

сначала Первой мировой войной, а затем и Октябрьской революцией. Личная судьба Г. Шпета, который мог бы стать заметной величиной мировой философии и, в частности, мог бы продолжить движение по феноменологической орбите вместе с другими ее известными представителями – один из символов трагических судеб российской культуры в XX веке.

Что касается современного значения книги Шпета, то в ней наряду с тем, что относится к истории, встречаются и сегодня важные, интересные подходы, прозрения, описания. Как было сказано, ее и сегодня можно использовать в качестве первоначального введения в феноменологию. Однако по ряду причин, которые связаны с мощным потоком опубликованных впоследствии текстов (самого Гуссерля, а также исследователей феноменологии), современному читателю для ознакомления с “Идеями I” и вхождения в феноменологическую философию нецелесообразно ограничиваться только этой книгой. Необходимо обращаться к более поздним источникам и произведениям. Что через (без малого) столетие более чем естественно и никак не умаляет значения прекрасной книги Г.Г. Шпета “Явление и смысл”, одной из лучших в ранней российской феноменологии.

ХАЙДЕГГЕР И “РУССКИЕ ВОПРОСЫ”

А.Г. Черняков

Другим одно, а нам, желторотым, другое, нам прежде всего надо предвечные вопросы разрешить, вот наша забота.

Достоевский “Братья Карамазовы”

Я не ставлю сейчас своей задачей достаточно точно описать феномен “русских вопросов”, полагаясь на опыт слушателей, но некоторые формальные характеристики, пожалуй, указать не сложно. Такие вопросы никогда не разрешаются и, как это ни удивительно, не устаревают; они возвращаются вновь и вновь, будоража культурное пространство. Над ними размышляют, их, я бы сказал, “преследуют”, с чрезвычайной страстностью и чрезвычайной экзистенциальной серьезностью. Многие приносят в жертву этому преследованию; по мерке русских вопросов меряют друзей и врагов. Чаще всего пути преследования теряются в

непроходимой чаще, подобно “лесным тропинкам”¹, что, впрочем, никогда не останавливает настоящего преследователя.

Один из таких вопросов вновь с необычайной живостью стал обсуждаться в русском культурном пространстве после выхода в свет в 1911 г. первого номера русско-немецкого философского журнала (или, как было принято говорить тогда, “альманаха”) “Логос”, в который, в частности, была включена знаменитая статья Гуссерля “Философия как строгая наука”. Я приведу несколько цитат из отклика на эту публикацию Владимира Францевича Эрна. Его статья называлась “Нечто о Логосе, русской философии и научности” (в этом заглавии, собственно, и содержится предварительная формулировка проблемы) и, несомненно, представляла собой некую крайность. Но “преследование” русских вопросов никогда без крайностей не обходится.

Итак, Эрн обнаруживает подделку: “Никакого Гераклита, никакого Логоса, ни одной пылинки священного Пантеона”, на античной маске вскоре проступает знакомое “Made in Germany”. В чем суть подделки? «Альманах под названием “Логос” появляется в центре России, живущей *религией Слова, религией Логоса*. (...) Если составители “Логоса” могли и должны были не знать мудрость Слова в высшем аспекте – в энергии чистого подвига (имеется в виду – в аспекте аскетическом и мистическом. – А. Ч.)... если они имели условное право игнорировать эту мудрость как несуществующую, – то они *обязаны* были знать о *философии* Логоса... [имеющей] *свою определенную, более чем двухтысячелетнюю историю* в философском сознании человечества? (...) Допустимо ли хотя бы с точки зрения литературных приличий игнорировать эту более чем двухтысячелетнюю историю тем, кто считает себя преимущественными носителями философской культуры и сторонниками не какой-нибудь, а строго *научной философии*?»².

Давайте попытаемся, сквозь туман риторики, который всегда клубится на лесных тропинках русских вопросов, увидеть проблему, которую с большим или меньшим успехом артикулирует Эрн в своей работе. Одно из требований “научной философии” в понимании Гуссерля – требование “беспредпосылочности”. Философия должна искать *абсолютного* начала. Но откуда берется das Sollen самого этого требования, каковы основания самого по себе *императива научности*, каковы механизмы его действия?

¹ “Im Holz sind Wege, die meist verwachsen jäh im Unbegangenen aufhören. Sie heißen Holzwege”. – Текст, предвещающий сборник работ Хайдеггера “Holzwege”.

² Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Сочинения. М.: Правда, 1991. С. 74–76.

Не почерпнута ли сама форма “научности” из некоторой другой традиции, которая, как и всякая традиция, глядя на вещи изнутри своего достояния, может принять всегдашнюю неограниченность поля зрения за бесконечность и абсолютность? Эрну не без причин кажется, что греческое λόγος на обложке нового журнала представляет собой обратный перевод на греческий латинского ratio. Еще одна (на этот раз последняя) цитата из статьи Эрна: “Ratio есть результат схематического отвлечения. Рассудок Ивана, Якова и Петра берется в среднем разрезе. Нивелируется то, что *всем* присуще, чем рассуждают все и *всегда*, и, тщательно избегая индивидуальных отклонений, мы получаем безличную, отвлеченную, мертвую схему суждения, называемую ratio... К познанию Логоса приходят совершенно иным путем. Потенциально присущий всем, он актуален далеко не у всех и далеко не всегда. Чтобы δινώμεν ὅν Логоса перешло в ἐνεργεῖα ὅν, необходима та интенсификация сознания, на которую способны лишь гений и вдохновение”³. Эрн скажет после, что ratio тем самым принцип “безличный”, Логос же – *личный* или *личностный*.

К несчастью, как это часто случается в контексте русских вопросов, полемика остается на поверхности вещей и многое зависит от выбора слов и тона. Можно назвать “безличной и отвлеченной схемой суждения” стремление к универсальности и общезначимости. К тому же не вполне понятно, как сохранить в теле культуры, как “традировать” сингулярность и однократность гениальности или святости, о которой идет речь у Эрна, как сохранить λόγος ἐνεργεῖα ὅν в рамках контролируемого дискурса, который стремится стать универсально воспроизводимым и поэтому сторонится однократности и сингулярности *поэтического* события. (Такое поэтическое событие постоянно пытается создать или имитировать Хайдеггер в своих поздних работах.)

На рубеже 20-х годов XX в. Мартин Хайдеггер, решивший ostавить карьеру богослова и посвятить себя философии (вероятно, стоит сказать – *феноменологии*), тоже пытается осмыслить свое отношение к богословской традиции. Он, впрочем, понимает, что отношение к традиции, жизнь в традиции, зависимость и/или свобода от традиции – философская проблема, для решения которой мало уверений в верности, мало страстной элоквенции. Здесь необходимы определенные философские средства, которые Хайдеггер и пытается создать. Возможность переопределения своего отношения к традиции, пересмотр формы своей верности традиции, переопределение своего прошлого, т.е., собственно, *свое* переопределение – не просто осознание структуры

³ Там же. С. 78.

герменевтической ситуации и последующие упражнения в герменевтике. Всегда открытая возможность собственного переопределения представляет собой способ бытия того особого сущего, которое “обладает историей”, а это значит – *проживает* собственную историю в том историческом месте, в котором оно уже заранее оказалось. Этот способ бытия-в, *внутри* особой ситуации, о которой никоим образом нельзя сказать, что мы избираем ее свободно (по-русски мы сказали бы – этот *удел*), Хайдеггер называет в начале 20-х “фактичностью жизни”⁴. Философствование, по Хайдеггеру, всегда помещено в *герменевтическую ситуацию*, что, в частности, означает, что оно неизбежно тем или иным способом “усваивает и присваивает” философское прошлое и тем самым его понимающе *повторяет*. Но понимание всегда предполагает определенный способ видения (Blickstand), он задает “то-откуда” осуществляет себя понимающее истолкование, т.е. “тот или иной способ существования определенной жизненной ситуации”⁵. Это означает, по-видимому, что вопрос о возможности или невозможности того, что Гуссерль называет *Voraussetzungslosigkeit*, возможности абсолютного начала в философии должен решаться в рамках исследования *фактичности жизни*. Это – вопрос о том, есть ли в ней некая избегающая исторической контекстуальности “неподвижная точка опоры”.

В статье “Философия как строгая наука” Гуссерль резко высказывается об “историзме” Дильтея, цитируя то место из его “сочинения о типах мировоззрения”⁶, где Дильтей говорит об *анархии* философских систем (т.е. отсутствии единого начала) и добавляет: “Но гораздо глубже, чем скептические умозаключения, основанные на противоречивости людских мнений, проникает сомнение (в возможности единого абсолютного начала философии. – *А. Ч.*), порожденное продолжающимся развитием исторических наук”. Так говорит Дильтей. Но Гуссерль возражает: что должен был бы сказать историк такого, что поколебало бы веру философа в идею *истинной* философии как значимой философской науки? “Исторические основания (покоящиеся на исторических *фактах*. – *А. Ч.*) могут содержать в себе лишь исторические следствия. Пытаться на основании исторических фактов

⁴ Я опираюсь на опубликованную недавно рукопись Хайдеггера 1922 г.: *Haidegger M. Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Ausarbeitung für die Marburger und die Göttingen Philosophische Fakultät. Stuttgart, 2002.* Хочу поблагодарить В.И. Молчанова, в свое время обратившего мое внимание на этот текст.

⁵ *Ibid.* S. 5, 7 et passim.

⁶ См. Сборник научных трудов под общим заголовком: *Weltanschauung und Religion in Darstellungen / von W. Dilthey, B. Groethuyen, G. Misch u.a. Berlin, 1911.*

обосновывать или отвергать идеи – бессмыслица...” [Ниа. XXV. 45]. Итак, Гуссерль вслед за Платоном называет эту твердую почву не- или вне-исторического бытия “идея”. И, конечно, мы можем спросить не есть ли это допущение само по себе некая предпосылка, которая “сама собой разумеется” только в силу забвения присущей ей некогда новаторской новизны. Собственно, дилемма такова: либо мы а priori допускаем некое “предвечное”, вне-историчное бытие эйдетических предметов (по крайней мере одного такого предмета – “идеи философии”), либо мы само философствование объявляем стороной или аспектом фактической жизни. Именно эту последнюю альтернативу избирает Хайдеггер: “Философское исследование само... образует определенное *Как* фактической жизни и как таковое в своем осуществлении в самом себе выявляет бытие жизни, а не обращается к нему [как своему предмету] задним числом”⁷.

Первая альтернатива представляет собой всего лишь некое предположение (*Voraussetzung*), которое не может иметь никакого философского обоснования, поскольку оно необходимо нам, чтобы *начать* философствовать определенным образом. Во втором случае исконный предмет философии, как полагает Хайдеггер, возникает с “необходимостью”, сам себя дает: “Предмет философского исследования – *человеческое Dasein*, о котором спрашивают в отношении его бытия. Это основное направление философского вопрошания вовсе не приставлено или прикреплено к предмету вопроса – фактической жизни – некоторым внешним образом: его следует понимать как эксплицитное схватывание некоей *глубинной подвижности* (*Grundbewegtheit*) самой фактической жизни, каковая *есть* (бытийствует) таким способом, что в конкретном проявлении (вызревании – *Zeitigung*) своего бытия она этим своим бытием озабочена...”⁸ Я хочу обратить внимание на термин *Bewegtheit*, *Grundbewegtheit*, который в процитированном отрывке звучит достаточно неопределенно, но впоследствии, я надеюсь, “выстрелит” как чеховское висящее на стене ружье.

Мы помним, что для Эрнста Гуссерля – усредненный и безличный принцип, не позволяющий ухватить главное – сингулярность гениальности и святости. В цитируемой рукописи Хайдеггера есть такая приписка на полях: «“Всеобщность”, “общезначимость” – это логика господства “безличного” (*Herrschaft des man*) в философии»⁹.

⁷ *Heidegger M.* Op. cit. S. 13.

⁸ *Ibid.* S. 10.

⁹ *Ibid.* S. 22, Fnt. 43.

Но вернемся к русским вопросам. В XX в. – сначала в России, а позже в эмиграции – русская философия была, не побоюсь сказать, *одержима* темой личности. Возникло даже устойчивое словосочетание, в котором каждое слово представляет интерес – “тайна личного бытия”, повторяющееся от сочинения к сочинению у самых разных по духу мыслителей. Причина столь напряженного и при этом всеми разделяемого интереса достаточно понятна. Русские философы считали *своим* – по праву унаследованным – достоянием традицию греческой патристики. Эта связь, как полагали, и придавала русской философии ее собственное лицо, а кроме того, она же диктовала в качестве главного дела мысли *онтологию личного бытия*. Но подобные умонастроения следует принимать *cum grano salis*. Далеко не все полагали, подобно Эрну, что недостает только особой интенсификации сознания, чтобы усмотреть искомые ответы, которые *уже* найдены и хранятся где-то в тайниках традиции. Один из самых значительных русских православных богословов XX в. Владимир Лосский в статье “Богословское понятие человеческой личности” замечает, что задача состоит вовсе не в том, чтобы “отыскать” в святоотеческих писаниях собственно философию человеческой личности: «Я... должен признаться, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует... как в Византии, так и на Западе, и... это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на откровении Бога живого и личного, создавшего человека “по своему образу и подобию”»¹⁰.

Мы видим, что словосочетание “тайна личного бытия” применяется и к человеку, и к Богу. А это означает, в свою очередь, что язык искомой онтологии личности следует черпать в той системе онтологических понятий, которые складывались в тринитарных и христологических спорах IV–V вв. По крайней мере, так понимали свою задачу русские философствующие богословы или богословствующие философы. Лосский в той же статье формулирует еще одну принципиально важную задачу: мы не можем принять в качестве тождественных по смыслу выражения “человеческая личность” и “человеческий индивидуум”, а поэтому должны «обнаружить такое... понимание [лица или ипостаси], такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию “индивидуум” и, тем не менее, не зафиксировано каким-ли-

¹⁰ Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 107.

бо термином как само собой разумеющееся, но в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, скрытым во всех богословских или аскетических учениях, относящихся к человеку». Оставим сейчас в стороне вопрос о том, почему, в связи с какими предпосылками и задачами, *Blickstünde* и *Blickbahnen*, возникла нужда в различении понятий “человеческая личность” и “человеческий индивидуум”. Заметим только, что это различие подразумевает отказ от классического определения Бозция¹¹, воспринятого схоластикой: *persona est rationalis naturae individua substantia* (личность есть индивидуальная субстанция разумной природы).

Без сомнения, Хайдеггер мог бы стать здесь союзником Лосского. Конечно, автору “Бытия и времени” важно противопоставить понятие *Dasein* понятию субъекта в *новоевропейском смысле*, поскольку *Dasein* в своем онтологическом определении – не мыслящая субстанция, но понимающая, т.е. прежде всего – заботящаяся инстанция: на смену картезианскому (да, собственно, и гуссерлианскому) *cogito ergo sum* приходит *curo ergo sum*. Но еще важнее для Хайдеггера объяснить, что *Dasein* – не субъект в формально-апофантическом смысле, т.е. не *подлежащее* своих наличных определений и соответственно не логический субъект предизируемых свойств: фактическая жизнь, которая мыслилась как главный предмет философского исследования еще в 1922 г. – не совокупность определений “индивидуальной субстанции разумной природы” и не совокупность интенциональных переживаний трансцендентального Я (*das Ich*), которого сама процедура грамматического субстантивирования заставляет мыслить как субстанцию. И дело здесь не в том, что на смену *res cogitans* должна прийти некая *res curans*, вещь заботящаяся, а в том, чтобы способ существования положить до существующего (*existere, modus existendi* – до всякой *res* и всякого *existens*), а сущее осмыслить как сущее определенно-го бытия. Действительность заботы, *das Sorgen*, в которой выражен “глубинный смысл фактической подвижности жизни (*Lebensbewegtheit*)”¹² – *онтологически первое*: забота конституирует заботящегося. Отсюда важнейший тезис, относящийся к онтическому фундаменту фундаментальной онтологии – *Dasein*: «“Сущность” этого сущего заключается в его *быть*. Что-бытие (*essentia*) этого сущего, насколько о ней вообще может идти речь, должно пониматься из его бытия (*existentia*)» (SZ 42). Отсюда – и странная на первый взгляд инверсия: о *Dasein* говорится как о *сущем определенного бытия* (“сущее этого бытия”, SZ 41). В своем

¹¹ Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium.

¹² *Haidegger M.* Op. cit. S. 14.

коренном онтологическом определении Сократ – больше не индивид, принадлежащий виду “человек”, а “жизнь Сократа”, βίος – но не как предмет биологии, а как предмет биографии. Предикативному суждению “S есть P” (“Сократ есть живое существо”) онтологически предшествует “Я емь (т.е. живу) так-то и так-то”. То, что в онтологии Dasein приходит на смену *сущности* в смысле *essentia, quidditas*, следует понимать исходя из его (Dasein) *бытия* или, что здесь – то же самое, *жития*.

Ставки, таким образом, гораздо выше: речь идет не просто о критике философии Нового времени, но о пересмотре онтологического языка и системы основных онтологических понятий в целом. Язык фундаментальной онтологии, настаивая на *бытии* (в частности, на экзистенции как бытии Dasein) *в отличие* от сущего, стремясь с этого бытия начать, хочет подчеркнуть некую *глагольность* бытия, обозначить бытие как “деятельность”, но, как я полагаю, не находит для этого достаточных средств, что, впрочем, признает и сам Хайдеггер в 30-е годы. Заметим, впрочем, что в “Бытии и времени” отсутствует все еще остающийся для нас загадочным термин из рукописи 1922 г., повторяющийся в разных контекстах, – термин *Bewegtheit; Grundbewegtheit* – так называется в этом манускрипте фундаментальная черта фактической жизни, которая и соответствует, разумеется, тому, что я *ad hoc* назвал “глагольностью” бытия.

Я полагаю, что язык западного средневекового аристотелизма (схоластики) при помощи некоего “обходного маневра” справился с задачей артикуляции существования (*existentia* в классическом понимании), ограничившись при этом системой понятий “онтологии наличного”, без какой бы то ни было специальной проработки указанной его “глагольности”. Решение это достаточно хорошо известно. *Сущее существует (existit), если оно обладает привходящими определениями, акциденциями.* Сущность как *всеобщее* не может “принять в себя” привходящие определения. Только сущность-в-сущем, в индивидууме, составном целом, конституирует субъект, относительно которого такие привходящие определения могут истинно предцироваться. Только *этот* человек, *некий* человек, “имярек”, обладающий своим способом существования (*modus existendi*), может обладать привходящими определениями, например, может быть или не быть бледным. У Аквината существование (*existentia* в классическом метафизическом понимании) связано с “субъективностью” в формальном смысле – как способностью *под-лежать* привходящим определениям, акциденциям. Фома говорит¹³, что субстанция как предель-

¹³ De potentia q. IX; a. I, resp.

ный субъект (т.е. единичная сущая вещь, индивидуум) обладает двумя собственными признаками. Во-первых, она не “поддерживается” (*sustentatur*) в своем бытии ничем иным, но опирается только на самое себя. В связи с этим она называется также *subsistentia*. Во-вторых, она сама служит основанием или опорой своих определений, акциденций и в этом смысле *sub-stat* (греч. ὑφ-ίστησι). Вот в этом-то значении, согласно истолкованию Фомы, греки и говорят об ипостаси (ὑφ-ίστησι → ὑπό-στασις), а латиняне употребляют термин *substantia prima* (первая сущность). Индивидуальная субстанция разумной природы и называется личностью. Так говорит Фома, воспроизводя определение Боэция. Но в основании способности “быть субъектом привходящих определений” лежит материя как принцип индивидуальности, *principium singularitatis*. Первая субстанция – это материя, определенная формой, – *atomon, individuum*.

Напомним, что Лосский в своем наброске понятия личности, покоящегося на богословском основании, прежде всего стремится отличить личность от индивидуума. В этом он хочет опереться на метафизику восточного христианства.

Хотя греческие отцы тоже говорят об ипостаси как “способе существования” и связывают способ существования со способностью *быть особым* (ἰδιόζω) или обладать “ипостасными идиомами”, материя как принцип индивидуации с самого начала изымается из этого контекста. Происходит это по вполне понятным причинам: ведь сами обсуждаемые понятия складывались в IV в., вокруг богословских тринитарных споров, т.е. вокруг задачи различения в Боге трех единых по сущности ипостасей. В этом контексте попытка положить ипостась как метафизическое понятие, могла опираться только на иное, избегающее понятия материи, осмысление “способа существования”¹⁴, стремящееся схватить существование (ὑπαρξις) в его “глагольности”, понять его как действительность-действенность-деятельность или, говоря по-гречески, *энергию*, точнее, – совокупность энергий.

Отчасти, этот ход имеет свои основания в Аристотелевой метафизике. У Аристотеля энергия в своем метафизическом значе-

¹⁴ Фома ясно видит трудности, связанные с применением определения Боэция (“личность – индивидуальная субстанция разумной природы”) к лицам св. Троицы: “... В Боге нет материи. А ведь принцип индивидуации – это материя”. Преодоление этого затруднения требует достаточно хитроумного рассуждения (см. q. IX; a. III, ad V). В конечном итоге “рабочим определением” для Фомы становится не столько формула Боэция, сколько следующее определение: *persona... significat quamdam naturam cum quodam modo existendi* – “личность есть некая природа, обладающая (определенным) способом существования” (*De potentia* q. IX; a. III, resp.).

нии есть присутствие, явленность формы. В этом контексте Аристотель отождествляет понятие энергии и энтелехии – “исполненности”. Форма может быть явлена только в сущей, а значит – единичной, вещи, в составном целом, форма “исполняется”, только определив материю. Стало быть, энергийное бытие вещи, ее действительность, непременно подразумевает явленность формы, наряду с явленностью (энергийным бытием) приводящих свойств. Попытаемся исключить материю из этой конструкции, превратив энергию в ключевое, не сводимое ни к чему иному понятие. По-видимому, можно сказать так: явленность, *действительное присутствие формы* (сущности = природы¹⁵) и есть *существование* вещи в смысле греческого термина ὑλάρξις. Действительная явленность всеобщей природы (явленность в полноте, которую Аристотель называет второй энтелехией) есть некое онтологическое событие, которое восточные отцы, стремясь избежать гилеморфической схемы, выражали следующим образом: чтобы явить себя, чтобы присутствовать в смысле греческого глагола ὑλάρχειν, природа должна обрести ипостасное бытие, должна быть воипостазирована¹⁶. Но указанное онтологическое событие, ипостасное бытие природы или сущности, влечет за собой некую “особость” (по-гречески – ἰδίωμα), *особый* способ существования (τρόπος ὑλάρξεως), *при-сутствие* не только природных определений, но и ипостасных особенностей, идиом.

Впрочем, когда отцы говорят об энергии, речь идет отнюдь не только о присутствии как “наличном бытии” (Vorhandenheit, Vorhandensein). Слово “энергия”, оставаясь живым в греческом языке, приобретает в византийской метафизике существенно более широкий смысл по сравнению с *actualitas* на Западе. Иоанн Дамаскин пишет в посвященном энергии разделе своего сочинения “Точное изложение православной веры”: “Энергия – природная сила (δύναμις) каждой сущности, ее являющая. А кроме того, энергия – природная и вечно движущая сила умной души, т.е. вечно движущий логос ее, всегда по природе из нее проистекающий. Итак, энергия – это природная сила и движение всякой сущности, которой лишено только не-сущее” (De fide orthod. 37. 9–13).

У энергии, как знал еще Аристотель, есть свой собственный “деятельностный” характер, или (да позволено мне будет здесь употребить неуместное, но привычное, слово) собственная внут-

¹⁵ Во избежание недоразумений следует сказать, что в этой статье мы, следуя святоотеческой терминологии, употребляем термины “природа” (φύσις) и “сущность” (οὐσία) как синонимичные.

¹⁶ Ср. Максим Исповедник: “Когда говорят, что невоипостазированной природы *нет*, говорят правильно...”. (ThPol 23, PG 91, 264A).

ренная “деятельностная” форма. И этот характер действия, согласно святоотеческому богословию, *определен природой (т.е. сущностью) действующего*. Разумеется, невозможно ухватить деятельностный характер энергии, не принимая в расчет действующего. Нет действия без действующего, а действующий (ἐνεργῶν) во всяком действии – это ипостась¹⁷ (в то время как исходный источник действия, τὸ ἐνεργητικόν, – природа). Но верно и обратное: действующий являет себя (в частности, свою природу) через свои энергии. Энергия и есть сама многообразная явление действующего.

Возвращаясь к понятию ипостаси, можно сказать, что она мыслится как некий единый исток *определенных* энергий: недаром Иоанн Дамаскин использует для обозначения связи действующего и действия глагол πηγάζω – *струить, испускать*. На языке византийской метафизики это положение дел описывается иногда как “движение природы в ипостаси”. При этом важно понимать, что многообразные энергии не суть ни “элементы” природы, ни ее акциденции или модификации, но “образ или способ существования” (τρόπος ὑπάρξεως, *Daseinsweise*) природы.

Кажется на первый взгляд, что подобное истолкование понятия ипостаси противоречит важнейшему положению святоотеческой традиции, уже упомянутому выше и состоящему в том, что энергии *природны*, а не *ипостасны*¹⁸, в том смысле, что они определены природой (сущностью), а не ипостасными идиомами¹⁹. Отсюда, как представляется, следует, что определенность энергий, поскольку она задана сущностью (природой), не позволяет различить ипостаси одной природы.

Но саму внутреннюю “определенность” можно понимать в разных смыслах. Не одно и то же, говорят отцы, действие как таковое (энергия как таковая) и *способ* действовать “как” действия. Это различие лежит в основании важнейших аргументов, выдвигаемых Максимом Исповедником в диспуте с Пирром²⁰. И хотя в этом тексте речь идет не о действии (энергии), а о воле, ясно, что воля *обнаруживает* себя только в соответствующем действии и различие воли как таковой (впрочем, уже определенной сущностью или природой волящего) и “как” воления должно проявляться в “как” соответствующего действия. Об этом говорят

¹⁷ De fide orthodox. 59. 9f.

¹⁸ См., например: Ibid. 58. 24.

¹⁹ “У чего сущность одна и та же, у того и энергия одна и та же, а у чего природы разнятся, у того [разнятся] и энергии” (Ibid. 37. 5ff.).

²⁰ Ср. PG 91, 294A: не одно и то же желать (“волить”, τὸ θέλειν) и желать некоторым определенным образом (πῶς θέλειν), как не одно и то же видеть (τὸ ὁρᾶν) и видеть так-то и так-то (πῶς ὁρᾶν).

примеры самого прп. Максима (“просто видеть” и “видеть так-то”), а Иоанн Дамаскин, воспроизводя эти примеры в *De fide orthodoxa*, явно утверждает, что обсуждаемое различие имеет силу не только для воли, но и для действий (энергий): “Желать же каким-либо (определенным) образом – принадлежность уже не природы, но нашей склонности $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$), – как и видеть так или иначе, хорошо или плохо... То же мы будем полагать и относительно энергий” (*De fide orthod.* 58. 32 сл.). Иначе эта дифференция полагается как различие между “внутренней формой” (мой термин!) энергии (просто *видеть*), выявляющей определенность природы ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$), и “способом ее употребления” ($\tau\rho\acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma$ $\chi\rho\acute{\eta}\sigma\epsilon\omega\varsigma$)²¹. Поэтому, как мне представляется, можно, не вступая при этом в противоречие с важными положениями “византийской метафизики”, сказать, что действие *сущностным* образом определено природой, но получает дополнительные определения, связанные с ипостасью действующего (его склонностями, $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$, фактичностью его всякий раз заново избираемого способа жить²²). Именно ипостась определяет “как” действия в отличие от его простой “энергийной формы”. Чтобы положить это последнее различие *точнее*, необходим анализ структуры действия вообще, причем в “деятельностных” же терминах, что, безусловно, представляет собой самостоятельный предмет философского исследования.

Разумеется, представленный здесь очерк только намечает тему трудной работы по истолкованию и философскому освоению метафизики восточной патристики. На мой взгляд, эта задача – одна из интереснейших задач современной онтологии. Если на Западе творцы философии Нового времени постепенно и тщательно пере-говаривали язык высокой схоластики, если Хайдеггер заново предпринимает (причем в связи фундаментальной темой своего собственного философствования – онтологической дифференцией) подробный герменевтический анализ схоластической дистинкции сущности и существования в тварном сущем, то метафизика восточных отцов Церкви во многом остается за границами философской работы. Отчасти, причина тому – вполне объяснимый исторически, но, как мне представляется, ложный по существу, столь свойственный русской философии *страх* философской, а значит, – аналитической, герменевтической, критической – работы на этом поле. Боязнь безжалостного “циклопического ока Сократа” (Ницше) всегда сковывала русских мыслителей.

²¹ Puyh., PG 91, 308D. *De fide orthod.* 58. 35f.

²² Кирилл Александрийский определял $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ как $\tau\rho\acute{\omicron}\lambda\omicron\varsigma$ $\zeta\omega\eta\varsigma$. См.: Puyh., PG 91, 308B.

Но в самом ли деле дискурс энергий помогает артикулировать искомую Хайдеггером глагольность бытия *Dasein*? Действительный вклад понятия энергии в систему понятий экзистенциальной аналитики *Dasein* (или, если угодно, – в герменевтический арсенал онтологии как феноменологии) должен быть продемонстрирован, чтобы моя гипотеза о плодотворности расширения “поля деструкции истории онтологии” не осталась голословной.

Пожалуй, пора раскрыть карты. Рукопись, отосланная Наторпу в 1922 г. в связи с попытками молодого приват-доцента Хайдеггера занять освободившееся место экстраординарного профессора в Марбурге или Гёттингене, представляет собой проект большой книги (планировалось, что она займет два тома издаваемого Гуссерлем ежегодника “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”), посвященной феноменологической интерпретации Аристотеля. Это сочинение так и не увидело свет; “вместо” него в восьмом томе “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*” было опубликовано “Бытие и время”, причем эта книга, в скрытой форме, сохранила основные результаты переосмысленной или деконструированной Аристотелевой философии. Но, увы, сама эта работа по истолкованию Аристотеля осталась скрытой. “Бытие и время” только надводная часть айсберга, его подводная часть – феноменологическая интерпретация Аристотеля, о которой мы можем судить по нашей рукописи 1922 г., марбургским лекциям зимнего семестра 1924/25 г. (GA 19) и некоторым другим текстам. И последнее: термин *Bewegtheit* (“подвижность”), определяющий фундаментальный онтологический характер “фактической жизни”, как выясняется позже, в той же рукописи в наброске интерпретации шестой книги “Никомаховой этики” “переводит” Аристотелев термин *ἐνέργεια*.

Как известно, Аристотель понимает энергию не только в широком смысле как *ἐνέργεια κατὰ κίνησιν* – в том смысле, который Хайдеггер передает при помощи выражения “*Am-Werke-sein*”, но и в строго техническом смысле – как *совершенное действие*. Обсуждению этого понятия посвящен знаменитый фрагмент *Metaph. IX, 6, 1048 b 18–35*. Совершенные действия или энергии характеризуются тем, что их цель им внутренне присуща: деятельность и то, ради чего она совершается, здесь неразличимы. Иными словами, цель уже исполнена самим фактом действия, но при этом деятельность продолжает оставаться деятельностью, исполненность цели не означает прекращение деятельности. Такое положение вещей Аристотель артикулирует при помощи сопоставления, сопологания двух грамматических форм одного и того же глагола – настоящего времени и перфекта, скрепленных

словечком ἄμα – “заодно”, “вместе”, “одновременно”: “Так, например, некто видит и заодно уже увидел, понимает и уразумел, а также усматривает умом и уже усмотрел. (...) Некто живет хорошо и заодно уже обрел хорошую жизнь, испытывает счастье и уже счастлив”. Только в таком, узком, смысле термин “энергия” становится синонимом термина “энтелехия”, это тождество смыслов выделяет такие действия или деятельности, для которых результат, *ergon*, есть не что иное, как сама деятельность. Важнейший пример энергии у Аристотеля – жизнь и проявления жизни (чувство, мысль, счастье...). “Эта деятельность в качестве своего результата обнаруживает только самое себя, так что при этом обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же: это – вибрирующая только в самой себе и не устремляющаяся ни к какому иному результату деятельность-действительность жизни”²³.

Dasein становится фундаментом фундаментальной онтологии по двум причинам. Во-первых, оно само – сущее и тем самым особое, “сингулярное” сущее, поскольку понимает *себя как сущее*, т.е. понимает себя в своем бытии (что не значит, как мы видели, “осуществляет рефлексию”). “В бытии этого сущего оно само относится к своему бытию” (SZ 41). Во-вторых, само это понимание (в широком смысле) представляет собой тот *способ*, каковым оно (Dasein) бытийствует. Для него “быть” значит “понимать”. Dasein тем самым понимая свое бытие, понимает свое понимание. Классическая формула самосознания – “мыслью значит мыслью себя мыслящим” – формально воспроизводится. Вот только “мыслью” – всего лишь специальный частный случай “понимаю”. По Хайдеггеру, как мы знаем, “понимаю” в своем *центральной* значении должно означать “забочусь о...”. В этом бытийном понимании обнаруживает себя само бытие Dasein, но при этом “обнаруживать и быть обнаруженным – одно и то же”. Эта “совершенная деятельность” специфически человеческой – понимающей себя (в том числе и в своем благом или злом уделе) – жизни должна быть названа энергией в терминологии Аристотеля. Она называется Grundbewegtheit в терминологии раннего Хайдеггера, т.е. ἐνέργεια πρῶτης в обратном переводе на греческий²⁴. Человеческая жизнь как “житие”, способное определить себя и понять себя в качестве благого или неблагого, человеческая жизнь и ее проявления и составляют, собственно, круг примеров Ари-

²³ Tugendhat E. TI KATA TINOS. Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg; München, 1968. S. 92f.

²⁴ Ср. Иоанн Дамаскин: “Надлежит знать, что сама жизнь есть энергия и при этом первая энергия живого существа (καὶ ἡ πρῶτη τοῦ ζῴου ἐνέργεια)...”.

стотеля в его разговоре об энергии как совершенной деятельности. Хайдеггер, следуя своей разработке понятия герменевтической ситуации, – а понятие герменевтической ситуации предполагает некую направляющую рассуждение глубинную интенцию, подлежащую герменевтическому “разгадыванию” и выявлению, – делает *онтологически* первым то, что для Аристотеля было *дидактически* важнейшим. Примеры Аристотеля, связанные с энергиями жизни, – для Хайдеггера симптом скрытых фундаментальных интенций европейской метафизики, которые надлежит явно артикулировать, возобновляя “борьбу гигантов за бытие, в фундаментальной онтологии”²⁵.

Философский язык неизмышляем. Сказывание лишь тогда позволяет возникнуть вслушиванию, когда вырастает из долгой традиции проговаривания и выговаривания существенных смыслов. Одна из ветвей такой традиции (которая, кстати сказать, едва ли подпадает под общий диагноз Хайдеггера – “онтология наличного”) осталась не проговоренной заново, досталась нам в наследство как задача, один из фундаментальных “русских вопросов”. Эта линия берет начало в “Метафизике” Аристотеля, в обсуждении *энергийности* бытия в качестве одного из его смыслов, не сводимых ни к чему иному; она продолжается в святоотеческом богословии энергий (вобравшем в себя, помимо этого Аристотелева начала, стоические и неоплатонические мотивы). Этот ресурс философского языка, как представляется, позволяет точнее сказать-ся той глагольности бытия в его отличии от сущего, которая, на мой взгляд, не смогла сказаться на языке “Бытия и времени”. Но в то же время язык фундаментальной онтологии может стать катализатором и инструментом новой герменевтической работы в предметном поле “византийской метафизики”. В такой работе (понятой как *необходимое* условие) появляется надежда приблизиться к вождеденному предмету русской мысли – “тайне личного бытия”. Тут уж нужно принять решение: или благоговейно сохранять тайну как сокровенное (что значит, на мой взгляд, отказаться от попыток философствования и впасть в благочестивую риторику), или пытаться, елико возможно, ее раскрыть, или при-открыть, пользуясь великой миметической силой точного слова.

²⁵ О том, что Хайдеггер по-видимому преувеличивает “неосознанность”, “неот-рефлектированность” Аристотелевых предпосылок, соответствующего “предвзятия”, см. в блестящей книге Реми Брага: *Brague R. Aristote et la question du monde. Essais sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. P., 1988.