятся спрашивание и странствие?

¹ В 2001 г. в Амстердамском свободном университете Алексей Черняков получает степень доктора философии по результатам защиты диссертации. Поскольку в России требовалась нострификация диплома, Алексей Григорьевич в 2003 г. защищает в РГГУ диссертацию на соискание ученой степени доктора философских наук по теме «Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера» (информация из Википедии).

Звезда Алексея Чернякова сияет ярко, освещая дорогу всем, кто однажды взволновался нетипичным вопрошанием. Мыслительная щедрость философа оказалась поистине безграничной, за что ему столь же безграничная благодарность.

Понятие души и понятие ума так или иначе начинают свой путь самораскрытия с базового вопроса: что и как мы чувствуем и как получаем об этом знание? При всей простоте спрашивания ответ ожидает быть неизмеримо громоздким и практически никогда не завершенным. Такая внушительная асимметрия поначалу сбивает с толку, невозможно представить, чтобы не вполне значимое и почти надуманное любопытство обернулось бесконечной сложностью его утоления. Насколько нам комфортно жить с неотвеченными вопросами, особенно если мы имеем дело с оными с завидным постоянством? Аристотель трактует чувственное переживание и знание о нем как то же самое, как некую энергию различающей способности. Действительно, *что* мы можем сказать о чувствах, которые нам не известны, мы в самом деле их чувствуем? А что в этот момент происходит с нами — чувствующими и не чувствующими одновременно? Нечто хочет быть, но для этого нет нужных путей, и тогда те, что уже имеются, отступают в тень. Вопрос единства становится еще более туманным. Но достаточно ли одного этого обстоятельства, чтобы остановиться на единстве ума и чувства в вышеприведенном аристотелевском ключе?

Алексей Григорьевич в своей монографии выводит *единое* иного порядка. В соответствии с восточноцерковной традицией патристики *единое* едва постижимо, запредельно, неуловимо. Ко всему прочему *оно* настолько всеобъемлюще, что всякое изыскание и пытливость, поиск и дерзание уже так или иначе развернуты внутри *него*. Как в таком случае возможно познание, когда, вопреки своему стремлению, оно уже всегда отброшено внутрь *того*, что стремится познать? Мы словно срываемся вглубь какого-то познавательного горизонта, когда силится его охватить, потом выбираемся, пребывая в безмыслии и забвении, затем снова обнаруживаем себя внутри *него*, вновь пытаюсь его охватить мыслью. Повторяющиеся падения и восхождения, как бесконечно тернистые странствия неумного инфанта, наталкивают на размышления о необходимости познания самого ума, особенно в тот момент, когда он намеревается познать *единое*. В усилиях постичь *единое*, которое уже вобрало в себя все подобного рода попытки, «ум должен остановить свое течение или ис-течение из *единого* и обратиться вспять к своему истоку» [там же, с. 155–156]. «Конечный ум должен восходить от мышления предметов к мышлению мышления (обращенной на самое себя ноэтической энергии) и далее — к изначальному безмыслию; от умопостигаемых форм (присутствующих эйдосов) к самому их чистому присутствию (умной энергии) и далее к (всегда отсутствующему для ума) условию всякого присутствия. Это восхождение оказывается в определенном смысле неисполнимым» [там же]. Но оно должно «служить путеводной нитью для осуществления его собственной задачи — задачи подражания божественному архетипу» [там же, с. 155].

Но есть ли иной способ постижения, отличный от способа ума? Только ли ум стремится к единому? Мы спрашиваем себя: как постигает ум и как видит душа? Что их объединяет и что отличает и насколько возможно познание одного без видения другого? Душа «видит», исходя из модификации известного тезиса Аристотеля, по принципу: «*вижу, как это есть, но не видел, как это может быть*» [Аристотель, 1976, с. 242]. Душа, будучи неразрывной с тем, что видит, *еще не успевает различить, что именно она видит и как при этом сама есть*. Черняков говорит: «*Еще не рассмотрел*» *выражает отношение к определенному предмету. При этом рассматривание предполагает заранее выбранный способ соотноситься с предметом, а значит заранее установленный смысл предметности (например, «пространственная вещь»)*» [Черняков А. Г., 2001, с. 66] Но ум иначе связан с тем, что он постигает. Поскольку он всегда *уже не успевает отличить, от чего он отличен, он сам есть как отличный от всего, в т. ч. от материи*. «*Видел, как это может быть, но не вижу, как это есть*». Т. е. в данном случае «*вижу*»... *означает «...уже увидел нечто»* [там же].

Что здесь важно отметить? Мы имеем дело с двумя разными мыслительными актами (с двумя формами без материи), отличительной чертой которых является то, что первый (чувственная форма) — позитивный, второй (умопостигаемая форма) — негативный. Что их объединяет? Черняков говорит: «*В определенном смысле умопостигаемая форма (без материи) есть нечто «несоставное» (ἀσύνθετον), а мышление несоставного или простого не есть ни утверждение (κατάφασις), ни отрицание одного о другом (ἀπόφασις) — ведь в простом событии схватывания формы («касания» ума) еще нет одного и другого...*» [там же, с. 124]. Иными словами, *простое событие схватывания формы — это некое касание действительности, т. е. того, с чем так или иначе связаны ум и душа*. Правда, само касание дано разными способами: в отношении души — это касание таково, что душа и действительность есть одно и то же. Касание ума есть иначе, он касается уже не столько действительности как таковой (материя, предмет), сколько ее формы.

Что здесь сразу бросается в глаза? Во-первых, мы имеем дело с типологией простых «несоставных» динамических форм, представляющих собой «*нечто двойственное, частично объективное, частично субъективное*» [Хайдеггер М., 2013, с. 147], — «*вечно длящиеся акты, которые не считаются случившимися...*» [Мамардашвили М., 1997, с. 99]. Простая несоставная динамическая форма — это, как определяет Алексей Григорьевич, «*выговаривание ноэтического акта... простое сказывание простого как единого и «неразделенного по отношению к самому себе», за которым, как мы видели, скрывается всеобщая причина — принцип тождества: «S есть S»*» [Черняков А. Г., 2001, с. 123–124]. Во-вторых, когда речь идет о форме без материи, то это не только умопостигаемая форма, т. е. форма ума, но и форма души. Душа также есть форма без материи, хотя об этом Черняков говорит мало. Вот одно небезынтересное цитирование Аристотеля Черняковым: «*”Чувство же есть нечто такое, что способно вместить в себя (воспринять) чувственную форму без материи” (De anima II 12, 424 a 17)*» [там же, с. 74]. Впоследствии мы более подробно остановимся на отличиях умопостигаемой формы без материи от чувственной формы без материи.

А пока обратим внимание на то, как понимается форма без материи в качестве движения. По классификации Аристотеля движений и энергий², приведенной Черняковым, простые акты не являются энергиями, здесь нет завершенности, нет цели, пока речь идет только о движениях. *«Незаконченные, несовершенные действия следует называть движениями, законченные — энергиями»* [Черняков А. Г., 2001, с. 63]. Во-вторых, когда говорится, что динамические формы «несоставные», необходимо иметь в виду, что «несоставные» они по-разному. То, с чем одна может составиться, присутствует в другой, т. е. интенция одной формы обращена на интенцию другой формы как на свой предмет, и наоборот. *«Будучи формой без материи... видимое служит, как мы могли бы сказать, материей по отношению к другой форме...»* [там же, с. 74]. Ум вечно стремится настичь позитивное тождество себя с действительностью, душа, напротив, вечно стремится *«выйти из «слепого» тождества»* [там же, с. 119–120] и обрести понятие (узнать себя). Что может случиться, когда со-ставятся избыточность понятия, лишеного бытия, с избыточностью бытия, лишеного понятия?

В качестве ответа Алексей Григорьевич предлагает экспликацию проблемы «теперь» в контексте *«со-бытия сомкнутости несоставных форм. «Теперь» должно быть понято... как универсальная «форма» различения, граница, переход, articululus, простейший акт или такт счета, порождающий двоицу. Здесь «теперь» выступает как само порождение различия, как differentia differens. В этом «теперь» осуществляется деятельность артикуляции. Теперь нам уже не должно казаться парадоксальным то обстоятельство, что эта операция (аналогичная прибавлению единицы), полагающая двоицу и, в результате, — множество, остается в себе единой и нераздельной. Эта операция есть совершенная деятельность, энергия — «различаю и уже различил», которой соответствует действительность (энергия) границы»* [там же, с. 123–124].

Как это и следовало ожидать, в *со-бытии со-ставности несоставных форм* мы имеем целый пантеон понятий, состояний, сложносоставных актов, но главное — энергий. Первое, на что хотелось бы обратить внимание, так это на двузначность данного события, о чем собственно и говорит Черняков. В акте *«различаю и уже различил»* единство и нераздельность наконец достигнуты. Действительно, что может быть до простого акта: «вижу и увидел», «чувствую и понимаю, что чувствую», «испытываю боль и знаю, что это никак не счастье, а именно боль», и т. д.? Но в этом, казалось бы, элементарном факте *«различаю и уже различил»* присутствует, как говорит Черняков, *«различие различий (genetivus subjectivus), точнее — различающее различие (differentia differens)»* [там же]. Где берет свое начало *differentia differens*, одновременно способствующая единству и неделимости различительного акта?

² Черняков, ссылаясь на фрагмент из «Метафизики» Аристотеля под № 1048 b 18–35 (Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: Мысль, 1976. — С. 242), предлагает за основу собственный перевод данного фрагмента.

Вопрос усложняется, если учесть, что единство тем более едино и неделимо, чем сложнее собственно дифференция, которая, как выясняется, не просто *различие различий*. Выше уже говорилось, что формы без материи представляют собой некие безотносительные бесконечные движения, у которых нет цели. Но как быть с движением, если у него цель все-таки имеется, но как бы выведена за скобки, т. е. все время отдалается, недостижима? Согласно Аристотелю, если цель внеположна движению, то речь идет о несовершенном действии. Понимая движения души и ума как несовершенные действия, можно говорить о направлении этих действий. Каковы направления души и ума как действий/движений несоставных форм? Одно направление «смотрит» в сторону недостижимого различия (душа), другое — в сторону недостижимого тождества (ум). А что, если оба направления несовершенных действий при определенном стечении обстоятельств создадут взаимодействие?

Как есть измерение взаимодействия несоставных форм?

Первая несоставная форма (душа), погруженная в «слепое тождество» с собой, жаждущая завершенности и предела, *различающая, но еще не различившая*, соотносится с бесконечно недостижимым стремлением ума к тождеству. Вторая несоставная (умопостигаемая) форма, стремящаяся настичь тождество себя с действительностью, *различившая, но уже не различающая ее*, соотносится с неизбывной устремленностью души к границе и понятию. Посредством такой перекрестной соотнесенности происходит «*articulus, простейший акт или такт счета, порождающий двоицу*» [Черняков А. Г., 2001, с. 123]. Простые движения несоставных форм или простые акты сплавлены (поглочены) энергией ума, который теперь уже во втором своем значении есть *единая различающая инстанция*, или «*дианоэтическая энергия ума*» [там же, с. 124], имеющая «*свое выражение в логосе: она выступает как различающее-связывающее «есть» в суждении: «S есть P»*» [там же]. Душа и ум словно «нырнули» друг в друга, выпростав тем самым *совершенную деятельность, энергию* — «*различаю и уже различил*».

Возникает довольно каверзный вопрос: *различающая инстанция* — «*различаю и уже различил*» — делима или неделима, и если делима, то как тогда быть с *энергией ума*, неделимость которой не просто ее свойство, но условие? Ведь когда мы говорим о различающей инстанции, то подразумеваем динамическое взаимодействие умопостигаемой и чувственной форм как сложносоставной акт различения, но когда речь идет об энергии ума, то уже сразу имеем дело с единым неделимым сущим. Черняков замечает, что о «*единой различающей инстанции говорится, что она и ощущает, и постигает умом (καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνηται) одно и другое в их различии*» [там же, с. 121], при этом сама энергия ума возможна только как единая и неделимая. Почему вообще ставится вопрос о ее неделимости и почему он столь важен? Дело в том, что энергия ума не может быть подвергнута делению, в противном случае она растворится, а сама различающая инстанция распадется на совокупность случайных разнонаправленных движений как некий

обратный ход, чего допустить, естественно, нельзя. Ведь акт «различаю и уже различил» стал возможным в том числе благодаря своей целостности и неделимости.

Рассуждения Алексея Григорьевича по этому поводу заслуживают самого пристального внимания. Сначала он показывает, как эта проблема ставится Аристотелем, затем мы имеем возможность наблюдать захватывающую полифонию мыслей и интерпретаций двух великих философов: «*”Подобно тому, как нечто единое и неделимое не может быть одновременно белым и черным, так и различающая способность, оставаясь единой, не может воспринять заодно форму белого и форму черного, а ведь мыслить и чувствовать — и значит становиться такими формами”* (427 а 6–9). Аристотель видит эту трудность и пытается найти другое решение. Дела здесь обстоят так же, говорит он, как с тем, что геометры называют точкой. Точка на прямой, будучи сама по себе в высшей степени единой и неделимой, разделив линию на две части, может рассматриваться заодно ($\alpha\mu\alpha$) как «конец» левой полупрямой и «начало» правой. “*В той мере, в какой различающая инстанция неделима, она едина и различает одновременно, но, будучи делимой [в некотором ином смысле], она не может рассматриваться как нечто одно. Ведь она (как это происходит в нашем примере) как бы пользуется одной точкой как двумя. Поскольку она использует дважды один предел (или одну границу), она распознает двоицу отдельных [определений], как бы разделившись в себе. Но поскольку, с другой стороны, различение происходит посредством чего-то одного, оно происходит сразу ($\alpha\mu\alpha$)”* (427 а 10–14). Различающая способность есть одновременно единица и двоица; поскольку она подобна границе, она сразу, одновременно, $\alpha\mu\alpha$, есть двоица» [там же, с. 122].

О чем тут разговор? Мы имеем два прочтения различающей инстанции. Но не только. В зависимости от того или иного прочтения мы имеем также две разные реальности. Различающая инстанция, будучи энергией ума, дает видеть не взаимодействие несоставных умпостигаемых форм, а единое неделимое сущее как их своего рода интерферентный оттиск. Причем это сущее не просто едино и неделимо, оно само есть энергия единства и неделимости, а заодно энергия пространства, света, «места» для объектного присутствия, дающая увидеть, рассмотреть, узнать, понять, запомнить — «различаю и уже различил». Но различающая инстанция, понятая в качестве динамического взаимодействия несоставных умпостигаемых форм, дает видеть разнонаправленные движения/действия (но никак не энергии) с их избытками и лишениями, внеположностями и игрой направлений, перестановками целей и истоков.

Если Аристотель применяет метафору точки и прямой, то можем ли мы позволить себе для лучшего прояснения проблемы иную метафору? Предположим, что различающая инстанция — это дверь. Открыв ее, мы сразу встречаем некие вещи и истории, лица и судьбы, знаки и символы, нас манит энергия присутствия, витающая в пространстве, манит некий закон энергичности, согласно которому тут есть именно это сущее, а не какое-либо другое. Эта энергия, которая нас так притягивает и зовет, она в нас или там — за порогом? Ведь ее «можно толковать (на основании фундаментальных схем аристотелевой первой

философии) как «действие зримого» (вещи как субстанции) или как «деятельность зрящего» (живого существа как субстанции)» [там же, с. 119].

Что нам делать? Мы переступаем через порог, оставляя что-то позади него. Что именно? Переступив, мы уже не видим, что с той стороны скрепляло между собой события и сценарии, они вдруг оказались случайными, разрозненными, несоставными, привходящими, каждый со своим частным движением и направленностью, целеполаганием и истоком. Нам даже странно, как столь хаотическая разноголосица могла когда-то быть чем-то энергично целым и неделимым. Как сказал бы Аристотель, различающая инстанция (дверь) пользуется одним порогом как двумя. Далее по тексту: *поскольку она использует дважды один предел (или одну границу), она распознает двоицу отдельных [определений], как бы разделившись в себе. Но поскольку, с другой стороны, различие происходит посредством чего-то одного, оно происходит сразу (αμα).*

Речь идет не просто об умозрительном видении различных определений различительной инстанции, но о «видении» их сразу, одновременно (αμα). Это существенно меняет общепонятную расхожую картину различения — различаются не два сценария с общими элементами по обе стороны некой условной границы, а один с постоянно движущейся внутри него энергичной границей различий. Черняков стремится донести до нас что-то очень важное по поводу существа различительной инстанции: *«Ум должен мыслить X и не-X. Парадокс здесь не в том, что, мысля X, ум некоторым образом должен быть в возможности всеми остальными мыслимыми предметами, в частности, не-X, ведь таково устройство ума (De anima III 4, 429 b 5–10), а в том, что ум должен одновременно в действительности, энергично, быть X и не-X, коль скоро «мыслить» (схватывать умом в смысле греческого νοεῖν) означает становиться мыслимой формой без материи, а событие мысли и есть энергичное бытие такой формы»* [там же, с. 123].

Итак, энергия ума не может быть подвергнута делению, в противном случае она растворится и распадется на совокупность разнонаправленных случайных движений как некая исходная предварительная ситуация, чего допускать в контексте ума, естественно, нельзя. Как неделимость ума отражается на том, что он постигает? Она отражается так, что ум как бы стягивает в единое-одно то разноплановое постижимое, какое ему дано. Но как уму дано постижимое? Оно ему дано как раз из той предварительной ситуации, откуда в событии взаимодействия несоставных форм только и возможна энергия ума. Отсюда следует основная задача ума: определить в качестве своего предметного горизонта саму различающую инстанцию, но уже с имманентными (но не привходящими) основаниями ее деятельности.

Ум постигает собственные умозрительные ситуации (собственные постижения)

Судя по всему, мы имеем дело с сущностным назначением ума, а именно, самому себе быть основанием при каждом своем умозрении. Но каждое умозрение ума так или иначе это умозрение умозрения ума, т. е. ум в каждом своем умозрении обретает всякий раз иные

перспективы, пределы и, соответственно, содержания, всякий раз новые исчисления времени. С этой многозначностью ума столкнулся еще Аристотель, когда вынужден был категоризировать ум как несоставную форму без материи и чистую энергию, как пассивный и активный и т. д. С этой же проблемой сталкивается и Черняков, не всегда сразу понятно, в каком значении говорится об уме. Мы со своей стороны предприняли попытку классифицировать ум, исходя из тех его умозрительных ситуаций, которые освещает Черняков.

Рассмотрим по порядку и кое в чем повторимся.

Ситуация 1. Здесь мы имеем дело с двумя простыми видами деятельности, отличительной чертой которых, скорее, является то, что первая (душа, ум души или умная душа) — позитивная, вторая (умопостигаемая форма без материи) — негативная. Простые несоставные умопостигаемые формы, будучи незавершенными движениями, ничем не прерваны и не сообразованы, но продолжают так, будто так и не составились друг в друге. Ум *вечно* стремится настичь позитивное тождество себя с действительностью, душа *вечно* стремится «*выйти из «слепого» тождества*» и обрести понятие (узнать себя). Избыточность понятия, лишённого бытия, и избыточность бытия, лишённого понятия, никак не сопоставятся друг с другом.

Ситуация 2 (ум постигает ситуацию 1). То, что обращено в сторону недостижимого различия (душа), и то, что «смотрит» в сторону недостижимого тождества (ум), теперь постигается из некоей третьей перспективы ума. Именно отсюда открывается возможность постижения составности *несоставных форм*. Именно отсюда «видно», как первая форма (душа), погруженная в «слепое тождество» с собой, жаждущая завершенности и предела, *различающая, но еще не различившая*, соотносится с бесконечно недостижимым стремлением ума к тождеству. «Видно», как вторая (умопостигаемая) форма, стремящаяся настичь тождество себя с действительностью, *различившая, но уже не различающая ее*, соотносится с неизбывной устремленностью души к границе и понятию. Третья перспектива постижения уже сразу энергично наполнена, давая видеть, как простые движения несоставных форм, или простые акты, с самого начала «окутаны» энергией *единого* ума. Душа и ум постигаются неким другим умом, который в них «узнаёт» только себя и свою *совершенную деятельность* — «*различаю и уже различил*». Простые движения несоставных форм или простые акты словно сплавлены (поглощены) энергией ума, который во втором своем значении есть *единая различающая инстанция* или «*дианоэтическая энергия ума*» [там же, с. 124], имеющая «*свое выражение в логосе: она выступает как различающее-связывающее «есть» в суждении: «S есть P»* [там же].

Ситуация 3 (ум постигает ситуации 1, 2). Ум постигает ситуацию 2 из четвертого предела. Отсюда движения души и ума не являются внешнеположными друг другу, как в ситуации 1, но и не сплавлены в энергию совершенной деятельности, как в ситуации 2. Здесь ум постигает то, что не «видит» энергийный ум третьего предела, а именно, как простые несоставные формы души и ума не смешиваются, но, скорее, накладываются друг на друга, проходят друг сквозь друга, догоняют/обгоняют друг друга, но, что самое главное, в любом случае остаются неизменными каждая в своем аутентичном сценарии (перихореза).

Ситуация 4 (ум постигает все предыдущие ситуации). Ум из позиции пятого предела постигает то, что не дано уму четвертого предела, а именно, «видение» несоставных форм движений как противоположностей. Ум постигает в данной ситуации свои предметы на фоне обратных (противоположных) движений, стирающих различия, размыкающих грани, растворяющих всякое индивидуальное в бесконечном, превращающих всякое значимое в незначительное. Любое постижение возможно в пространстве обратных тенденций, преобразующих все существующее в производное и подчиненное. Ум порождает новые соотношения противоположных содержаний: значимого и незначительного, уникального и однообразного, необычного и очевидного, постигая новые комбинации сущего. Изменяются направления действий несоставных форм, нарушаются последовательности. Если в событии *«различаю и уже различил»* сказано слово, сделан выбор, совершен поступок, то становится умозрительно «видно», как это возможно: где-то замирает всякая осмысленность, дабы было различено, как наполняется смыслом еще невысказанное слово, как насыщается энергией поступок, как стекаются событийные движения в единый поток, формирующий выбор. Черняков говорит: *«Точка определяется негативно — как то, что не имеет частей (Евклид, EL 1, def. 1). Подобным же образом мы распознаем черноту и зло: первое — как лишенность цвета, второе — как лишенность добра. Подобные предметы мысли, говорит Аристотель, ум постигает через противоположное им. Например, чтобы мыслить точку (как отсутствие, лишенность или отрицание протяженности), ум должен мыслить протяженность»* [там же, с.123]. Но постижение умом предметов через противоположное им — лишь некий транзитный (промежуточный) сценарий ума, в пределе стремящегося снять эти противоположности в еще более радикальном единстве. Как есть данное единство?

Ситуация 5 (чистая энергия ума — бытие). Напитанный пределами, горизонтами и перспективами постижения, ум, продолжая искать иные основания для единства несоставных форм различений, возвращается в одну из них и вновь сближается к своему постижимому, причем настолько, чтобы и одно и другое засветились друг в друге³. Энергично наполненный стремлением и решимостью, порывом и готовностью, ум неизменно устремляется к чему-то иному (предмет), и в то же самое время отклоняется, отстраняясь от

³ «...Они сами светятся друг в друге» — Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1970. — С. 185.

всякого состоявшегося и завершенного. Ум словно хочет сказать: *я постигаю предмет, но он лишь еще более распаляет мой поиск, поэтому я, соотносящийся с ним по способу негативной аналогии, наполненный новой энергией, отклоняюсь от него и иду/ищу дальше.* Что в этом отклонении встречается уму на пути? *«Ум должен восходить от мышления предметов к мышлению мышления (обращенной на самое себя ноэтической энергии)»* [там же, с. 155]. Встречаются другие предметы, и так до тех пор, пока, совершая очередное движение к.../от... предмета, интенция ума не натолкнется на такую же интенцию, с таким же модусом предметного к.../от... направления. В результате выпрастывается чистая энергия ума. Черняков цитирует Плотина: *«Бытие [ума] — это энергия, и нет ничего [постороннего], на что эта энергия была бы направлена. Стало быть, [она направлена] на себя»* [там же, с. 149]. Здесь осуществляется непрерывное самовозрастание себя над собой через стремление ко всему и одновременное отклонение от всего, негативное тождество, постоянно пульсирующая трансценденция, познание себя в каждом моменте собственного самодвижения, неотлично-отличного от движения бесконечного целого, «втягивание» его в себя для слияния с собой и одновременно «выталкивание» из себя для отличия. *«Это тождество... толкуется как лежащий за пределами ума («заумный») исток умного»* [там же, с. 150]. Энергичный ум узнаёт, пробуждается, угадывает, обретает и сразу преодолевает себя, возрастает над самим собой в своей трансцендентности, осуществляя непрерывное *привхождение себя в себя.* Одновременно «отслаивая» и отталкивая от себя всякое «само», «самой», «самим», всякую самость (как предпосылку возможного место-имения), отбрасывая в сторону то, через что преодоление, от какого сна пробуждение, над чем возрастание и среди чего угадывание. Ум наполнен исключительно собственной энергичной вибрацией, не знающей никаких вне ее истоков и причин. Он сам оказывается внутри такого различения своих сторон, когда он различает везде и всюду только себя с бесконечной возможностью выхода за пределы всего предметного. Постоянно отклоняемый от всего предметного, ум устремлен через все это к себе и одновременно вперед себя, словно вновь к себе⁴.

Что нам дает такого рода дифференция, при которой постигающий ум постоянно отклоняется от того, что и как он постигает? Данная дифференция ума и его предметного постижения впервые приоткрывает возможность понимания бытия сущего, особенно в том значении, в каком бытие не есть сущее, но есть с необходимостью и с очевидностью через посредство сущего.

Организация дифференции бытия и сущего в суждении «"X" есть "Y"»

Как нам представляется, *«в соответствии с двумя метафизическими толкованиями той же энергии»* [там же, с. 119] энергия ума может быть понята как дифференция бытия и

⁴ «Я... исхожу из себя... и направлен вперед себя» — Бахтин М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — С. 40.

сущего. Действительно, ум в его высвобожденной энергии, противостоящий (и самим противостоянием лишь нарастающий) уже только собственным содержаниям как чистым возможностям возможностей, можно было бы в самом деле признать *«замкнутой в себе взаимосвязью бытия»* [Гуссерль Э., 2015, с. 152]. В определении понятия бытия Черняков применяет довольно продуктивный, как нам представляется, метод, а именно, *постоянное членение бытия и сущего. «Сам факт бытия должен быть для нас достоверен. «Бытие должно быть уже дано (заранее, как условие вопроса. — А. Ч.), оно должно быть налицо». Спрашивать просто: «Почему человек, дом... есть?», значит не искать ничего и в то же время о чем-то допытываться (3 f.). Прежде чем искать, надлежит расчленять (2 f.). Что расчленять и как? Говоря совсем формально, прежде чем спрашивать «почему?», необходимо выделить определенное положение дел, выговариваемое в апофантическом суждении — одно сказывается о другом. Расчленять нужно субъект S и предикат P этого суждения, после чего вопрос может быть задан в форме: «Почему S есть P?». Вот как рассуждает Аристотель: нашим вопросам (почему человек, дом и т. д. есть?) можно придать смысл, только если задать их в следующей форме: «Почему это вот (тело, совокупность его частей-органов) есть человек?», «Почему это вот (камни и бревна) есть дом?». Или в общем виде: «Почему эта вот материя есть то-то и то-то, та или иная определенная вещь?». Ответ: потому что в «этом вот» наличествует (υπάρχει) то, что делает эту вещь этой вещью — букв, «то, что было „быть этой вещью"» [Черняков А. Г., 2001, с. 97].*

Иными словами, Черняков предлагает расчленить бытие и сущее. Но означает ли это, что прежде данного расчленения бытие и сущее суть нечто тождественное? Вопрос явно тупиковый. Бытие не тождественно сущему. В таком случае, как есть бытие? Бытие есть, когда оно в сущем *усмотрено*, т. е. сущее однажды *располагается* так (хайдеггеровская констелляция), что *становится видно*, как от него оттолкнуто его бытие, причем оттолкнуто так, что это само бытие, будучи более изначальным, отталкивает собственное сущее. Отсюда следует, что дифференция бытия и сущего отнюдь не всегда может быть усмотрена заранее, изначальность бытия, сколь бы часто она не случалась, всякий раз случается впервые.

Бытие есть таким (а не каким-то другим) способом организованное сущее, поэтому, когда бытие высказывает себя через посредство сущего, то само бытие, будучи отчлененным от сущего, может быть опрошено как таковое. Черняков говорит: *«Формула «X есть — ...» выражает определенную ситуацию деятельности ума, определенные обстоятельства дела, и они таковы. X есть теперь как одно: ум схватывает поэтическую форму X, становится ею, становится энергийным присутствием формы X. Но одновременно ум полагает связь X с (пока еще безликим) иным. Это все возможное иное, всевозможное иное и есть не-X. Ум, тем самым, полагает границу между X и не-X. Действительность этой границы неотличима от совершенной деятельности ума, которую мы назвали дианоэтической энергией. X есть теперь в своей открытости иному, т. е. многообразным способам логического показывания, апофансиса, предцирования: X есть Y, Z, T... Эта открытость полагает X в его бытии, и оно (бытие) озвучено и означено копулой»* [там же, с. 125].

Чтобы уловить мысль Чернякова, попытаемся пойти другим путем, а именно тем, при котором дифференция бытия и сущего не столь очевидна, не обозначена, как, собственно, мы это и находим у Аристотеля. Возможно, только так будет видно, по какому алгоритму произойдет расчленение.

Для этого нам понадобится более чутко вслушаться в высказывание: X (ум, бытие) есть Y (сущее). О чем оно? (Ведь мы уже не торопимся свидетельствовать тут о некоем тождестве.) Оно (высказывание), на первый взгляд, — какая-то малозначимая фактичная данность повседневного события, случайная и неприметная, общеизвестная и почти бытовая, обычный факт из множества ему подобных. Но если расчленить X и Y, как предлагает Черняков, то окажется, что они содержат в себе разные смысловые сценарии, правда, находящиеся в определенном отношении друг к другу. В каком? X есть сам по себе как таковой, но только посредством реестра возможностей Y. Таким образом, X есть Y — элементарная грамматическая ситуация (поиск нужных слов и предложений), которая оборачивается целой онтологией (как воцарившийся смысл оттеняет в конечном счете всякие слова и предложения?)⁵. X словно утверждает, что есть только X и ничего более, но само это утверждение, в какой бы форме оно ни было, осуществляется через посредство Y. Как в таком случае проявляет себя смысловая оптика суждения «X есть Y»?

Но сначала вспомним кое-что из природы ума. Одно из противоречий, которое неизбежно преследует ум, состоит в том, что, познающий свои различные предварительные ситуации как собственные постижения, ум сам при этом остается самостоятельным и неделимым. Данное противоречие имеет далеко идущие последствия темпорального характера. Дело в том, что самостоятельность и неделимость ума определенным образом отражаются на отношении ума к тому, *что* им в его предварительной (предметной) ситуации не является. Каково это отношение? Оно таково, что ум постигает себя во всех своих ситуациях сразу (*αμα*), отменяя саму возможность его существования либо до, либо после (прежде-потом). Тут вот что важно: ум не может существовать наподобие того, как во времени и пространстве существует та или иная вещь, напротив, любое существующее уже сразу существует в измерении ума. Если мы говорим об уме, особенно в значении энергии (т. е. в значении вездесущего и всеобъемлющего присутствия), что он *есть сейчас*, то это означает, что он уже всегда есть до того, как он мог бы быть. Иными словами, проявившись здесь и сейчас в том или ином пределе своей умо-зрительной ситуации, ум уже всегда был до всех времен и будет во всем обозримом будущем. Именно в этом контексте ума, как нам представляется, следует рассматривать одно из труднотолкуемых понятий Аристотеля *τό τί ἦν εἶναι*, дословный перевод которого буквально звучит так (перевод Розанова В. В.):

⁵ «Сказанное (знак, имя) должно быть тут же зачеркнуто, должно быть осознано только как обозначение перспективы, а не предмета видения» — Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — С. 142.

«Основание, в силу которого что-либо есть то, что оно есть и чем было» [Прокопенко В. В., 2011, с. 10–11].

Если таким способом понятый ум есть само бытие, то в суждении «X есть Y» X (бытие) словно уже всегда «смотрит» оттуда, куда одновременно принуждает смотреть без права выбора. «Зрящее ничем не отличается от зримого» [Черняков А. Г., 2001, с. 44].

В таком случае X (бытие) уже всегда замечен двояко: 1) в переопределении (переустановке) начала времени и 2) соответственно в наполнении высвобожденного бытийного простора новыми бытийными возможностями. И первое, и второе в своей совокупности понимается как размыкающийся по ходу движения горизонт смысла, несколько медлящий, всегда уже развернувший ритмичный ход повседневности с конца в начало, придерживающий нужные слова, поступки, выбор, решения из набора возможностей Y для нового времяисчисления. X открыт перед Y, причем так, что последний едва успевает уготовить первому пространство и время для нарастающего/накатывающего смысла, оттеняя в фон «черно-белые» наброски Y. Y более не прочитывается из себя самого, поскольку сам оказался несущей знаковой привходящей формой для X. X — некая невидимая точка на карте значений Y, мгновенно сорвавшаяся наподобие росчерка со своего «насиженного» места, ринувшаяся к собственному сокрытию, попутно «расстегивая» позади себя беспрепятственно разрастающийся размах новых смысловых ожиданий. «Это происходит потому, что наши глаза не годятся для того, чтобы сразу усматривать бытие, а, следовательно, отнюдь не потому, что бытие уклоняется» [Хайдеггер М., 2000, с. 115], — говорит Хайдеггер. Фактический Y, продолжая оставаться неизменным теперь уже формально, едва умещает в себе переиначенный, заполонивший все вокруг, смысловой сценарий X. Ворвавшись в текстуру Y с конца в начало, X использует все возможные элементы Y, но только как служебные, наперекор и вопреки которым стремительно простирается подлинно происходящее событие смысла. Только на противоходе бытия против сущего происходит бытийная самоорганизация смысла в целом, скрепляющего все частные разрозненные локальные смыслы в единый глобальный круговорот смыслополагания.

Событие смысла, таким образом, проявляет себя как чистое присутствие, вокруг которого *организуется* все сущее. В одном отдельно взятом суждении «X есть Y» это присутствие еще не столь очевидно. Поэтому и непонятно, почему, как говорит Черняков, «принимая парменидов монолитный смысл бытия, мы не можем объяснить множественность сущего» [Черняков А. Г., 2001, с. 153]. Но тотальность смыслового события X проявляется исключительно в чередовании повседневных ситуаций, многообразии которых только и возможно посредством соответствующих суждений. Причем событие смысла X становится тем устойчивее, чем более не похожи между собой сами бытовые сценарии Y. «Взор» бытия — это взор во взоре, «видящий» нечто свое, в то время как просто взор продолжает видеть сущее. Только посредством бытия сущее, сколь бесконечно необозримым оно ни было, может оказаться отодвинутым, оттолкнутым, отброшенным, заново подобранным и вовлеченным в круг присутствия.

X становится как бы «всевидящим оком», оно не просто видит, но само есть то, через что и где оно видит. В каком отношении находится X как незримое присутствие и спонтанно вспыхивающие то тут, то там многообразные ситуации Y? Многообразие Y, попадающее на глаза в первую очередь, на самом деле служит изначальности X, способствуя еще большей его явственности. Но еще большая явственность X как «*формы присутствия формы*» [там же, с. 126], «*обращенной на себя*» (*т. е. себя мыслящей*) «*чистой ноэтической энергии*» [там же, с. 149], сама есть в постоянном отбрасывании мер различения в сторону Y. Однажды X уже сразу (*αμα*) проглядывает в Y, отражаясь в множестве его содержаний как один единственный смысловой сценарий X. «*Это последнее... и есть бытие. А то более явное, которое названо первым, т. е. более доступное для нас, есть то или иное сущее*» [Хайдеггер М., 2000, с. 115].

Вышеприведенную цитату Хайдеггера следует читать крайне осторожно. Из названного *первым* еще вовсе не следует, что речь идет о первом в действительности. В действительности бытия первым есть только бытие, независимо от того, когда и как оно о себе заявило. То же относится и к *более доступному для нас*. Для нас — для кого? Для нас как для сущего среди прочего сущего — сущее в самом деле *более доступно*. Но в бытии сущего бытие отменяет собой доступность сущего, причем так, что само становится более доступным и изначальным, разворачивая с конца в начало последовательности и направления, отсчет и исчисление, ожидание и внемлемость. В противном случае мы никогда не смогли бы понять и, соответственно, объяснить, как какое-то сущее стало *более доступным, более значимым, более нужным и важным* из того, что и так уже доступно, значимо, нужно и важно.

Черняков говорит: «*X есть теперь в своей открытости иному, т. е. многообразным способам логического показывания, апофансиса, предцирования: X есть Y, Z, T... Эта открытость полагает X в его бытии, и оно (бытие) озвучено и означено копулой. 1. «X теперь (и всегда, и по сути) есть X». Это бытие отсылает к сущности X, к его внутренней форме (εἶδος ἐνόν), к тому, что значит и всегда значило быть этим X. Схоласты говорили в этой связи об esse essentiae. 2. «X теперь есть — ...». X открыто различным способам логического показа: X есть Y, Z, T... Эта открытость полагает X в его бытии, и бытие это артикулировано копулой «есть». Если X — составное целое, «составленное» из материи и формы, «есть» подразумевает также открытость вещи привходящим, фактическим определениям и указывает, тем самым, на ее существование — esse existent» [Черняков А. Г., 2001, с. 126].*

Это означает, что многообразие сущего и многообразие сказывания о нем открывается только в резонансе с невидимым (неслышимым) светом (словом) X. Как мы отличаем X (бытие) от Y (сущее)? Ведь в этом базовом отличии берут свое начало различия одних вещей и иных, различие нас и других людей, сообществ, природы, мира, истории и т. д. Странно,

что, когда мы различаем, нас почему-то не интересует, почему нам дан именно этот горизонт различения, этот масштаб, в конце концов, это содержание различения. Наше знание о X формируется в горизонте Y. Почему мы так уверены в бытии X? Потому что мы различаем его в Y. Однажды X отбрасывает Y как неспособного уместить в себе X, но сразу подхватывает его обратно, как единственное, через что только и может быть сообщено об X. Оброненным и тут же обратно подхваченным, и только таким способом модально измененным, является различенный Y с измененными свойствами и качествами, границами и сценариями. Различая Y, мы уже сразу обращены туда, где сквозь различенное «проглядывает» форма присутствия формы (X), любая интерпретация которой осуществляется посредством Y.

Как видит душа и как при этом она сама есть

Как душа различает и как сама есть? *«Вопрос о том, каким образом душа способна различать и связывать различенное, должен одновременно ставиться и решаться для общего чувства и для ума, поскольку трудности здесь одинаковой природы»* [там же, с. 120]. Черняков словно пытается найти общие моменты у души и ума, но выходит, что единственное, что может объединять общее чувство и ум, — одинаковые трудности экспликации. Это сходство скорее формальное. Но вот что здесь важно: уже в самой постановке проблемы Черняков дает существенную подсказку — *душа способна различать и связывать различенное*. О чем тут речь? Различается нечто из того, что уже как-то связано, или же само различение есть одновременно связывание. А что, если ум и душа по-разному связывают свои предметы (пределы)?

Душа есть *«общее чувство — одна (единая) способность души»* [там же, с. 118], в другой дефиниции сказано: *«Душа есть некоторым образом все сущее»* [там же, с. 75]. Как объединить эти понятия в одно? Можно было бы сказать так: душа есть общее чувство всего сущего, т. е. объединяет в себе все чувства, так или иначе связанные со всем сущим. *«Вот почему в De somno сказано: “Ведь есть именно одно чувство и один главный орган, но бытие чувством каждого рода — разное, например [не одно и то же быть чувством] звука и цвета”»* [там же, с. 119]. Как возможна связь со всем сущим через посредство общего чувства?

Рассмотрим внутреннюю структуру связей общего чувства.

«Глава 2 третьей книги трактата «О душе», продолжающая тему общего чувства, неожиданно открывается обсуждением проблемы ощущения ощущения или чувства чувства (αἴσθησις αἰσθήσεως). Сознание чувства по Аристотелю есть чувство. Мы чувствуем, что чувствуем. В частности, мы чувствуем, что видим. Мы чувствуем это либо при помощи самого зрения, либо при помощи другого чувства. Но тогда это другое чувство, будучи чувством зрения, неизбежно будет и чувством зримого — цвета. В самом деле, по Аристотелю, энергия зрения и энергия зримого — одна и та же энергия, а именно — действительность зримой формы без материи зримой вещи» [там же, с. 114–115]. О чем

здесь говорит Черняков? Прежде всего мы должны наиболее детально представить себе ситуацию «чувствуем, что видим» как составную, состоящую из «1. Видим» и «2. Чувствуем, что видим». Если представить обратное, а именно, что здесь нет никакой составности, то мы никак не почувствуем и, соответственно, никогда не узнаем об одном из фактов нашей жизни, который состоит в том, что в данный момент мы просто что-то видим. Как мы можем знать, что что-то видим? Мы об этом знаем посредством того, что, видя, одновременно чувствуем, что видим. Откуда у нас это чувство, подтверждающее акт видения? Черняков говорит: оно возможно посредством зримого. Т. е. зрение и зримое открываются в некоем резонансе, образующим *одну и ту же энергию* как энергию зрения и энергию зримого. Что здесь важно понять? Черняков вслед за Аристотелем выводит такое единое (энергия), которое, исходя из составности разных чувств (движений, элементов), затем уже не имеет обратного хода, конституируя в дальнейшем себя как неделимый единый акт: «чувствую, что вижу». Неделимости единства и, как следствие, отрицанию его составности способствует то обстоятельство, что, во-первых, зрение и зримое Аристотель наделил энергиями, во-вторых, и ту и другую он обозначил как *одну и ту же* энергию. Одна и та же энергия зрения и зримого дает акту «чувствую, что вижу» основание для единства.

Но вот что интересно: Черняков словно стремится увидеть совсем не то, что видно, когда чувствуешь, что видишь. В обход единству акта «чувствую, что вижу» вводится крайне парадоксальная, если не многозначная, многоходовая ситуация, к которой мы можем оказаться совсем не готовы. *«Теперь перед нами такая дилемма: либо 1) будет два разных чувства, воспринимающих зримое (цвет), — само зрение и это второе чувство, воспринимающее зрение и, как следствие, воспринимающее зримое, либо 2) зрение будет воспринимать само себя. Если мы примем первую возможность, то должны будем продолжить рассуждение следующим образом. Упомянутое второе чувство должно нами восприниматься, когда мы действительно чувствуем. И тогда необходимо либо ввести третье чувство — чувство второго чувства — и продолжать так до бесконечности, либо принять, что существует такое чувство, которое воспринимает само себя. Но в этом случае непонятно, на каком именно этапе чувства чувства чувства... мы должны остановиться. И почему бы не сделать этого с самого начала? Т. е. почему бы не допустить, что зрение способно некоторым образом воспринимать само себя, раз уж какое-то чувство обладает такой способностью?»* [там же, с. 115].

О чем тут разговор? Мы имеем дело, как говорит Черняков, «с двумя метафизическими толкованиями» [там же, с. 119]: первое определяет чувства через чувства, второе — ум через ум. Если говорится о зрении, способном воспринимать себя без чувства, коль скоро относительно него мы должны остановиться... с самого начала, то однозначно подразумевается логика ума. Если же говорится о чувстве, чувствующем себя в каждом своем последующем чувстве и таким способом знающем себя, то подразумевается логика души. В любом случае мы имеем своего рода сдвоенные чувства и сдвоенный ум, которые, будучи различными формами постижения, способны ко всему прочему *воспринимать* сами себя.

В этом контексте весьма интересна ссылка Чернякова на цитату из «Никомаховой этики» Аристотеля: «Ср. Eth. Nie. I 9, 1170 a 29- b 1: «...видящий чувствует, что видит, а идущий, что идет, и в других случаях есть нечто чувствующее, что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем и усматриваем умом, что усматриваем умом, а чувствовать, что чувствуем и усматривать умом, что усматриваем умом, и означает чувствовать и усматривать умом, что мы есть, ведь „быть“ означало чувствовать и усматривать умом». (Здесь, как и в других местах этой книги, цитируя «Никомахову этику», я воспроизвожу, иногда с несущественными изменениями, перевод Н. В. Брагинской.) В этом по-картезиански звучащем фрагменте Аристотель вовсе не выводит бытие из мышления, а говорит, что для живого существа «быть» значит «жить», для человека же чувство и мышление (ноэсис) — главные энергии жизни, наряду с питанием и ростом, определяющие живое как живое (одушевленное)» [там же, с. 115].

Когда Аристотель говорит о том, что „быть“ означало чувствовать и усматривать умом, то мы не должны тешить себя внезапным прозрением значения „быть“, о чем предостерегает и Черняков. Все намного сложнее. Чувствовать и усматривать умом все-таки означает у Аристотеля чувствовать, что чувствуем и усматривать умом, что усматриваем умом. Именно чувство чувства, находящееся в определенном отношении к усмотрению умом усмотрения ума, каким-то образом «прокладывает» дорогу к бытию, причем к бытию не умозрительному, а связанному с жизнью, с пониманием человека, что он есть и что он жив, что он проживает свою жизнь здесь и сейчас, как бы пафосно это ни звучало.

Мы теперь понимаем, как чувства связываются с чувствами, а ум — с умом. Но через что проходит насквозь и что на своем пути не «видит» (отбрасывает), через что «перепрыгивает» в своем связывании данная связь? Ведь различение души и постижение ума есть сразу и подспудно моменты связывания между собой различений и связывания между собой постижений. В то же время моменты различения/связывания у души и ума даны разными способами. Что должно быть изъято и отклонено на пути связующей связи?

Все частные чувства объединены в общем чувстве так, что из любого частного чувства изъята его причина или предмет этого самого чувства. Душа не видит ни предмет, ни причину — и то, и другое пребывает в «слепом пятне» (зазоре) души, в котором безраздельно господствует энергия ума. Пребывая в зазоре ума, душа проходит сквозь *изначальный* предмет чувств настолько мгновенно или же, напротив, настолько замедленно, что не «видит» его, различая лишь его частное чувство в его тотальности. Черняков по этому поводу говорит: «*Изначальный предмет... так же неустраним, как и не именуем. Что он есть, собственно говоря, не имеет значения. Я вижу и уже нахожусь в действительности, полноте видения как видения. Появившиеся позже аспекты видимого (увиденного) могут «завершить» форму вещи, но не форму видения или видение-как-форму*» [там же, с. 66]. Т. е. это уже не просто чувство, оно не содержит предметное значение, но обрело собственное, безобъектное и вне-причинное, говоря словами Аристотеля, несоставное. Такие несоставные чувства, как их определяет Аристотель, суть бесконечные движения — молниеносные и

миголетные. Они возможны лишь в мгновенном прохождении того, что могло бы служить их причиной, оставляя ее исследование уму, и тут же устремляются в направлении следующей, чтобы также пройти сквозь нее, не видя ее.

Душа не различает прерывности, внутри которых разворачивается измерение ума. Она, будучи общим чувством, сама есть посредством беспрерывного «перелистывания» прерывностей умопостигаемых форм и связывания частных чувств в некий «неразрывный пробел», причем так, что в формуле «чувствую и понимаю, что чувствую» отслоен второй член, т. е. снято терминологическое препятствие. Препятствие по отношению к чему? По отношению к самодвижению чувственных форм как условию возможности их бытия. В итоге высвобождается чистое движение «чувствую чувство чувства» как захватывающий динамический каскад *невидимых прерывностей* (препятствий), как вибрация разномодального чувствования, непрерывный модальный переход. Душа оживает в со-бытии схлопывания зазора ума и одновременного высвобождения/выпроставания во все стороны собственного измерения. В нем сами зазоры не видны. Пробуждаясь (различая), она одновременно стягивает (связывает) их края так, чтобы обозреть всеохватный простор себя, как всего сущего, в горизонте ее самодвижения.

Но как «видит» душа предмет ума? Она видит его распределенно, будто в нем что-то отсутствует, причем отсутствует так, что это отсутствующее и есть тот самый «зазор, промежуток (*διάστημα*), средник (*μεσότης*), «пустая» дифференция» [там же, с. 91]. Что отсутствует и по причине своего отсутствия требует организации поиска? Судя по всему, отсутствует то, что позволило предмету собственно быть предметом для ума, т. е. быть опредмеченным. Поскольку душа пребывает в зазоре ума вместе с его предметностями, она различает только собственный объективирующий акт — «воспринимаю». Потому что как раз самим этим актом уже сразу изъято «воспринимаю что».

Душа, таким образом, также движется в сторону предмета, но не отклоняется от него для встречи с собой, как это делает ум, но проходит сквозь предмет в момент, когда он уже (еще) распределен. Предмет, будучи энергией ума, по отношению к душе «выветрен», оставляя своего рода живой чувственный отпечаток, душа оживает, когда связывает (посещает) чувственные отпечатки предметов, встречая в них саму себя. В этом смысле общее чувство действительно содержит в себе все предметы чувств, но в распределенном виде.

Черняков говорит: «У Канта аристотелево общее чувство (через это схоластическое опосредование) превращается во «внутреннее чувство». Впрочем, и по Канту, у внутреннего чувства некоторым образом те же предметы, что и у внешних чувств, только «чувственно истолкованные» как определения души, а не вещей, т. е. изъятые из пространства (форма внешних чувств) и помещенные во время» [там же, с. 118].

Что может означать для нас данное изъятие из пространства и размещение во времени? Разомкнутое через посредство ума и сомкнутая над ним (сквозь него) душа видит в объекте собственный взор. Вернее, она его видит, как собственный, никогда не видя то

время и те обстоятельства (ум), когда он мог бы быть не-собственным. Как в таком случае есть взор души, когда он ею никогда не виден как несобственный? Не относится ли этот вопрос к той категории вопрошания, когда спрашивается, например, бытие, причем, безотносительно к тому, бытием кем или чем оно является, т. е. каковое, как говорится, «*не есть предикат*» [Кант И., 1993, с. 354]? В чем особенность беспредикатного чувства, будь оно свобода, счастье, вдохновение, спасение и т. п.?

Прежде всего это высвобожденное чувство, не ограниченное никакими субъектами, предметами, причинами. Душа видит лишь некий пройденный место/момент субъекта/объекта/причины, видит, когда таковые выскальзывают (т. е. обнаруживаются и скрываются одним движением) из одной связи (причинно-следственной) и образуют иную связь (динамическую), притягивающую такое же движение ускользающих причин. Достаточно было какой-то предельно малой величины времени для пробуждения души (согласно мерам ума, это бесконечность), чтобы связи чувств и их причин оказались разомкнутыми, чтобы высвобожденное безобъектное чувство перенеслось в иной сценарий как единственно актуальный, аутентичный, модифицируя во времени бесконечно потенцированное не продолженное действие ума. Душа столь стремительно «пробегает» сквозь множество сценариев ума (или же видит их одномоментно), чтобы не дать действию опредмечивания (составности) начаться, продолжиться и тем более завершиться.

Беспрепятственно преодолев (разомкнув и выветрив, или сомкнув в бесконечно малую величину) зазор ума, душа *теперь* «видит» чистую перспективу чувственных форм, в каждой из которых высвобожден свободно движущийся взор как таковой. Это не взор, застывший на чем-то неизменном, и это также не восприятие, которое в составе умозрительной формы присоединяет к «*воспринимаю нечто*» новое «*воспринимаю что-то*». Теперь акт «*воспринимаю нечто*» разомкнут, оставив в итоге самостийное непрерывное динамическое само-связывание: «*воспринимает*» + «*воспринимает*» + «*воспринимает*» и т. д.

Невольно напрашивается вопрос: *воспринимает кто?* Ответ будет более чем парадоксальным: воспринимает само восприятие, или общее чувство. «*Почему бы не допустить, что зрение способно некоторым образом воспринимать само себя?..*» [Черняков А. Г., 2001, с. 114–115], — спрашивает Черняков. Но это не просто восприятие, позволяющее что-то наблюдать любопытства ради, это восприятие динамическое, трансцендентное. Душа различает частную разомкнутую чувственную форму так, что сама тут же становится ею. Каждое чувство трактует предыдущее, но одновременно само притягивает следующее как уже свое текущее трактование и т. д. Необходимо постоянно держать в поле зрения то обстоятельство, что динамическая форма «*воспринимает*» + «*воспринимает*» + «*воспринимает*», выведенная из разомкнутого акта «*воспринимаю нечто*», предполагает неостановимое движение самих себя трактующих чувств в бесконечной галерее чередования перспектив и модусов чувственных форм.

Вероятно, нам еще только предстоит осмыслить эту крайне динамическую ситуацию (оказаться в ней, по возможности, всецело), особенно в контексте вопроса, как соотносятся

душа в ее различениях как непрерывного движения чувственных форм и собственно сущее в его бытии. Упростим вопрос: какую реальность видит то, что само есть и может быть будучи только в движении непрерывных прерывностей (душа)?

Черняков цитирует Аристотеля: *«Душа есть некоторым образом все сущее»*, — говорит Аристотель. В отношении чувства это означает, что душа может вместить, воспринять чувственные формы всех вещей без материи» [там же, с. 75]. Что это значит? Черняков поясняет: *«Аристотель снимает не только оппозицию деятельность/результат, но и оппозицию действие/претерпевание»* [там же], *«Перфект выражает состояние (как «имение», εἶς); следовательно, равенство презенса и перфекта можно охарактеризовать как тождество действия и состояния, «делания» и «имения»* [там же, с. 76].

Как возможно «ступить» в это тождество действия и состояния и попытаться там осмотреться без страха и сожаления, тем более если дорога обратно (в зазор (*διάστημα*), где живет ум) окажется до поры закрытой? Как возможно помыслить несоставные движения и их спонтанные тождества не абстрактно-теоретически, а экзистенциально-динамически? Черняков говорит: *«Оппозиция действия и претерпевания снимается в силу того, что в определенном смысле не различены исток действия («тот, кто...») и то, в направлении чего («тот, ради кого...») действие развивается... то, что действует, и то, на что направлено действие, могут быть одним и тем же сущим...»* [там же, с. 76–77]. Что значит снятие оппозиции действия и претерпевания?

Это значит, что душа воспринимает, например, любое движение как свое собственное (внутреннее) и несобственное (внешнее) сразу. В этом и заключается суть несоставных движений. Они есть, и в то же время их нет, или нет нас, пытающихся уловить эти движения и каким-то образом «зацепиться» за них (отождествиться с ними). Не будь этого одновременно со-направленного движению (и, в конечном счете, ставшего им) волнения, мы имели бы дело с материей или ее элементами. Быть всем сущим сразу (в целом) значит быть неким безотносительным движением, мгновенно соединяющим все остальные движения в одно единое самодвижение. *«Здесь можно одним.. движением.. преодолеть все мыслимые и немыслимые границы и расстояния, очутиться в невообразимой близости к тому, что еще мгновение назад было недостижимым. Мысль о невозможности не поспевает противостоять стремительно растущему возделению. Его, пробуждаемого, едва покидающего себя спящего, словно обгоняет оно же, но уже бодрствующее, поэтапно отбрасывая.. возражения и сопротивления, недоступность и запрет»* [Гущин О. В., 2019, с. 159]. *«Здесь живут лишь движения, шорохи, волнения и беспредельная самоотверженность»* [там же]. Воспринимать эти движения, оставаясь неподвижным по отношению к ним, значит создавать формообразующее сопротивление, терминологическое препятствие, плодить вокруг статические элементы, неподвижную тяжелую материю. Только

самим став чистым безотносительным движением, можно соединиться со всем. И тогда мысль и действие, желание и обладание, даяние и воздаяние будут одним и тем же (без пространственно-временных промежутков).

Черняков говорит: *«Движущееся остается в некотором смысле (а именно, как сущее первой категории, получающее определение движущегося, сущее, о котором можно сказать так: «то, будучи чем, движущееся есть как таковое») неизменным, а некоторым образом изменяется (получает различные определения, отвечающие на вопрос «где?»). И схожим образом, «теперь» остается в некотором смысле тождественным себе, а в некотором становится иным и иным»* [Черняков А. Г., 2001, с. 109]. Необходимо мыслить «движущееся» и «теперь» так, чтобы и то и другое было тождественно себе именно в своем переходе от иного к иному. *«Быть (чем?) «теперь» означает быть всегда в ином и ином»* [там же, с. 111].

Но нам хочется еще раз вслушаться, правда, уже в ином контексте, в слова Аристотеля: *«Душа есть некоторым образом все сущее»*. Что нам говорит данное речение, помимо того, что душа может вместить, вос-принять чувственные формы всех вещей без материи? Мы, по-видимому, понимаем, как душа вмещает формы всех вещей в своем неостановимом движении. Но вопрос в том, что каждая форма обладает собственным взором, который потом (и одновременно прежде) становится (и уже всегда был) взором души. Когда Черняков вслед за Аристотелем использует понятие «*αμα*» (сразу, одновременно), то, например, в темпоральном плане это означает, что в «одновременном» («*αμα*») присутствуют сразу: 1) то, что «есть теперь и всегда будет», и 2) то, что «есть и всегда было». Именно это второе «есть» стирает то, что было до «него», заслонив «собой» и отбросив в не-суть как не существовавшее (прошлое, которого, как стало ясно только «теперь», никогда не было).

Значит, насколько мы понимаем, «*αμα*», согласно Аристотелю, *«использует дважды один предел (или одну границу)»* [там же, с. 122]? Как в таком случае есть сущее, когда общее чувство присоединяет к себе взор, который становится (а теперь уже и всегда был) собственным взором души в момент присоединения? Бесперывно меняющий свои перспективы взор души сначала обнаруживается в своем присутствии как «глядящий» на все вокруг... И вот он уже высматривает себя самого изнутри чего-то одного. Причем высматривает то, откуда только что смотрел сам. Но эти «то» и «откуда» («до» и «после») не то же самое, происходит одновременно/попеременное наложение и прохождение сквозь друг друга двух взаимно-встречных пространственно-временных сценариев обозрения. Взор общего чувства «смотрит» через «единое целое». Но обнаружив себя, он находит (встречает) уже иную перспективу, а именно: «как таковое», также определяя «его» как замеченное. Дефиницию Аристотеля: *«Душа есть некоторым образом все сущее»* [там же, с. 75] следует понимать еще и в том значении, что душа есть также некое извне/изнутри сразу обозримое сущее, как сказал бы Хайдеггер: *сущее как таковое в целом, образующее горизонт (круг) двух интерферирующих друг с другом логико-смысловых панорам.*

Единство души и ума в динамической форме различений

Обозначенную в заглавии проблематику Аристотель в определенном смысле заслонил тем видом единства, формула которого — «различаю, и понимаю, что различаю», или «различаю и уже различил». Это единство определяется как составленные друг с другом форма без материи и различающая способность (инстанция) с ее предметным содержанием (материей). Но за кадром остался вопрос о том, как соотносятся между собой обе формы без материи, а именно, душа и ум, общее чувство и умопостигаемая форма. *Быть всегда в ином и ином* однажды встречается с *быть всегда в себе и в себе*. Каковы перспективы и последствия такой встречи?

Необходимо понимать, что речь не идет об общеупотребимой у Аристотеля ситуации, когда «диглоссия, разделяющая мир людей и мир богов, превращается в оппозицию низкого (обыденного, общеупотребительного) и высокого (необычного, стилистически маркированного)» [там же, с. 136]. Речь скорее о том, чтобы «выразить своего рода непосредственное отношение между совершенным интеллектом и Богом, открывающим себя в молчании, а не в слове. «Не в слове» не означает «вообще без посредства слова», поскольку слово (именование) направляет взгляд, предварительно прочерчивая перспективу» [там же, с. 142].

Мы имеем дело с предельной аналитикой, которую Алексей Григорьевич приводит на страницах своей диссертации. Остановимся подробнее на том месте, где разбирается смысл схолии Альберта Великого: «*Videre Deum per substantiam suam immediate* («видеть Бога непосредственно по его сущности»)» [там же, с. 142].

«Альберт Великий, ссылаясь на Первое послание Иоанна (3, 2) «*videbimus eum sicuti est*», толкует слова апостола так: «*Est* (отсыл к «*sicuti est*» в приведенной только что цитате) *autem per suam substantiam. Ergo videbimus eum secundum suam substantiam*». Т. е. сказанное ап. Иоанном: «увидим Его, как Он есть» означает для Альберта «увидим его согласно его сущности». Не «увидим, что есть его сущность» (*quid est*), но увидим Бога без знаковых или символических опосредований, дотянувшись до него самого, ведь видеть — значит коснуться видимого (*videre est attingere ad rem visam*)... Формула «*videre secundum suam substantiam*» отрицает опосредование... Взгляд дотягивается до (*atingit*) божественной сущности, а имя задает перспективу видения и именуем видимую сторону того, что взглядом не может быть охвачено... Прикосновение, о котором идет речь, возможно только для ума, уподобившегося уму божественному, для ума «блаженного»: «*Substantiam Dei, quia est, omnes beati videbunt...*» [там же, с. 143–145]. И далее Черняков говорит: «На Востоке церковное предание связывает божественные имена не с «перспективой умного взгляда», который непосредственно дотягивается до сущности

Бога (atingit ipsam substantiam [Dei] sine medio), но с божественными энергиями» [там же, с. 145].

О чем здесь идет речь? Божественные энергии составляют такое единое (тождество), которое *«никогда не может стать предметом ума»* [там же, с. 152]. Каким способом есть единое, коль скоро оно не может стать предметом ума? Все дело в том, что ум сам вовлечен в единое, причем так, что мыслящее и мыслимое оказываются в постоянном вращении друг вокруг друга, становясь поочередно то одним, то другим. Как это возможно? *«Описанная ситуация тождества есть уже ситуация не мышления в собственном смысле, а безмыслия: мы не можем мыслить и выговаривать единое, но можем его некоторым образом «иметь»* [там же, с. 155]. Возникает некая сложносоставная конфигурация частей, которая, будучи предельно стянутой в простое единое, по ходу дела теряет некоторые свои компоненты, одновременно подбирая их, но уже в ином модусе единого. Черняков говорит: *«Плотин ставит вопрос: «Верно ли, что мыслящее само себя должно быть сложным так, чтобы оно созерцало одной своей частью (букв. — чем-то одним в себе) все остальное, и, таким образом, можно было бы сказать, что оно мыслит само себя? [Верно ли, тем самым,] что абсолютно простое совершенно неспособно обратиться к самому себе и для него невозможно умное постижение (κατανόησις) себя самого?» (Enn. V 3, 5, 1-5.) Тому, что себя созерцает, необходимо, как кажется, разделиться, расщепиться в себе так, чтобы одно было зрящим, а другое зримым. Но если одно созерцает другое, то это не называется «созерцать само себя». Разве что, мыслящее-мыслимое, о котором идет речь «подобочастно», т. е. однородно, состоит из тождественных друг другу частей, так что зрящее ничем не отличается от зримого (5,1-5)»* [там же, с. 152–153].

О чем здесь размышляет Плотин? Динамическая форма единства есть в синхронности моментов ее самодвижения. Но данная синхронность крайне необычна и выражается в следующем: как только некое мыслящее хочет мыслить себя, оно тут же мыслит иное, и наоборот, как только мыслящее стремится мыслить иное, оно сразу мыслит себя. Видно, что Плотин испытывает трудности и находит не самое удачное, или требующее дополнений, объяснение: *тому, что себя созерцает, необходимо, как кажется, разделиться, расщепиться в себе так, чтобы одно было зрящим, а другое зримым.* В едином, которое согласно Плотину невозможно помыслить, привычные нам компоненты мышления — объект и субъект — попросту отсутствуют. Но они отсутствуют не так, будто их нет и никогда не было. Речь идет о таком отсутствии, которое себя кажет одним движением — движением отсутствия присутствия. Это движение суть *стремление* к бытию, правда, по форме своего проявления оно одновременно стремление к небытию. Поэтому объект и субъект уже сразу отброшены при каждом их конституирующем акте, что придает единому тот самый невероятный динамический момент. Когда Алексей Григорьевич говорит об *отрицании опосредования*, то это, как нам думается, выглядит именно таким образом. При каждом последующем созерцании, когда, согласно Аристотелю, должно наступить осознание: *«уже различил»*, происходит мгновенное переключение «регистра» модальностей. Горизонт вслушивания и прозревания все время проворачивается, когда вот-вот будет узнан субъект/объект. Непрестанно срывающаяся то с одного своего места, то с другого, крайне

неустойчивая перспектива внемлемости дает видеть различное/раздельное и тут же одно/тождественное, дает созерцающему видеть себя и сразу иное (не себя). И все это происходит не в абстрактно-теоретических рассматриваниях, а в действительности.

Понимание единства само втянуто в круговорот расщепленных/отброшенных и каждый раз по-новому подхваченных и сомкнутых компонентов и ракурсов, актов и сторон мышления. Как будто какая-то воля правит этим немыслимым движением, еще более неистовым, как только пытаешься его остановить, чтобы схватить и различить его составляющие. *«Кто или что делит целое на созерцающую часть и часть созерцаемую, и как это деление происходит? Наконец, пусть даже созерцаемое неотлично по сути своей от созерцающего, каким образом созерцающее узнает себя в созерцаемом? Ведь тогда оно должно заранее некоторым образом «знать» себя»* [там же, с. 153]. Причем полнота единства частей (созерцаемая и созерцающая, мыслимая, мыслящая и собственно мышление) возможна только в некоей высокоэнергетичной запредельной динамике. Такая *«ситуация тождества мыслимого, мыслящего и мышления есть некий предельный или, быть может, за-предельный случай мышления, в котором оно преодолевает свою собственную множественность»* [там же, с. 155]. В противном случае *«узнавание все равно не может быть полным. Ведь для созерцающего зримое невозможно схватить самого себя в качестве зрящего, т. е. действующего. Значит, все-таки узнающий узнает не себя, а иное»* [там же, с. 153].

Черняков говорит: *«Плотин выстраивает такую дилемму: в созерцании заключено либо само созерцаемое, либо его отпечатки (τύποι). Если в созерцании — только отпечатки созерцаемого, то присоединивши того, кто совершил акт созерцания, мы присоединим (заодно) только отпечатки исходного предмета созерцания, иными словами, присоединив созерцавшего, утратим то, что он поистине созерцал, и полнота созерцания самого себя все равно не будет достигнута. Если имеет место вторая возможность — в созерцании само созерцаемое, то стремящийся мыслить самого себя «видит» себя не в результате разделения или расщепления на созерцающее и созерцаемое, но уже до всякого деления может быть назван обладающим самим собой и созерцающим себя самого (εαυτόν και θεωρών και ἔχων). И если это так, то созерцание тождественно созерцаемому, а мыслящее тождественно мыслимому»* [Там же, с. 154].

Как нам представляется, в динамическом единстве созерцаний применимы обе логики Плотина, образующие некий мыслительный коллаж.

Во-первых, в созерцании запускается такая череда узнаваний, при которой они изменяют само созерцаемое всякий раз, когда они снова и снова происходят (случаются). Созерцаемое бросает свои отпечатки навстречу каждой последующей попытке узнавания. Здесь предсказуемость и расчет, известность и неизменность, ожидание и угадывание —

лишь краткие транзитные остановки, поскольку все «покоится» на крайней неустойчивости и подвижности. Здесь то, что различается, впервые обнаруживается, любое сущее непрерывно раскрывается в своих все время новых незнакомых мерах и перспективах, величинах и проекциях. Оно в момент узнавания себя мгновенно меняет свой контекст, дистанции и пропорции, в итоге оставаясь-становясь тем же самым. Но это «то же самое» — лишь некий мгновенный перескок, как только он будет совершен, все тут же забудется, потому что вновь изменятся меры различения и восприятия. Смотреть здесь значит быть *видимым* и *видением* одновременно. Т. е. это отнюдь не то же, что наблюдать что-то, не спеша высматривая, пребывая безучастно в стороне. Как только видящий стремится ощутить (вспомнить) себя (идентифицировать), тут же изменится горизонт видения/видимого, и так всякий раз, дабы видящий не успел застать себя в качестве субъекта, обособленного по отношению к акту восприятия. Динамическое тождество видения и видимого отменяет собой статическое тождество видения и видящего. И наоборот.

Во-вторых, акты «до» и «после» также происходят одновременно. Аристотелево «ощущаю и уже ощутил» суть такое же единое с той лишь разницей, что тут в последний момент выпадает *кто что* ощущает, а также *уже почти ощутил* («теперь»). Вместо *кто/что/теперь* постоянно подкладывается будущая ситуация: «ощущаю и уже вот-вот ощутил (почти)». Что в этом случае происходит с временем? Время «до» и время «после» не сходятся в точке «теперь», не переходят ее, активно сопротивляясь всякому сближению, два темпоральных сценария продолжают оставаться аутентичными и не сопоставимы между собой (абсолютно чужды друг другу). Но имеется третий сценарий как перихореза первых двух, в контексте которой только и представляется возможным говорить о соотношении несоотносимых из самих себя модусов бытия. Каким бы ни было *соотношение* первых двух сценариев, *оно* видно (в качестве некоего совокупного объекта) только из третьего. Именно в нем, высвечивающем что-то общее из радикально несоединимого, образующем простирающееся во все стороны единое измерение двух модально различных и несопоставимых друг с другом актов (что собственно и есть условие возможности аристотелевской энергии)⁶, «уже до всякого деления» проглядывает то, что само только

⁶ По поводу аристотелевской энергии, которая в наших изысканиях не является предметом рассмотрения, хотелось бы попутно обратить внимание на следующее: в духе Аристотеля можно было бы сказать: энергия осуществления/опредмечивания (ощутил) и энергия непрерывного теперь (ощущаю) суть *одна и та же* энергия. На каких основаниях покоится данное тождество? Аристотель словно дает нам понять, что сложносоставная структура самождественности энергии остается «за кадром», пока речь идет об энергии, как о чем-то неделимом и непосредственном. Т. е. если энергия, будучи «предельной вещью», «начальствующим началом», «осуществленным бытием», конституирована как некое аутологическое эмерджентное понятие, толкуемое исключительно из самого себя и, соответственно, нередуцируемое к какой-то самостоятельной сущности, то доступ к экспликации условий самождественности энергии закрыт в *принципе* (за исключением опытно-эмпирического подхода, применяемого в физике и ничего *по сути* не объясняющего). В отношении любого аутологического понятия его сущность и форма ее проявления трактуются как *одно и то же*. В таком случае мы имеем два взаимоисключающих (и через это попеременное взаимоисключение

и может быть в результате деления, как бы парадоксально это ни звучало. В наложении друг на друга самостийных разномодальных длительностей «до» и «после» (что открыто лишь взору трехсоставного лица) постоянно выпадают те компоненты мышления (вышеупомянутые объект, субъект, «теперь»), которых еще и в то же время уже нет. Таким способом выпавшее время в категории «теперь» притягивает на место себя своего рода бесконечный танец несмешиваемых между собой «до» и «после» под музыку еще-уже-не-теперь.

Спросим еще раз с учетом сказанного: как есть единое, изначально спрошенное в единстве души и ума? Причем единое не в составе его взаимодействующих частей, что может быть воспринято посредством некоей онтической веры в возможность и действительность взаимодействия, а как автономный динамический момент круговорота кажимости и проглядывания, преддверия и предварения.

Вопрос отсылает к другому: как возможно отношение к тому, что само есть в результате отношения? (Не пытаемся ли мы, спрашивая подобным образом, обосноваться на крайне зыбкой почве невероятно динамического самодвижения? В нем все меняется так, что всякий раз ускользает, что именно меняется и по отношению к чему.)

Одна различающая форма является результатом отношений к своему неизбежно иному, другая — результатом отношений к самой себе. Их соотношение таково, что в акте их саморазличения постоянно опрокидывается всякая опора поиска, кардинальным образом меняется структура соотносимости, масштаб и горизонт различения. Мгновенная подмена признаков соотносимости, отбрасывая каждый предыдущий «место/момент», открывает простор иного рода связям и соотношениям, фактам и достоверностям как единственно актуальным. В соотношении разных по сути различительных форм происходит переброс модусов различения, каждый раз уготовляя новые меры различения, осуществляя непрерывный «переход к различиям другого типа» [Молчанов В. И., 2007, с. 431].

Предел души и предел ума словно играют друг с другом, играют в то, в чем пределе, пусть на мгновение, окажется присутствие. В итоге оно беспрерывно передается «из рук в руки». Душа и ум (как соотношение соотношений) соотносятся между собой так, что отталкиваются друг от друга и притягиваются одним движением. Разделяющая их граница крайне подвижна и динамична, она сворачивается в своем уже известном масштабе и *тем же самодвижением* разворачивается в новом горизонте, внутри которого еще нет мер

одновременно обогащающих друг друга новой аналитикой) концептуально-понятийных дискурса, или, как говорит Черняков, два метафизических толкования одной и той же энергии, которые, как нам представляется, ни в коем случае не должны вступать в противоречие и уж тем более подвергаться критике со стороны друг друга. С аналитической точки зрения это отнюдь не продуктивный ход.

индивидуальности и бесконечности, единичного и целого, одного и многого. Столь динамичная подвижность бесконечных формообразований откликается на *неизбывное само себя различие*, которое одно и то же, когда оно каждый раз иное. Оно уже не является различием души или постижением ума, но *оно есть сразу и само* всякий раз, когда познает все вокруг как исключительно себя.

Мысль и действие, стремление и овладение, даяние и воздаяние — между одним и другим нет промежутков. Потому что пространственно-временные корреляты уже не успевают объективироваться в различении, оно различает, мгновенно смещая пространство/время, пронзая его, вовлекая в дальнейшие непрерывные смещения. Уже нет никакого «вне», которое не было бы одновременно «внутри», и наоборот. Но есть мгновенное схлопывание одного пространства/времени и одновременное развертывание/простираание другого, в результате чего «высыпаются» каскады уникальных миров и их судеб. Динамическое различие (ум) не знает, прерывается ли оно на мгновение или на тысячелетия, внутри себя оно непрерывно и неостановимо.

Мы только сейчас обнаружили, что совсем не затронули тему звучности письма Алексея Григорьевича Чернякова. Его мысли имеют свой особенный тон, вот один из таких многочисленных примеров, когда нам слышно звучание мысли. Особенно когда она звучит в созвучии двух великих мыслителей (между ними более тринадцати веков).

«Покуда ум остается самим собой, он совершает неизбывное движение, «коловоращение» вокруг недостижимой точки, от которой он, тем не менее, не отделен. Эту топологическую метафору мы находим в «Мистагогии» Максима Исповедника (гл. V, PG 91, col. 676 D): Θεός γάρ ἡ ἀλήθεια, περι ο ν ἀκαταλήκτως τε καὶ ἀλήστως κινούμενος ὁ νοῦς, λήγειν οὐκ ἔχει ποτέ τῆς κινήσεως μὴ εὐρίσκων πέρας ἔνθα μὴ ἔστι διάστημα. «Бог есть истина, и ум, непрестанно движущийся вокруг него, не впадая при этом в забвение, не может прекратить (завершить) движение, поскольку не находит предела там, где нет расстояния (промежутка)» [Черняков А. Г., 2001, с. 156].

Литература

1. Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. / Под ред. В. Ф. Асмуса. — М.: Мысль, 1976. — 550 с.
2. Бахтин М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1979. — 423 с.
3. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. В 3-х томах. Т. 1. — М.: Мысль, 1970. — 501 с.
4. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Книга первая. Общее введение в чистую феноменологию. — М.: Академический проект, 2009. — 489 с.
5. Гуссерль Э. Феноменология внутреннего сознания времени. — М.: Гнозис, 1994. — 192 с.

6. Гуцин О. В. Астральное счастье Хуана Карлоса Онетти // Вох. Философский журнал. — 2019. № 27. URL: <https://vox-journal.org/content/Vox%2027/Vox-27-10-Gushin.pdf> (дата обращения: 06.05.2021).
7. Гуцин О. В. Теория двойного различения Н. Лумана: понятия, интерпретация, версия // Вох. Философский журнал. № 30. URL: https://vox-journal.org/content/Vox%2030/Vox30_1_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf (дата обращения: 06.05.2021).
8. Кант И. Критика чистого разума. — СПб.: Тайм-аут, 1993. — 478 с.
9. Мамардашвили М. Психологическая типология пути. — СПб.: РХГИ, 1997. — 571 с.
10. Молчанов В. И. Исследования по феноменологии сознания // Различение и опыт: феноменология неагрессивного сознания. — М.: Территория будущего, 2007. — 456 с.
11. Прокопенко В. В. Слово о сущем в философии Аристотеля. 2011. URL: https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela (дата обращения: 06.05.2021).
12. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики. — СПб.: Владимир Даль, 2013. — 591 с.
13. Хайдеггер М. Бытие и время. — СПб.: Наука, 2002. — 451 с.
14. Хайдеггер М. Положение об основании. — СПб.: АЛТЕЙЯ, 2000. — 290 с.
15. Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. — 460 с. URL: http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80_1.pdf (дата обращения: 06.05.2021).

References

1. Aristotel. Sochineniya v 4 t. T. 1. [Compositions in 4 volumes. Vol. 1], ed. by V. F. Asmus. Moscow: Misli, 1976. 550 p. (In Russian.)
2. Bakhtin M. Estetika slovesnogo tvorchestva [Aesthetics of verbal creativity]. Moscow: Iskusstvo, 1979. 423 p. (In Russian.)
3. Cherniacov A. Ontilogia vremeni. Bitie i vremea v filosofii Aristotelea, Gusserlea i Heideggera [Ontology of time. Being and time in the philosophy of Aristotle, Husserl and Heidegger]. St. Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola, 2001. 460 p. [http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80_1.pdf, accessed on 06.05.2021]. (In Russian.)
4. Hegel G. W. F. Nauka logiki [Wissenschaft der Logik], Vol. 1. Moscow: Misli, 1970. 501 p. (In Russian.)
5. Husserl Ed. Fenomenologiya vnutrennego soznaniya vremeni [Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins]. Moscow: Gnozis, 1994. 192 p. (In Russian.)
6. Husserl Ed. Idei k chistoj fenomenologii i fenomenologicheskoy filosofii. Kniga pervaya. Obshchee vvedenie v chistuyu fenomenologiyu [Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie]. Moscow: Academichescii proect, 2009. 489 p. (In Russian.)
7. Heidegger M. Bytie i vremya [Sein und Zeit]. St. Petersburg: Nauka, 2002. 451 p. (In Russian.)
8. Heidegger M. Osnovnye ponyatiya metafiziki [Die Grundbegriffe der Metaphysik]. St. Petersburg: Vladimir Dali, 2013. 591 p. (In Russian.)

9. Heidegger M. Polozhenie ob osnovanii [Der satz vom grund]. St. Petersburg: ALETEIA, 2000. 290 p. (In Russian.)
10. Gushin O. “Astralnoe schastie Huana Carlota Onetti” [Juan Carlos Onetti's Astral Happiness], Vox. Filosofskii zhurnal, 2019, No. 27. [<https://vox-journal.org/content/Vox%2027/Vox-27-10-Gushin.pdf>, accessed on 06.05.2021]. (In Russian.)
11. Gushin O. “Teoria dvojnogo razlichenia N. Lumana: poneatia, interpretacia, versia” [N. Luhmann's theory of double distinction: concepts, interpretation, version], Vox. Filosofskii zhurnal, 2020, No. 30. [https://vox-journal.org/content/Vox%2030/Vox30_1_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf, accessed on 06.05.2021]. (In Russian.)
12. Kant I. Kritika chistogo razuma [Kritik der reinen Vernunft]. St. Petersburg: Taim-aut, 1993. 477 p. (In Russian.)
13. Mamardashvili M. Psihologicheskaya tipologiya puti [Psychological typology of the path]. St. Petersburg: RHGI, 1997. 571 p. (In Russian.)
14. Molchanov V. I. Issledovaniya po fenomenologii soznaniya [Research in the phenomenology of consciousness]. Moscow: Territoriya buduschego, 2007. 456 p. (In Russian.)
15. Procopenco V. Slovo o suschem v filosofii Aristotelia [The word about existence in the philosophy of Aristotle], 2011. [https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela, accessed on 06.05.2021]. (In Russian.)

The teachings of Alexei Chernyakov about the soul and mind: reflections and comments

Gushchin O. V.,
independent researcher, Moldova, Chisinau,
oleg_gusin@mail.ru

Abstract: Chernyakov in his famous monograph reveals the concept of the soul through the opposite — the concept of the mind. But the point is not only in the explication of the concept through the opposite meaning. Following the logic of Chernyakov, the soul and mind at a certain stage fall into a kind of dynamic unity as the highest participation in the divine gaze. Being, according to Aristotle, a common feeling, the soul is through continuous “flipping” of private feelings, and so that in the formula: “I feel and understand what I feel,” the second term is exfoliated, i.e. the terminological limitation has been removed. As a result, the pure movement “feel the feeling of feeling” is released as a continuity of sensual evidence. The soul lives in the gaps of the mind and sees its infinity in them. Chernyakov draws attention to the fact that any distinction is simultaneously and latently the moment of binding distinctions. But the moments of discrimination / binding in soul and mind are given in different ways. Awakening (discriminating), the soul simultaneously connects the different so as to survey the all-encompassing expanse of itself and all that exists in the unity of self-movement. The soul, like the mind, is a form without matter, but in a

different way from the mind. The soul also moves towards the object, but does not deviate from it to meet with itself, as the mind does, but passes through the object at the moment when it is already (still) decomposed or is in a de-objectified form. An object, being the energy of the mind, is "weathered" in relation to the soul, leaving a kind of living sensory imprint, the soul revives when it connects sensory imprints of objects, meeting itself in them. Chernyakov, referring to Aristotle, believes that the general feeling really contains in some way all the objects of the senses (but without matter). We explain to ourselves that these objects are in a de-objectified form. Unimpeded by overcoming (opening) the gap of the mind, the soul "sees" (binds) a multitude of sensory forms, in each of which a free gaze as such is released. This is not a gaze fixed on something unchanging. And it is also not a perception, which, as part of a speculative form, adds a new "perceive something" to "I perceive something". Now the act: "I perceive something" is opened and partially discarded, leaving only an independent, continuous dynamic attachment in the remainder: "perceives" + "perceives" + "perceives", etc.

Keywords: soul, mind, movement, energy, perception, feeling, sensual (intelligible) form without matter, distinguishing instance, being and essence, dynamic unity.