И.А. Аполлонов*

ЛОГОС ГЕРАКЛИТА КАК МЕРА
ЛИЧНОСТНОЙ САМОТОЖДЕСТВЕННОСТИ**

В статье исследуются истоки философского рассмотрения проблемы личностной идентичности. Автор выявляет экзистенциально-герменевтический потенциал дельфийского изречения «Знай себя», эксплицирующего двойственность человеческой природы и побуждающего к поиску меры подлинной самотождественности. В контексте подобного поиска исследуется учение Гераклита о логосе. Логос устанавливает смысловую определенность, являющуюся границей онтологического равенства вещи самой себе во всеобщем потоке изменений. Эта граница представляет собой тайную гармонию, внутреннее напряжение всех сторон вещи, позволяющее ей с максимальной полнотой присутствовать в мире. Личностное измерение самотождественности основано на сопряжении субъективной и объективной сторон логоса, истолковании и утверждении универсальной человеческой природы в конкретных жизненных обстоятельствах.

Ключевые слова: идентичность личности, логос, Гераклит, самопонимание, тайная гармония

The logos of Heraclitus as a measure of personal self-identity. IVAN A. APOLLONOV (Kuban State Technological University)

The article examines the origins of philosophical consideration of the personal identity issue. The author focuses on the existential-hermeneutic potential of the Delphic dictum “Know thyself”, which reveals the duality of human nature and encourages the search for genuine measure of self-identity. In the context of this search the author explores the doctrine of logos developed by Heraclitus.

Keywords: identity, logos, Heraclitus, self-understanding, covert harmony

На рубеже тысячелетий рассуждения об идентичности становятся модным трендом в области общественных и гуманитарных дисциплин. Такая «мода», безусловно, связана с процессами глобализации, которые стремительно меняют конфигурацию и содержание социокультурного ландшафта мира, принимающего форму мультикультурализма, а вместе с ним трансформируют и социокультурную сущность человека. Подобная трансформация актуализирует фундаментальную, стержневую

для западной философской традиции проблему тождества и различия в модусе личностной самотождественности человека как диалектического единства неизменности человеческой природы и подвижного многообразия форм ее проявлений. В этой статье мы попытаемся рассмотреть основные идеи, формирующие философскую проблематику тождества и самотождественности, выявить их эвристический потенциал и вневременную значимость для постижения сути личностной идентичности.

* АПОЛЛОНОВ Иван Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии Кубанского государственного технологического университета.

E-mail: oblige@yandex.ru

© Аполлонов И.А., 2017

** Работа выполнена при финансовой поддержке гранта РГНФ. Проект № 16-13-23020 а(р).

Вопросы личностной идентичности: «Кто Я?», «Что значит быть собой?», артикулированные в знаменитой дельфийской максиме «Знай себя», можно считать истоком философской традиции Европы. Аккумуляированный в этой максиме призыв эксплицирует скрытую двойственность человеческого «Я», различает в том, кто входит в храм, еще и того, кого необходимо узнать. Такое различие срывает с человека покров самоочевидной житейской понятности собственного тождества (я это я) и обнажает его потаенную проблемность себя, собственной самотождественности: «А действительно ли я тот, кого я знаю как себя?»

Вместе с тем, заключенная в изречении проблема личностной самотождественности не сводится лишь к установлению соответствия себя как субъекта самосознания с собой как фактом объективной реальности, от физических особенностей и социального положения до интимных глубин своей душевной жизни. Казалось бы, я знаю свое имя, место жительства и род занятий, свои сокровенные мечты, желания и страхи. На таком знании зиждется очевидность моего повседневного опыта, моих жизненных устремлений. Очевидность этого знания и влечет меня в Дельфы, к оракулу бога Аполлона, чтобы получить ответы для своих насущных нужд: «Стоит ли жениться, заняться ли земледелием, будет ли победа?» [10]. Но у входа в храм я сталкиваюсь с требованием узнать не *для себя*, но *самого себя*, свое «само»: что есть я как таковое, отличное от того, что мне лишь принадлежит [8, с. 254-257]. Такое требование имплицитно предполагает меня как нечто по сути своей неизвестное и тем самым выталкивает меня из привычной самопонятности, выводит в иной бытийный регистр. И с высоты такого регистра я познаю себя не через простое сопоставление знаний о себе с собственной наличностью, но, прежде всего, в стремлении различить подлинность и мнимость собственного существования, правильность своих мнений, надежд и желаний.

Тем самым для меня открывается новое, экзистенциальное измерение проблемы личностной самотождественности: чтобы узнать себя необходимо найти ту меру, в границах которой я обрету себя и останусь тем же самым, а преступив которую, напротив, себя потеряю. Именно к этому призывает следующая дельфийская максима: «Ничего через меру». Эта максима, конечно, призывает не к «умеренности и аккуратности» грибоедовского Молчалина, а тре-

бует блюсти меру собственной подлинности перед лицом богов, определяющих меру космического мироустройства.

В начале европейской философии исследование подобной меры происходит в контексте поиска архэ: первого начала и первого начальника космоса, гаранта его самотождественности – и на макро-, и на микроуровнях. Для нашей темы особый интерес представляет позиция Гераклита, поскольку он выявляет принцип тождественности в предельно заостренном рассмотрении радикальности различий и изменчивости как мира в целом, так и каждой вещи. При этом свой философский поиск Гераклит подчиняет рассмотренному выше императиву дельфийской максимы: «Я искал самого себя» [11, с. 194], замыкая тем самым свои космологические и натурфилософские построения на проблему обретения личностной самотождественности.

В историко-философском взгляде на учение Гераклита общим местом является указание на его стихийную диалектику, утверждение неустрашимой динамичности мира, наиболее отчетливо выраженное в смыслообразе реки [5, с. 82]. Поэтому принцип тождества эфесский мыслитель изучает в неразрывной связи с относительностью, множественностью и текучестью космической жизни, всячески подчеркивая пребывание в смене, постоянство в изменении, тождество в перемене, меру в становлении, единство в раздвоении, вечность в преходящем [7, с. 368]. Соответственно, тождество космоса потайное, темное. Оно является предметом напряженной экзегезы, поскольку на поверхности видимого мира открывается лишь взаимопереход отдельных противоречий (жизнь-смерть, день-ночь, красота-безобразие, избыток-нужда), прямое отождествление которых превращает мыслителей в «племя пустоголовых двуголовых». Ведь жизнь не может быть смертью, соответственно, их тождество лежит в другой плоскости, нежели простое неразличение их различий, или же указание на их взаимный переход. Так, день и ночь не становятся одним и тем же от того, что они сменяют друг друга. Постулирование такого тождества превращает вещи в «потoki», размывающие их предметную самотождественность: «Ничто никогда не есть, но становится» [9, с. 204].

Как известно, космическое тождество и предметную устойчивость вещей Гераклит связывает со стихией огня, как единого первоначала мира, имманентное движение которого

(мера возгорания, путь вверх, и мера затухания, путь вниз) порождает множество противоположностей, их изменчивость и взаимопереход. В данном контексте огонь рассматривается как субстратная основа телесности вещей. Метафорически огонь предстает той глиной, из которой скульптор может вылепить различные фигурки, а затем их смять и лепить вновь, продолжая такую лепку попеременно и непрестанно [11, с. 213-214].

Однако подобное рассмотрение огненного первоначала растворяет принцип личностного тождества в цепи таких взаимопревращений. Вряд ли стоит считать человека тождественным свинье, на том лишь основании, что человек питается свининой (ведь по субстрату сегодняшний я – это вчерашняя свинья). Поэтому в смыслообразе указанного фрагмента важно подчеркнуть, что процесс лепки направлен на создание определенности формы, в которой воплощается центральная добродетель скульптора – цельность видения. Такая цельность предполагает определенность образа, что, в свою очередь, предполагает существование не только субстратного единства вещей, но и их цельности в качестве осмысленных единиц, противостоящих текучести субстрата. Такая устойчивость выводит рассмотрение огненного первоначала из плоскости пульсирующего потока, придает ему качество устойчивой, постоянно равной себе твердой валюты. Эту сторону своего первоначала Гераклит раскрывает в совершенно иной метафоре: огонь, аналогично отношению золота и товаров, является залогом всех вещей, а вещи, соответственно, возмещением огня [11, с. 222]. Тем самым, огонь как космическое архэ означает не слепое к различиям субстратное тождество вещей, а, напротив, отмеряет их определенность, как меновую стоимость в границах единого космоса.

Здесь открывается другая плоскость рассмотрения основания самотождественности: от взаимоперехода противоположностей в самих вещах, определяющих их текучесть, к твердо отмеренному соотношению вещи и ее огненного эквивалента. Проблема тождественности вещи при этом рассматривается в соотношении неопределенности и предела. Подобную двойственность природы вещей открывает Пифагор, противопоставляющий монаду (как принцип предела, цельности вещи) и диаду (как принцип ее делимости и неопределенности). Гераклит, обвиняющий Пифагора в многознайстве, старается рассмотреть такую двойственность, из-

бегая сущностного противопоставления. В данном контексте им подчеркивается смысловая определенность вещи, пребывающая во всех ее изменениях. Тем самым, огонь предстает Логосом: мыслью, разумным словом, которое отмеряет тождество вещей, определяет структуру сущего, порядок всего происходящего [4, с. 106].

В истории философии огненный логос Гераклита традиционно рассматривается в качестве мирового начальника, имманентного универсальному космическому закону. Такой закон, с одной стороны, определяет меру вещей, устанавливает их бытийные границы, в которых вещь есть «то же самое», с другой стороны, определяет динамичную процессуальность, как мирового становления, так и становления вещи как именно этой вещи.

Будучи таким начальником, огненный логос предстает тождеством, выходящим за рамки различий, единством, объемлющим многообразие мира: «из всего – одно, из одного – все»; «все как одно» [11, с. 198-199]. Принцип подобного тождества раскрывается в со-относительности отдельного, которое равно себе не как самодостаточное, обособленное, но лишь в отношении той целостности, которая достигается в соединении противоположностей.

Вместе с тем, чрезмерное акцентирование данного аспекта Логоса может превратить учение Гераклита в идеологию тотальности, при которой тождественность отдельной вещи возможна лишь в качестве части целого, наподобие пчелы в улье или сословий идеального государства Платона, смысл существования которых определяет их общественная функция. Определяет ли меня учение Гераклита о Логосе в качестве необходимого, но взаимозаменяемого «винтика» космической механики? Как необходимый момент в становления мировой идеи (или же социальной материи, в зависимости от того, поставить огненный Логос «на голову» или «на ноги»)? И Гераклит – это лишь наивный диалектик, недо-Гегель (недо-Энгельс)?

Этот вопрос конкретизирует рассмотрение Логоса в качестве тотальности распри, порождающей иерархичную структуру космоса: «Война отец всех и царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других свободными» [11, с. 202]. На первый взгляд, перед нами в наивном виде обнаруживается идея дарвинизма о естественном отборе, определяющем происхождение видов. Тогда Логос – это то, что побуждает меня завоевы-

вать себе место в мире, работая локтями, или же приспособливаться, утверждаться за счет других?

Подобные подходы упрощают и уплощают учение Гераклита. Ведь борьба не просто соединяет отдельные элементы в целостные структуры. Распря, прежде всего, является порождающим принципом определенности вещей в универсальной космической целостности, суть которой скрывается в тайной гармонии, представленной в смыслообразях лука и лиры [11, с. 199]. В подобных образах тождественность рассматривается не просто как соединение взаимонеобходимых частей единого целого, но, прежде всего, в качестве целостности самих этих частей, которая являет себя в том напряжении которое образует задевающий тебя Другой. Такое напряжение заставляет прочувствовать как собственную границу, так и свою связанность с Другим: ведь задевает только то, что составляет с тобой определенную целостность. Именно взаимное натяжение открывает упругость дуги лука и прочность его тетивы. И именно такое натяжение позволяет луку быть собственно луком, устанавливает меру его бытия, его природу и смысловую определенность. Наглядной иллюстрацией принципа тайной гармонии самотождественности является статуя дискобола, которую создал Мирон из Элевфер, младший современник Гераклита. В своей скульптуре ваятель передает миг динамического равновесия, в котором сконцентрирован весь цикл движения атлета: усилие закинутой назад руки с диском и неизбежность разворота согнутой фигуры [6, с. 55]. В созерцании искусного зрителя эта фигура продуцирует образ туго натянутого лука – метафору тайной гармонии [3, с. 144].

В данном контексте Логос завязывает узлы космического натяжения, стягивает многообразие мира к такому единству, в котором раскрывается потаенная природа каждой вещи, выявляется ее самотождественность. Тем самым космическая война проводит размежевание, которое позволяет каждой вещи произойти из своего истока, обрести и утвердить собственное место в мире. Но такое размежевание в борьбе не разрушает единство, а, наоборот, образует мир: полемос и логос одно и то же [12].

В таком тождестве Логос уже не просто мировой закон, устанавливающий космическую целостность из продуктов распада огненного архэ в фазе его затухания: он открывается как Слово, определяющее предметность мира вещей в его осмысленности и понятности. Такое

Слово не сводится лишь к описанию и систематизации всего сущего, оно схватывает суть вещи в ее смысловой определенности, определяет ее как именно эту вещь. И такое определение придает ей нечто от всеобщей значимости [13, р. 280]. Подобное схватывание раскрывает В.В. Биbihин в философском анализе фрагментов 11 DK и 64 DK: «всякая тварь бичем пасется»; «всем этим-вот правит Перун» [11, с. 237]. В них власть Логоса являет себя внезапным ударом, озарением, вспышкой, которые противоположны рефлексии ползучего дискурса. Логос молниеносно захватывает все одним, открывает высшую возможность, тайную истинность, и вместе с тем простую сущность вещи. Здесь Логос оборачивается полемосом, разворачивает состязание между вещами, чтобы стать максимально верным изъяснением божественной молнии [1, с. 136-141].

Таким образом, Логос являет собой принцип тождества, определяет устойчивость в вечно живой текучести мира. Такой принцип не просто отмеряет границы вещей и устанавливает закон борьбы, соединяющей мировые противоположности в подвижную целостность космической стратификации. Он обращается к личности вещи, раскрывает ее уникальный лик. Наиболее ярко данная особенность учения Гераклита проявляется в рассмотрении личностной самотождественности человека.

Прежде всего, такое тождество связано с отношением личности к космическому Логосу, как мере человеческого в человеке. Причем здесь проблематику личностной идентичности можно рассмотреть в двух плоскостях. С одной стороны, человек представляет собой космическую реальность и в силу этого объективно причастен к космическому Слову, состоит с ним «в самом непрестанном общении» [11, с. 191]. Такая причастность проявляется в едином для всех разумном законе, который составляет природу самого Логоса, «знающего все как одно» [11, с. 199]. В этой плоскости самотождественность человека зиждется на его причастности к Логосу, как имманентной данности собственной природы как природы человеческой, и проблема личностной идентичности разворачивается в соотношение индивидуального как отдельного с общим как целым, индивид и его родовая суть.

Но, с другой стороны, человек обладает собственным субъективным логосом, который, являясь умом, сознанием, пониманием, мнением и убеждением, управляет жизнью человека [5,

с. 230-231]. Субъективный логос, с одной стороны, подобен логосу объективному и представляет собой огонь [11, с. 231], но, вместе с тем, он незрелый, подобно разуму ребенка, который может стать глупостью для взрослого [11, с. 242]. Проблема идентичности в данном контексте разворачивается в плоскости соотношения субъективного самосознания и объективной природы личности.

Несовершенство субъективного логоса Гераклит видит в обособленности человека, удержании своих отличий, собственной самобытности: «Хотя логос общ, большинство людей живет так, как если бы у них был особый рассудок» [11, с. 198]. Такое обособление, стремление замкнуться в своей отличительности Гераклит рассматривает в оппозиции здоровье – болезнь: «Здравый рассудок у всех общий» [11, с. 198]; «самоумнение – падучая болезнь» [11, с. 250]. И именно здравый рассудок сопрягает отдельного человека с единством мирового Логоса. Г.В. Драч усматривает в таком сопряжении предвосхищение теории коэволюции, где человек, будучи субъективным носителем объективной космической разумности, становится соучастником происходящих в мире процессов [2, с. 229]. Такое соучастие и открывает человеку путь к собственной самотождественности в контексте космической целостности.

Приобщение человека к объективному космическому логосу Гераклит рассматривает как состояние бодрствования, которое включает его в реальное единство мира. Различного рода различия себя с другими, напротив, погружают человека в сон, а спящий выпадает из общего мира, погружаясь в мнимый мир своих сновидений [11, с. 198]. Причем общность разума нельзя сводить к общепринятому усредненному мнению толпы. Наоборот, такая общность максимально противоположна подобным мнениям, представляет собой аристократическое по своей сути приобщение к универсальности. Приобщение к Логосу оборачивается напряженным поиском меры себя, той меры, которая, как лезвие бритвы, отсекает всякого рода обособляющие различия, поскольку требует преодоление себя обособленного. Тем самым проблема личностной идентичности разворачивается в плоскости универсальное (как единое, цельное) и обособленное (как раздельное, разобщенное).

Таким образом, проблема соотношения субъективного и объективного сторон логоса, – это проблема подлинности человеческого присутствия в мире. И такая подлинность не гносе-

ологический акт соответствия субъективного мнения объективной данности, но экзистенциальная насыщенность жизни, единство слова и дела, умение говорить и действовать сообразно объективному логосу [5, с. 231]. В таком совпадении субъективного и объективного измерений человеческого существа субъективный логос не сводится лишь к его адекватному представлению о реальности. Этот логос предстает онтологическим основанием личностной самотождественности, основанием, которое определяет его умение быть, понимать и утверждать собственную меру, как динамичное единство различных граней человечности в космической целостности бытия. Такое умение и составляет индивидуальную природу личности, его этос (нрав), который становится его демоном [11, с. 243], то есть определяет состоятельность человека в мире, и, как следствие, драматизм его судьбы.

Таким образом, учение Гераклита об огненном логосе намечает основные векторы философского постижения личностной идентичности. Прежде всего, это поиск собственной определенности, целостности и сущностной устойчивости в потоке изменений. Такая определенность представляет собой тайную гармонию динамичного напряжения борющихся противоположностей, сопрягающую общее и обособившееся; целое и части. Тайная гармония определяет личностную идентичность как напряженный путь самоопределения через самопреодоление, путь, пробуждающий человека от сна самоумнений и мнимых обособлений, ведущий его к присутствию в общем мире, соучастию в его жизни.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Биbihин В.В. Язык философии. М.: Языки славянской культуры, 2002.
2. Драч Г.В. Рождение античной философии и начало антропологической проблематики. М.: Гардарики, 2003.
3. Жуковский В.И., Пивоваров Д.В. «Дискобол» Мирона как репрезентант диалектики Гераклита // Интеллект. Инновации. Инвестиции. 2015. № 1. С. 142-147.
4. Кессиди Ф.Х. Гераклит. СПб.: Алетея, 2004.
5. Кессиди Ф.Х. От мифа к логосу: Становление греческой философии. СПб.: Алетея, 2003.
6. Колпинский Ю.Д. Искусство Эгейского мира и Древней Греции. М.: Искусство, 1970.
7. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М.: Высшая школа, 1963.

8. Платон. Алкивиад I / пер. С.Я. Шейнман-Топштейн // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 220-267.

9. Платон. Тэтет / пер. Т.В. Васильевой // Собрание сочинений в 4 т.: Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 192-274.

10. Плутарх. Об «Е» в Дельфах // Исида и Осирис. М.: Эксмо, 2006. С. 71-96.

11. Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989.

12. Хайдеггер М. Введение в метафизику / пер. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997.

13. Robinson, T.M., 2013. Heraclitus and Logos – again. ΣΧΟΛΗ, Vol. 7, no. 2, pp. 276-284.

REFERENCES

1. Bibikhin, V.V., 2002. Yazyk filosofii [The language of philosophy]. Moskva: Yazyki slavyanskoi kul'tury. (in Russ.)

2. Drach, G.V., 2003. Rozhdenie antichnoi filosofii i nachalo antropologicheskoi problematiki [The birth of antique philosophy and the beginning of anthropological perspective]. Moskva: Gardariki. (in Russ.)

3. Zhukovskiy, V.I. and Pivovarov, D.V., 2015. «Diskobol» Mirona kak reprezentant dialektiki Geraklita ["The discus thrower" by Myron as a representant of the dialectics of Heraclitus], Intellekt. Innovatsii. Investitsii, no. 1, pp. 142-147. (in Russ.)

4. Kessidi, F.H., 2004. Geraklit [Heraclitus]. Sankt Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

5. Kessidi, F.H., 2003. Ot mifa k logosu: Stanovlenie grecheskoi filosofii [From myth to logos: the formation of Greek philosophy]. Sankt Peterburg: Aleteiya. (in Russ.)

6. Kolpinskiy, Yu.D., 1970. Iskusstvo Egeiskogo mira i Drevnei Gretsii [The art of the Aegean world and Ancient Greece]. Moskva: Iskusstvo. (in Russ.)

7. Losev, A.F., 1963. Istoriya antichnoi estetiki. Rannaya klassika [The history of ancient aesthetics. Early classic period]. Moskva: Vysshaya shkola. (in Russ.)

8. Plato, 1990. Alkiviad I [Alcibiades I]. In: Platon, 1990. Sbranie sochineniy v 4 t.: T. 1. Moskva: Mysl', pp. 220-267. (in Russ.)

9. Plato, 1993. Teetet [Teeter]. In: Plato, 1993. Sbranie sochineniy v 4 t.: T. 2. Moskva: Mysl', pp. 192-274. (in Russ.)

10. Plutarch, 2006. Ob «E» v Del'fakh [On the E at Delphi]. In: Plutarch, 2006. Isida i Osiris. Moskva: Eksmo, pp. 71-96. (in Russ.)

11. Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov. Ch. 1. Ot epicheskikh teokosmogonii do vzniknoveniya atomistiki [Fragments of the early Greek philosophers. Part 1. From epic teocosmogony to the emergence of atomic theory]. Moskva: Nauka. (in Russ.)

12. Heidegger, M., 1997. Vvedenie v metafiziku [Introduction to metaphysics]. Sankt Peterburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola. (in Russ.)

13. Robinson, T.M., 2013. Heraclitus and Logos – again. ΣΧΟΛΗ, Vol. 7, no. 2, pp. 276-284.