

ВЫСШАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

А. Г. ЧЕРНЯКОВ

ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ

БЫТИЕ И ВРЕМЯ В ФИЛОСОФИИ
АРИСТОТЕЛЯ
ГУССЕРЛЯ
ХАЙДЕГГЕРА



А. Г. ЧЕРНЯКОВ

ОНТОЛОГИЯ ВРЕМЕНИ

**БЫТИЕ И ВРЕМЯ В ФИЛОСОФИИ
АРИСТОТЕЛЯ,
ГУССЕРЛЯ
И ХАЙДЕГГЕРА**



**ВЫСШАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА
САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
2001**

Рецензенты: Профессор, д-р Теодор де Бур (Амстердам)
Профессор, д. филос. наук В. Д. Губин (Москва)
Профессор, д-р Патрик А. Хилан (Вашингтон)

Литературный редактор: Б. В. Останин

Печатается при поддержке Свободного университета в Амстердаме
(Vrije Universiteit te Amsterdam)

ВЫСШАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ ШКОЛА

Черняков А. Г.

Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля,
Гуссерля и Хайдеггера. — СПб.: Высшая религиозно-философская школа,
2001. — 460с.

Эта книга — о метафизике ушедшего века. В ней предпринята попытка осмыслить новое положение *времени* в иерархии бытийных начал. Один из важнейших итогов работы Гуссерля и Хайдеггера, Левинаса и Рикёра заключается в том, что глубоко укорененное в традиции и восходящее к Пармениду противоречие между *бытием* и *временем*, сущим и временным, между вечным (эйдетическим) и преходящим (историческим) неожиданным образом превращается в свою противоположность. Теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится предельным онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий. Чтобы увидеть место времени в генеалогии постклассической метафизики, сама *история понятия времени* должна быть подвергнута тщательному изучению и герменевтическому анализу. Мы должны вновь вернуться к тем вопросам, которые задает Аристотель: следует ли относить время к сущему или не-сущему, и какова природа времени? Иными словами, исследование онтологической роли времени предполагает разработку *онтологии времени*, что и стремится выразить заглавие этой книги. Более того, я намереваюсь показать, что в определенном смысле *постклассическая онтология есть не что иное, как хронология*.

ISBN — 5-900291-21-9

© НОУ «ВРФС», 2001

© А. Г. Черняков, 2001

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	13
<i>ГЛАВА I</i>	
НЕБЫТИЕ И ВРЕМЯ	21
§ 1. О КРУГЕ И ШАРЕ	23
§ 2. ОНТОЛОГИЯ И ХРОНОЛОГИЯ	37
<i>ГЛАВА II</i>	
ВРЕМЯ КАК ЧИСЛО И ИСЧИСЛЯЮЩИЙ УМ	47
§ 1. ДВИЖЕНИЕ КАК СУЩЕЕ	49
§ 2. ЭНЕРГИЯ И ЕЕ ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА	59
1. Два смысла «энергии»	59
2. Энергия как совершенное действие	61
3. Энергия чувства	64
4. Форма энергии и энергия формы	67
5. Грамматика энергии	76
6. Еще раз об определении движения	78
§ 3. ЧИСЛО КАК «АРТИКУЛЯЦИЯ» КОНЕЧНОГО МНОЖЕСТВА	81
1. Линия – икона времени	81
2. Величина и число	84
3. Число исчисляющее и число исчисляемое	85
§ 4. БЫТИЕ И СУЩЕЕ	92
1. Онтология и онто-логика	92
2. Вопрос об основании и внутренняя двойственность бытия	96
3. «Сущее» как причастие	100
4. Категория как свидетельство	101
5. Сущность как первая категория	102

§ 5. «ТЕПЕРЬ» КАК ОДНО И КАК МНОГОЕ	105
§ 6. ВРЕМЯ И УМ	113
1. Движение и число как предмет общего чувства	113
2. Движение и различающий ум	121
3. Поэтическая и диагностическая энергии	123
4. Различие бытия и сущего	124
 <i>ГЛАВА III</i>	
ВРЕМЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ	127
§ 1. БОГ БЕЗ БЫТИЯ И УМ БЕЗ МЫШЛЕНИЯ	129
1. О том, чего не было и не будет; о том, чего нет	130
2. О поэтическом именовании	133
3. Именование по аналогии	138
4. Видеть невидимое	141
5. Энергия и сущность	145
6. <i>Analogia mentis</i>	148
§ 2. СТРАНСТВИЯ РЕФЛЕКСИИ	157
1. Об истолковании	157
2. <i>Da-sein</i> и <i>Wewußt-sein</i>	159
3. Пустое и наполненное	165
4. Я в погоне за собой	172
§ 3. ФЕНОМЕН И ЕГО СВИДЕТЕЛЬ	183
1. Понятие феномена в «Бытии и времени»	183
2. Феномен в феноменологическом смысле и точка «теперь»	189
3. Интенциональность как различие явления явленного	204
4. Феноменология как поступок	209
 <i>ГЛАВА IV</i>	
В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО СУБЪЕКТА	217
§ 1. ОНТОЛОГИЯ ПОСТУПКА	219
1. Топография истины. Как «истинствует» душа	219
2. Тяжба мудрости и рассудительности	224
2.1. Душа как первая энтелехия живого тела	225
2.2. Истина вечности и истина времени (<i>αἰών</i> и <i>καιρός</i>)	227

3. Поступок как сущее	228
3.1. Поступок и произведение	231
3.2. По ту сторону изъявительного наклонения	234
4. Начала поступка	244
5. Свет и голос	250
6. Ноэма и фронема	254
§ 2. ГЕНЕАЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ	260
1. О предшественниках и наследниках трансцендентального субъекта	260
2. Отрицательная аналогия	264
3. Категория и экзистенциал	267
4. 'Улокейревог и subjectum	269
5. Субъект и Я	273
5.1. Фундаментальная аксиома классической онтологии. Существование и позитивность	275
5.2. «Человек входит в роль субъекта»	277
6. Категория как внутренняя структура существования	278
7. «Чтойность» и «ктойность»	279
7.1. Категория как определение трансцендентального субъекта	280
7.2. Границы аналогии	281
§ 3. ЗАБОТА КАК НАСЛЕДНИК СУБЪЕКТИВНОСТИ	284
1. Бытие как «имею-быть»	284
2. Экзистенциал заботы	286
3. Внутримирное сущее и его бытие	288
4. Круг утвари	289
4.1. Целокупность обстоятельств дела	291
4.2. «То-ради-чего» и «тот-ради-кого»	293
4.3. Онтологическое понятие заботы	294
§ 4. ЕДИНСТВО ВЕЩИ И ЕДИНСТВО ЗАБОТЫ	297
1. Отрицательная аналогия как отрицательная	297
2. Сущее как «одно»	298
2.1. Платон: единство единящее и единство отторгающее	298
2.2. Аристотель: единое как сущность	300
3. Единство подручного как единство топологическое	301
3.1. Вещь утвари как «одно»	301
3.2. Алофантическое «как» и герменевтическое «как»	302
3.3. Ис-толкование и вы-свобождение вещи	303
4. Топос Da	304

ГЛАВА V

ИЗНАЧАЛЬНАЯ ВРЕМЕННОСТЬ	307
§ 1. АБСОЛЮТНЫЙ ТЕМПОРАЛЬНЫЙ ПОТОК	309
1. Ощущение и ощущаемое	310
2. Темпоральная форма как спектр энергий	319
3. Сад расходящихся тропок и дерево теней	323
4. Fluxus fluens	337
5. Fluxus stans	344
§ 2. ЗАБОТА КАК ИЗНАЧАЛЬНАЯ ВРЕМЕННОСТЬ	358
1. Бытие-под-рукой и время обихода	358
2. Вопрос о происхождении интенциональности	360
3. Понимание, истолкование и смысл смысла	363
4. Смысл заботы и время	365
4.1. Наступающее	367
4.2. Бывшее	367
4.3. Настоящее как мгновение ока	369
5. Экстатическое триединство времени и топологическое единство Dasein	370
5.1. Точка «теньер» и единство трансцендентального субъекта.	371
5.2. Обстоятельства дела и горизонт предмета.	373
6. Понимание бытия и трансценденция Dasein	374
6.1. Проективный смысл и горизонтальная схема	375
6.2. Трансцендентальная схема у Капта	375
6.3. Схематизм темпоральных экстазисов и единство горизонтальных схем	377

ГЛАВА VI

ВРЕМЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ	381
§ 1. DISTINCTIO ET COMPOSITIO ESSENTIAE ET EXISTENTIAE В ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА	383
1. Средневековая онтология и «Основные проблемы феноменологии»	383
2. Сущность, существование и онтологическая дифференция	384
3. Семантические дистипкции	385
4. Сущность, чтойность, природа	388
5. Сущность отлична от бытия (существования)	389
6. Простое и сложное	392
7. О различии как таковом	393
8. Характер онтологической дистипкции	395

СОДЕРЖАНИЕ

8.1. <i>Distinctio rationis</i>	395
8.2. <i>...cum fundamento in re</i>	397
9. «Феноменологическое толкование».....	399
10. Бытие воспринятое и не воспринятое.....	402
11. Воспринятое в ином и воспринятое от иного.....	404
12. Экзистенция как конечное бытие конечного.....	405
13. <i>Existentia</i> и <i>Existenz</i>	406
§ 2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ	412
1. Две формы онтологического различия.....	412
2. Подручное, наличное и экзистенциально-онтологическая модификация.....	416
3. «Что-бытие» и «как-бытие» подручного.....	418
4. Презенция как горизонт настоящего.....	420
4.1. Презенция как присутствие под рукой.....	420
4.2. Презенция в мгновение ока.....	421
4.3. Презенция и позитивность предмета.....	422
5. Интенциональность и экзистенциально-онтологическая модификация.....	422
6. Что-бытие (сущность) и как-бытие (существование) наличного.....	426
7. Абсолютный темпоральный поток и изначальная временность.....	428
8. Возможность всего возможного.....	431
9. <i>Differentia differens</i>	433
Список сокращений	435
Цитируемая литература	439
Summary	445

Моей жене

ВВЕДЕНИЕ

Эта книга — о метафизике ушедшего века. В ней я стремлюсь осмыслить новое положение *времени* в иерархии бытийных начал. Как мне представляется, один из важнейших итогов работы Гуссерля и Хайдеггера, Левинаса и Рикёра заключается в том, что глубоко укорененное в традиции и восходящее к Пармениду противоречие между *бытием* и *временем*, сущим и временным, между вечным (эйдетическим) и преходящим (историческим) неожиданным образом превращается в свою противоположность. Теперь само время, надлежащим образом осмысленное, становится предельным онтологическим основанием, приводящим в движение всю систему фундаментальных философских понятий.

Хайдеггер сказал однажды об *онтологии*: «Мы называем эту науку в отличие от позитивных наук *темпоральной наукой*. В такой науке все интерпретации движутся вдоль путеводной нити должным образом проясненной временности... Все положения онтологии суть *темпоральные положения*. Ее истины — это выявленные структуры и возможности бытия в свете темпоральности. Все онтологические положения имеют характер *veritas temporalis*». Метафизика вдруг обнаруживает, что в основании *вечных* истин, которыми она как *philosophia perennis* всегда занималась, лежит истина времени (это не значит, разумеется, — временные истины), что под маской *veritas aeterna* скрывается *veritas temporalis*. И это происходит по той простой причине, что «вечность» как атрибут истины заставляет нас мыслить истину в горизонте времени: вечность — не-время, вечность — остановленное «теперь», вечность — неподвижный (про)образ времени. В основе понятия истины скрыт темпоральный набросок. Но тогда и сам смысловой облик этого понятия меняется до неузнаваемости. Или это — только другая маска?

В конце века философия объявляет о своей смерти, о конце (кончине) метафизики, о новом начале — на этот раз уже не-философ-

ского — «думания», но происходит это в истории отнюдь не в первый раз. Метафизика в форме некро-лога — в своем подчеркнутом мета-определении — становится чрезвычайно притягательной. Слово «метафизика» — характерная примета заголовков русских философских книг, увидевших свет на рубеже веков. «Первая философия» растворяется и дробится, но оставляет свой след повсюду: метафизика Петербурга, метафизика ландшафта, метафизика русской поэзии и прозы... Я пытаюсь ответить на вопрос о *происхождении* пост-классической *metaphysica generalis*, т. е. той онтологии, которая следует за метафизикой Нового времени и в определенном смысле ей наследует. Ключевое слово здесь — *время*.

Но, разумеется, само понятие времени не оставалось неизменным. Чтобы увидеть место времени в генеалогии постклассической метафизики, сама *история понятия времени* должна быть подвергнута тщательному изучению и герменевтическому анализу. В конце концов, мы вновь должны вернуться к тем вопросам, которые задает Аристотель (*Phys.* IV 10): следует ли относить время к сущему или не-сущему, и какова природа времени? Иными словами, исследование онтологической роли времени предполагает разработку *онтологии времени*, что и стремится выразить заглавие этой книги. Более того, я намереваюсь показать, что в определенном смысле *пост-классическая онтология есть не что иное, как хроно-логия*.

Без сомнения, вопрос о «природе времени» необъятен и теряется в невероятном многообразии всевозможных подходов и перспектив. Я остаюсь в рамках определенной метафизической традиции, которая, несмотря на ее чрезвычайно широкие временные границы, представляется мне в достаточной мере внутренне сцепленной. Имена основных персонажей моей истории названы в заглавии. Все же главным героем этой книги остается Мартин Хайдеггер. Именно с ним я связываю самую существенную попытку нового начала в онтологии и переход от классического (в самом широком смысле) к постклассическому философствованию. Тем не менее именно Хайдеггер, как никто иной, вбирает в себя великую метафизическую традицию, начиная от ее греческих истоков. Его *онтологический поворот* связан с напряженным и тщательным — даже скрупулезным и педантичным — прочтением заново исторического текста метафизики. Только следуя за Хайдеггером в его «перечитывании» традиции, можно понять сделанное им. Именно так я и стремлюсь действовать.

Подобного рода анализ может развиваться только в многомерном пространстве смыслов, в котором необходимо принимать в рас-

чет не только *синхронический* понятийный слой в его внутренних логических взаимосвязях, но и *диахроническую* ось порождения смысла. Моя общая стратегия состоит в том, чтобы соединить в одном текстуальном пространстве различные, иногда весьма удаленные друг от друга в историческом времени, но тесно внутренне взаимосвязанные попытки философской мысли, дабы выявить их зачастую скрытые мотивы и интенции, показать, как прорастают вопросы и продвинулись дальше — не только за счет «синхронических» логических ходов, но также за счет порождения нового смысла как диахронной фигуры смыслов, как смыслового со-звучия, со-смыслия.

Следует сказать, что тот извод постклассической онтологии, который меня интересует, заявляет о своем методе при помощи вполне классической схемы. Кант говорил, что философия начинается с *опыта* (понятого в самом широком смысле, ведь и «Феноменология духа» Гегеля называлась первоначально «Наукой *опыта* сознания») и продвигается к условиям его (опыта) возможности. Исходная точка онтологии Хайдеггера — сущее, которому присуще *понимание* бытия и которое в силу этого особого бытийного устройства способно вступать в отношения с сущим, сущее, которое «всякий раз есть мы сами», — Dasein. Поэтому онтология должна иметь онтическое основание (по крайней мере, — онтическое начало). И трансцендентальный вопрос звучит теперь так: каково предельное условие *понимания* бытия? Что делает понимание бытия возможным? Ответ, который нам предстоит обосновать, — время, время понятое как *изначальная временность*.

Выявить фундаментальные структуры понимания бытия, понимания, которое предшествует любой встрече с сущим и лежит в основании любого отношения к сущему, означает выйти за пределы сущего, дабы суметь помыслить *бытие как первое*. В то же время традиционная дихотомия знания и вещи, «бытия для меня» и «бытия в себе» утрачивает свое первостепенное значение в рамках *первой философии*. И происходит это не за счет поглощения одного члена другим, не раз засвидетельствованного в онтологической традиции, но за счет выявления и тщательного анализа более фундаментального различия — различия между сущим и (его) бытием. Это различие Хайдеггер называет *онтологической дифференцией*.

Время оказывается тем горизонтом, откуда бытие как таковое — бытие в своем отличии от сущего — вообще оказывается постижимым. Некоторым образом, время и «есть» онтологическая дифференция. Однако, строго говоря, время не *есть*, время не есть сущее среди сущих, но — фундаментальная структура бытия Dasein, бы-

тия, понимающего бытие — структура «складки бытия». *Время времени себя как онтологическая дифференция*. Одна из главных целей моей работы — прояснение и обоснование этого тезиса.

Диахроническая ось нашего исследования ведет к средневековым метафизическим дискуссиям, предметом которых был схоластический прообраз онтологической дифференции — *distinctio et compositio essentiae et existentiae in ente creato*, и далее — в хронологическую глубину, к некоторым тонким различиям, которые проводит Аристотель в своей физике и метафизике.

Мое глубочайшее убеждение, в котором я отнюдь не одинок, состоит в том, что именно *Corpus Aristotelicum* содержит важнейшие ключи к онтологическим построениям Хайдеггера. Я позволю себе сказать, употребив, разумеется, оксюморон, что философия Хайдеггера может быть по праву названа *постклассическим аристотелизмом*. Наиболее выразительны в этом отношении два текста, которые я подробно анализирую в этой книге *sub specie* экзистенциальной аналитики *Dasein*, — Четвертая книга «Физики», представляющая собой *locus classicus* для всей последующей философии времени, и Шестая книга «Никомаховой этики», в которой Аристотель обсуждает *разные* присущие душе способы «истинствования», в частности способность достигать истины (*ἀληθεύειν*) в поступке и творчестве.

Иная стратегия, играющая не менее важную роль в моей работе, состоит в попытке проследить историю демаркации границ между феноменологией Гуссерля и феноменологией Хайдеггера. Разумеется, на эту тему написаны в последние десятилетия сотни, если не тысячи, страниц. Но я предлагаю сосредоточиться не столько на моментах расхождения, сколько на моментах «родства» (общности происхождения), и попытаться осмыслить гуссерлеву теорию сознания времени (*Zeitbewußtsein*), включая такие «поздние темы» как парадоксы живого настоящего и абсолютный темпоральный поток, с точки зрения «феноменологии Хайдеггера». Хайдеггер говорит, что феноменология, со стороны своего содержания, есть не что иное, как онтология, наоборот, онтология возможна только как феноменология. Я предлагаю попытаться взглянуть на феноменологию Гуссерля, в частности, на феноменологию сознания времени как наиболее полную *онтологию подручного* (*Ontologie des Vorhandenen*). Этот подход имеет, на мой взгляд, ряд несомненных достоинств и служит лучшему пониманию как Хайдеггера, так и Гуссерля, но самое главное — лучшему пониманию онтологии времени.

Добраться до *корня* онтологической дифференции означает (в границах нашего подхода) провести онтологическое различие для того сущего, которое служит онтическим основанием онтологии и «которое всякий раз есть мы сами». Иными словами, должны быть различены бытие *Dasein* и *Dasein* как сущее, «как» экзистенции и экзистирующий «кто». Чтобы выявить основание такого различия, я считаю необходимым подробнейшим образом исследовать взаимосвязь центрального для метафизики Нового времени понятия трансцендентального субъекта (у Декарта, Канта и особенно Гуссерля), с одной стороны, и «центрального экзистенциала» заботы с другой. Хайдеггера фундаментальная онтология представляет собой, в первую очередь, «онтологию человеческого деяния», онтологию творчества и поступка, восходящую к онтологии *поступающего*. Основоположение такой онтологии — *Curo ergo sum*. «Я забочусь» онтологически предшествует «я мыслю». Именно онтологическое понятие заботы (как центрального экзистенциала) приходит в постклассической онтологии на смену понятию трансцендентального субъекта. Используя технические термины трансцендентальной аналитики *Dasein*, мы могли бы сформулировать это положение более точно: трансцендентальный субъект есть экзистенциально-онтологическая модификация заботы, результат определенного перелома в предструктурах понимания.

Но различные аспекты *самопонимания* (это понятие должно стать в рамках постклассической метафизики онтологическим обобщением классического понятия «самосознание») коренятся в различных образах времени и «временности». Поэтому связь трансцендентальной субъективности и заботы имеет свой темпоральный корень. Как я стремлюсь показать, *абсолютный темпоральный поток в смысле гуссерлевой феноменологии представляет собой производный модус исходной экстатически-горизонтальной временности*. Он не абсолютен в абсолютном смысле слова, но укоренен как феномен в *особом* (частном) способе само-конституирования (самонабрасывания) *Dasein*. Как было сказано выше, этот тезис может быть сформулирован только в результате усилий преодолеть *гетерономию* подходов Гуссерля и Хайдеггера и понять феноменологию Гуссерля как *онтологию наличного*.

Повсюду в этой книге я обращаюсь к различным историко-философским контекстам, различным логическим, феноменологическим и герменевтическим стратегиям в стремлении показать, что понятие человеческой самости (*das Selbst*), понятие бытия и понятие времени не-

разрывно между собой связаны. Наш анализ постклассической метафизики оставался бы ущербным, если бы к этой триаде понятий не была присоединена еще одна тема, скорее, богословской природы — *отношение между Богом и человеком*. Меня интересует развитие этой темы в восточно-христианском апофатическом богословии. Здесь отправная точка моего герменевтического анализа — некоторые фрагменты трактата «О Божественных именах» Дионисия Ареопагита и схолии к ним, принадлежащие двум великим византийским богословам Иоанну Скифопольскому и Максиму Исповеднику. Разумеется, мой анализ этих текстов развивается все же в границах, заданных вопросом о бытии и его смысле, т. е. в границах онтологии.

Я смею надеяться, что различные пути разыскания смысла, по которым я стремлюсь пройти в этой книге, не теряются бесследно, как говорил Хайдеггер о «лесных тропинках», в непроходимой чаще, но сходятся к некоему «топосу мысли», границы которого видны достаточно ясно. Эти границы соединяют и разделяют (как всякие границы) классическое и постклассическое. Разумеется, результатом моих усилий не может быть никакое «окончательное» решение, но лишь более или менее состоявшееся прояснение, выяснение, выявление. Здесь онто-логия как хроно-логия начинает свою работу и ставит свои *собственные* вопросы.

В основу книги легли материалы лекционных курсов, читанных в разные годы в Высшей религиозно-философской школе (С.-Петербург). Но, кроме того, она представляет собой существенно расширенный текст диссертации, защищенной на философском факультете Свободного университета (Vrije Universiteit) в Амстердаме. Нет ничего удивительного в том, что нынешняя работа — в русском языке и с русским языком — потребовала некоторых композиционных изменений и существенных добавлений. Я хочу выразить самую горячую благодарность моему научному руководителю профессору Теодору де Буру, который в течение многих лет терпеливо, доброжелательно и заинтересованно следил за тем, как вырастал этот текст. Я глубоко признателен руководству университета и его ректору (Rector Magnificus) профессору Т. Сминиа, поддержавшим идею издания книги на русском языке и выделившим средства на ее публикацию.

Работа над книгой происходит в разных измерениях, в ней собираются в единый пучок многочисленные подспудные силы и влияния. В этом смысле у моей книги — множество соавторов, и всем им я искренне благодарен.

ГЛАВА I

НЕБЫТИЕ И ВРЕМЯ

§ 1. О КРУГЕ И ШАРЕ

Φησὶ δὲ... οὐσίαι θεοῦ σφαιροειδῆ¹

Диоген Лаэртский, IX, 19.

Гегель полагал, что понятия, входящие в арсенал философии, точнее, их имена — термины — суть *стершиеся метафоры*². Слово, означающее поначалу лишь нечто «чувственное», переносится (übertragen wird), в область «духовного» (auf Geistiges). Однако происходит это не так, что исконные семантические корни отсекаются одним ударом — при помощи дефиниции, но путем медленного стирания, изнашивания (Abnutzung) исходного, «чувственного», значения в философском разговоре: употребление слова для нужд мыслящей речи постепенно его изнашивает, превращает в термин.

Поздний Хайдеггер хочет вновь вернуть философской речи коренную силу корневых значений, т. е. вернуться к метафоре, но так, чтобы она оказывалась *стершимся понятием*, чтобы понятия в ней проступали, чтобы, тем самым, речь превращалась не в безответственный лепет или свидетельство амнезии, но подразумевала памятование, возможность входить в тот или иной синхронный понятий-

¹ «[Ксенофан Колофонский] говорил, что ... сущность бога шаровидна».

² G. W. F. Hegel, *Ästhetik*, hrsg. v. Fr. Bassenge. Berlin: Aufbau-Verlag, 1976, Bd. 1, S. 391. Ницше в «Курсе риторики», ссылаясь на Жан-Поля, говорит, что язык философии есть не что иное, как «словарь увядших метафор». Ср. развитие этой темы у Ж. Деррида в сочинении, озаглавленном «Белая мифология: метафора в тексте философии».

ный слой или перемещаться от одного такого слоя к другому. Философия чересчур стара, чтобы ясно помнить свое начало. Оно теряется в незапамятном. Хайдеггер хочет восстановить связь с незапамятным через понятийное памятование и тем самым придать философии или, скорее, тому «думанью», которое из философии, в конце философии³ прорастает, жизненность мифа. Мифа, впрочем, странного, сконструированного, сделанного, мифа, который *умеет* явно говорить на привычном языке понятий, но говорит так время от времени только в качестве пропедевтики, чтобы перейти к более трудному... Хайдеггер отдает себе отчет в том, что не бывает «искусственной жизненности», даже если нас изводит тоска перед лицом «обезбоженной природы», как говорил Шиллер, оплакивая богов Греции⁴. Лучше оттачивать стилистику плача, чем населять мир чучелами богов.

Нынешнее философствование — философствование после Хайдеггера — не может оставить без внимания одну странную и на первый взгляд претенциозную «философскую мифологему», *das Seinsgeschichtliche*: *бытие* раскрывает себя, дает себя, «дарит» себя в этом раскрытии своевольно — так, а не иначе, — в то или иное историческое время, в ту или иную эпоху. Слово «эпоха» (ἐποχή) обнажает здесь свое исходное значение — «остановка», «замедление», «задержка». Собственно, глубинный смысл исторического и «эпохального» определяется тем, *как* медлит, *как* кажет себя бытие в своей очередной остановке, пребывании, присутствии, просвете, проеме⁵. Хайдеггер научил нас не относиться свысока к своеволию этого рас-

³ См., например, M. Heidegger, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens». In: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1969, S. 61—80.

⁴ «entgötterte Natur», F. Schiller, «Die Götter Griechenlands», *Werke in 3 Bänden*, Bd. 2. Hanser, 1966, S. 673—676.

⁵ В буколической стилистике поздних работ Хайдеггер умышленно противопоставляет философской «технике», продумывание того, что он называет *die Lichtung des Seins*, «проем (букв. — «прогалина») бытия». Слово «Lichtung» («построенное по образцу более древних слов — „Waldung“ и „Feldung“») служит именем нового собственного дела мысли (*die Sache des Denkens*) после конца (замыкания, очерчивания места) метафизики. Здесь важно, что, как объясняет Хайдеггер, «Lichtung» этимологически не связано с центральным метафизическим словом «Licht» («свет»), но с прилагательным «leicht» («легкий»). (M. Heidegger, *Op. cit.*, p. 71 f.). «Lichtung» — нечто противоположное густоте и тяжести чащи, не-частое, чистое пространство — простор, куда свет может проникнуть, условие высветленности. В. Даль так объясняет значение глагола «прогáлить»: «прочистить, открыть, дать куда проникнуть свету».

крытия, а это значит — жить в тотальности исторического времени, перестать выискивать в нем некий центр, высшую точку, некую *ἀκμή* духа, дабы в эту точку себя и поместить, в ней поместиться и прижиться⁶.

Гегелевский философский проект — «понять и выразить истинное не как субстанцию только, но и как субъект»⁷ — предполагает, что «живая субстанция» в своем движении самоутверждения может себя изжить, замкнуться, завершиться в круге, восстановить в спекулятивном движении мысли исходное (впрочем, уже не непосредственное, а опосредованное собой же) единство с собой и, поглотив все, превратиться в своей тотальности в парменидов «хорошо закругленный шар» (фр. 8 DK, ст. 43)⁸. Это единство «есть становление себя самого, круг, который предполагает в качестве своей цели и имеет началом свой конец и который действителен только через свое осуществление и свой конец»⁹. Слово «конец», дважды произнесенное, отсылает к духу как сущей в себе форме, которая в своем

⁶ П. П. Гайденко очень точно описывает духовный *modus vivendi романтиков* (имея в виду в первую очередь Шеллинга): «они вживаются в реальность всех мифов... и наслаждаются игрой своей фантазии, позволяющей им послаться в любую эпоху, по своему усмотрению и склонностям...» (См. *Прорыв к трансцендентному*. М.: Республика, 1997. С. 124). Я сказал бы, что самоощущение нынешней философии, напротив — ощущение *бесприютности*, т. е. невозможности поселиться в каком бы то ни было уже обжитом топосе мысли, ощущение необходимости быть *повсюду и нигде*. Хайдеггер говорит о такой чудовищной неприютности (*Unheimlichkeit*) во *Введении в метафизику*, § 52, толкуя знаменитый первый стасим *Антигоны* Софокла. Здесь сказано, что человек в сердцеvine своего бытия есть *τὸ δεινότατον* (Хайдеггер: «das Unheimlichste»); человек — *πανταῖος ἄλλορος*: «Повсюду он прокладывает себе путь; во все области сущего — сверхвластного властвования — отваживается он проникнуть и именно тут-то отбрасывается с любого пути. Лишь благодаря этому открывается вся не-уютность этого не-уютнейшего (*das Unheimlichste*) ... поскольку теперь он как безысходный на всех путях отбрасывается от всякого соприкосновения со своим родным, домашним, и *ἄτη* — гибель, несчастье — наваливается на него» (перевод Н. О. Гучинской).

⁷ Г. В. Ф. Гегель, *Феноменология духа*, пер. Г. Шпета. М., 1959. С. 9. (Ниже цитируется как ФД.)

⁸ Впрочем, Парменид саму истину называет «хорошо закругленной». См. фр. 1, ст. 29: *ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀφρέμεν ἦτορ* — «... бестрепетное сердце хорошо закругленной истины...».

⁹ ФД, с. 9.

самодвижению должна стать сущей для себя. Парменидов шар, блаженный сфайрос, и есть для Гегеля этот в-себе-и-для-себя-сущий дух. Платон говорит в «Тимее», что демиург создал тело космоса шарообразным и уделил такому телу тот род движения, «который ближе всего уму и разумению. Поэтому он заставил его единообразно вращаться в одном и том же месте, в самом себе, совершая круг за кругом»¹⁰. Прокл в своем комментарии к этому месту объясняет, что шаровидность космоса — пластический образ самого Ума (греч. — γούρς, нем. — Geist), точнее, шаровидность (τὸ σφαιρικόν) присуща и сотворенному космосу, и творящему демиургу, и умопостигаемому образцу (παρόδειγμα), в соответствии с которым демиург творит. Ведь то, что придает форму космосу, есть обращенный на себя ум (ὅτι γούρς ὦν καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐστρασιμέτος), и жизнь ума подобна движению сферы (или шара) вокруг своего центра, поскольку при этом сфера, находясь в движении, остается как целое неподвижной, пребывает целиком в самой себе, себя объемлет и собой объемлется. Вот и порожденное Умом должно иметь облик (σχῆμα), напоминающий родителя¹¹. Ум — форма форм, шар (сфера) — схема схем, космос — тело тел, питающееся своим собственным тлением (*Tim.* 33 с 7 f.), философия — текст текстов, живущий своим собственным умиранием («действительный только через свое осуществление и свой конец»).

Но своеволие, о котором шла речь, предполагает, что дух «дышит, где хочет», и дарит себя в событии (Ereignis) дара, когда хочет, не потому, что его принудили к этому (или он сам себя к этому принудил), заставив (себя) приноровить шаг к «холодно шагающей вперед необходимости дела»¹², т. е. раз и навсегда подчиниться себе самому¹³, своей собственной предвечной морфологии. Для Хайдеггера позади всякой такой морфологии, позади всякого «имеется» или

¹⁰ *Tim.* 34 а 2 – 4. Пер. С. С. Аверинцева.

¹¹ См. Proclus, *In Platonis Timaeum commentaria*, II, 69, 9 — 19.

¹² G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister, Berlin: Akademie Verlag, 1971. S. 13. Ниже я ссылаюсь на немецкое издание, используя при этом аббревиатуру PhG в тех случаях, когда мой перевод отличается от перевода Шпета.

¹³ Подобно Богу стоиков, о котором Сенека говорит: «Ipse creator et conditor mundi semel iussit, semper parat».

«дано» (es gibt) стоит дающее (das Es, das gibt)¹⁴, которое ускользает от взгляда и именованя, не открывает лица, как всякий истинный даритель.

Но своеволие истины никоим образом не может служить оправданием нашего своеволия по отношению к истине, гегелевское требование брать на себя напряжение понятия не может быть упразднено, вот только понимаем ли мы, *что* есть понятие и *как* оно есть, сказано ли Гегелем о понятии последнее слово?

В одном из поздних сочинений Хайдеггера, «Изречения Анаксимандра», речь идет об эсхатологии мышления. Таково самоощущение нынешней эпохи философствования. Она представляет собой (представляет себя как ..., представляет в основанном Ницше философском театре) τὸ ἔσχατον — предел, исход, хронологическую окраину, грань заката Запада, преддверие ночи¹⁵. Разумеется, предел не исключает запредельное. «Поздняя философия» — всего лишь имя, всего лишь свидетельство удаленности от греческого начала; если не ожидание (ожидание сопряжено с другими чувствами), то, по крайней мере, допущение начала нового.

Подобное само-определение философии нельзя не принимать в расчет. Возможно, эсхатологический исход из классической философии позволяет нам, «поздним философам» (den Spätlingen der Philosophie), лучше слышать весть, приходящую из ее предраассветного часа. Самое позднее каким-то удивительным образом настигает самое раннее. «Ранний философ» Гераклит говорит (фр. 103 DK): ξυὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ τέλος ἐπὶ κύκλου περιφερείας — «ведь на окраине круга начало и конец (предел) одно и то же (букв.— «общее»)».

¹⁴ M. Heidegger, «Zeit und Sein». In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969, S. 5. В. В. Библихин, переводя оборот «es gibt» как «имеет место» (*Время и бытие*, М.: Республика, 1993, с. 393), вынужден далее называть das Es — у Хайдеггера не показывающую-ся инстанцию давания, дарения, дара «Местом» (и к тому же — «с большой буквы»), которое бытие уж «имеет», т. е. вместо «давания» появляется «имение». вместо субстантивированного местоимения «das Es» («оно» или «это») — нагруженное совершенно иным смыслом и ко многому обязывающее существительное «Место». Словом, этот перевод, на мой взгляд, вводит читателя в заблуждение.

¹⁵ Хайдеггер отсылает читателя к той «священной ночи», в которой, по слову Гельдерлина, странствуют последние поэты — иерси Диониса. «Aber sie sind, sagst du, wie des Weingottes heilige Priester, / welche von Lande zu Land zogen in heiliger Nacht». Hölderlin, *Brut und Wein*, 7.

«Поздний философ» Хайдеггер определяет эсхато-логическое философствование как схождение, смыкание, собирание воедино (λέγεσθαι, λόγος) исторических пределов (τὰ ἔσχατα). Такое замыкание (замыкание границы) очерчивает область метафизики. Разговор о «конце философии» и новом деле мысли порожден, в сущности, ощущением о-граниченности этой области, ощущением вечного возвращения того же самого, бесконечной повторяемости греческого начала, нескольких властных и обязывающих ходов мысли. Эта «ограниченность» не отменяет, разумеется, возможности бесконечного углубления, полагания все новых дистинкций, все более подробного технического освоения, но замыкание границы позволяет угадывать возможность иного движения — за пределы метафизики.

Попытка услышать самое раннее, отступление в философскую рань, в хронологическую глубь есть, безусловно, отступление «из светлого в темное»¹⁶. Но это движение отнюдь не представляет собой впадения в понятийную невнятицу и неразличенность. Скорее, — это прослеживание истока и мотива различения, морфогенеза различенного. Это прослеживание и есть «позднее философствование». Оно разительным образом отличается от усмотрения умным взглядом общности или причастности друг другу идей или родов. Таков платонов образ философствования, названный в «Софисте» диалектикой. Позднее философствование означает: «Das bisherige Wesen des Seins geht in seine noch verhüllte Wahrheit unter». Закатывается именно прежняя, до сих пор скрыто господствовавшая «сущность» бытия как позволения-присутствовать для умного взгляда, заходит платоническое солнце (идея блага), позволяющая прочим идеям, т. е. собственно эйдосам — умным видам — присутствовать для умо-зрения. Таковая сущность закатывается в свою еще скрытую истину.

«Полуденный философ» Гегель говорит: «В царстве духа дело обстоит иначе (по сравнению с царством природы. — А. Ч.); он есть сознание, он свободен потому, что в нем *начало и конец совпадают*»¹⁷. Гегель понимает эсхатологию мысли как *исполнение* времен, приход духа к самому себе — из воплощения в истории к развопло-

¹⁶ М. Heidegger, *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25), Gesamtausgabe. Frankfurt a.M.: Bd. 19, V. Klostermann, 1992, S.10.

¹⁷ Г. В. Ф. Гегель, *Лекции по истории философии*, Кн. 1. СПб.: Наука, 1993, с. 87 (курсив мой. — А. Ч.).

щению в своей собственной стихии — стихии спекулятивного мышления. История философии — наличный, пишущий себя во времени исторический текст философии — представляет собой лишь исправляющую себя, снимающую себя, узнающую себя в «мутном зеркале» привходящих исторических обстоятельств абсолютную форму «движения», которое есть не что иное, как закономерное последовательное *соотнесение (соотнесенность) ступеней и моментов «единой идеи»*. Это «*ахронное* движение» лишь для «субъективно» сознания принимает форму развертывания во времени: «Таким образом, философия оказывается *возвращающимся к себе кругом*, не имеющим начала в том смысле, в каком имеют начало другие науки, так как ее начало относится лишь к субъекту, который решается философствовать, а не к науке как таковой»¹⁸. Спекулятивная диалектика в качестве действительно осуществляющегося мышления в своей собственной стихии «анимирует» предвечную Идею постольку, поскольку всякая морфо-логия есть морфо-генез текста. Сама же Идея не изменяется, не превращается в иное, а только «входит в себя»¹⁹; *развитие* идеи есть всего лишь обретение (в этом «*нахождении в себя*») большей определенности (для себя). «Философия, взятая сама по себе, есть познание этого развития, а в качестве мышления посредством понятий она сама представляет собою это мыслящее развитие; чем дальше продвинулось это развитие, тем совершеннее философская система»²⁰. Совершенство, завершенность и исполненность формы философствования (застывшее в зените полуденное солнце Идеи) тем самым снимает историческое и освобождает дух от «впадения в историю». Точнее, во время впадает сама история — предвечная история духа, неотличимая от его морфологии²¹. Для Гегеля «собираение пределов» было не чем иным, как «тождеством» начала и конца в спекулятивном развертывании Понятия, полнотой «для-себя-бытия» того, что оно уже есть в себе. Этот превращенный в спекулятивный проект гностический миф звучит так: «...нахождение духа у себя, этот возврат его к себе, можно при-

¹⁸ Г. В. Ф. Гегель, *Энциклопедия философских наук*. Т. 1. «Наука логики» § 17. М.: Мысль, 1974, с. 103 (курсив мой. — А.Ч.).

¹⁹ *Лекции по истории философии*, с. 91.

²⁰ Там же, с. 90 сл.

²¹ «...fällt die Entwicklung der Geschichte in die Zeit». G. W. F. Hegel, «Die Vernunft in der Geschichte». *Sämtliche Werke*, hrsg. v. G. Lasson, Bd. 8. Leipzig: F. Meiner Verlag, 1923, S. 133.

знать его высшей и абсолютной целью. Все, что совершается — вечно совершается — на небе и на земле, жизнь Бога и все, что происходит во времени, стремится лишь к тому, чтобы дух себя познал, сделал себя самого предметом, нашел себя, стал для самого себя, объединился с собой; он есть удвоение, отчуждение лишь для того, чтобы он мог найти самого себя, лишь для того, чтобы он мог *возвратиться к себе*»²². Вместо того чтобы отыскивать след стершегося следа изначального мышления, которому мы все наследуем, в историческом тексте философии, сознание, верное заданной цели воссоединения духа — сущего для себя лишь в инобытии, через опосредование и удвоение — с самим собой, должно, скорее, суметь усмотреть *в себе самом* (так-то и так-то уже от века устроенном, а не «сделанном» в историческом поэзисе) отпечатки «холодно шагающей вперед необходимости дела». Оно должно запечатлеть происходящее в том единственном подобающем слове (собственном имени самой вещи — *der Sache selbst*), которое предоставляет мысли наличное многообразие (немецкого) языка. Но сама спасительная власть «необходимости дела» уже предположена. Гегель говорит во *Введении* к «Феноменологии духа», что познание — не среда, сквозь которую к нам пробивается луч абсолютного, но *сам этот луч*, «посредством которого мы приходим в соприкосновение с истиной»²³.

Луч исходит, разумеется, от застывшего в зените Солнца блага: оно есть начало, оно же и конец — замыкание круга. Хайдеггер поясняет: «В виде вводных замечаний и почти походя, пряча сказанное в придаточных предложениях, Гегель выговаривает в первом отрывке *Введения* то, что ведет его метафизику: абсолютное уже при нас и желает быть при нас. Познание — это луч абсолютного, который нас задевает (до нас дотрагивается)...»²⁴. Пусть в результате «сомнения» (*Zweifel*) или «отчаяния» (*Verzweiflung*), как говорит Гегель, но так или иначе мы должны понять, что мы этим лучом ведомы. Луч задает единственно возможное (абсолютное) направление пути, в конце которого мы «соприкасаемся» с истиной и «овладеваем» ею. Гегель не хочет впустить в свою метафизику другого отчаяния, отчаяния мысли, которая не может более оставаться слепой в отно-

²² *Лекции по истории философии*, с. 87. Курсив мой — А. Ч.

²³ ФД, с. 42.

²⁴ M. Heidegger, *Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*. Hegel, GA 68. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1993, S. 80 f.

шении одного частного пункта, дабы в силу этой слепоты зряче и воодушевленно двигаться дальше. Этот «частный пункт» — подозрение, что *представление* об асимптоте спекулятивного движения²⁵ — «луче абсолютного» — представление, без которого само это движение становится невозможным, возникает, быть может, из умонастроений романтической эпохи, бросившейся на штурм утраченного рая, из присущей этой эпохе «картины мира» и есть не что иное, как *спекулятивная фальсификация* мифа. Может ли поздняя философия с легкостью принять на веру возможность «вознесения по лучу абсолютного» (какое «уже при нас и *хочет* быть при нас»)? Один из героев Ницше предпочитал свет фонаря «лучу абсолютного», поскольку считал, что луч этот исходит от погасшей звезды. Поздней мысли нужно суметь вынести истину своего одиночества²⁶.

ὁ ἄναξ οὐ τὸ μαρτεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει.

«Владыка, чье прорицаище — в Дельфах, и не говорит, и не утаивает, но посылает знаки»²⁷.

²⁵ Как кажется, «луч» и «круг» — несовместимые аналогии. Но «абсолютное уже при нас». В этой гегелевской геометрии начало и конец все же совпадают в некоей бесконечно удаленной точке.

²⁶ Гегель некоторым образом хотел воспротивиться «смерти Бога», пытаясь «выразить в мыслях» метафизические Его определения (*Энциклопедия философских наук* § 85). Мысль должна воспротивиться чувству, поскольку «вся религия Нового времени опирается на чувство: сам Бог мертв» (*Вера и знание*, 1802). Это место цитирует Хайдеггер (*Слова Ницше «Бог мертв»*, 1943), указывая на загадочную связь Ницше и Гегеля. Задолго до выхода в свет *Веселой науки* в одном из набросков к *Рождению трагедии* Ницше пишет: «Верую в издревле германское: всем богам должно будет умереть». А вот одна из записей, сделанных Хайдеггером в конце 30-х годов: «Жесточайшая суровость внутреннего движения Da-sein состоит еще и в том, что оно (Da-sein) не считает богов, а еще оно на богов не рассчитывает и даже ни с единым из них не считается. Эта не-расчетливость по отношению к богам принадлежит всякий раз всякому и живет в согласии с нечаянным; она далека от какого бы то ни было произвольного позволения всему быть равно-значным (равно значимым). Ведь эта нерасчетливость сама по себе — уже следствие более изначального вот-бытия: его сосредоточенности на всеохватном отказе, каковой и есть суть, т. е. сущность, бытия (*Wesung des Seyns*). На изжитом языке метафизики это означает: отказ как суть бытия есть высшая действительность высшей возможности как возможности, он есть, тем самым, первая необходимость. Вот-бытие — основание истины этого простейшего разлома». М., Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994, № 169, S. 58.

²⁷ Гераклит, фр. 93 (DK).

В этих словах Гераклита Хайдеггер хочет видеть указание на природу философской речи. Эта речь даже в предельном усилии ясного и отчетливого выговаривания недоговаривает: не скрывает, не утаивает — ведь утаить можно лишь то, чем уже владеешь, что уже некоторым образом обнаружено и находится (находимо) в высветленном кругу смысла. Не выговоренным же остается именно то, что никоим образом не известно, но примыкает к известному, с ним граничит. Недосказано то, в чем сейчас нет нужды, что не стало (а чаще всего это означает — *пока* не стало) предметом вопроса. Это не-слышное, никак себя не выявляющее окружает, ограничивает философскую речь как молчание. Совершающееся в языке событие размыкания, распахиwania смысла всегда остается в ограниченном, конечном горизонте, хотя его границы не видны изнутри уже обретенного смысла. Здесь нет запрета, налагаемого внешним образом, или благочестивого самоограничения, нет даже признания неспособности сладить с тем, что *уже* стало предметом работы. Скорее, дело идет о самосознании «позднего» философствования, о признании *именно такого* образа истины.

«Истинное есть целое», — говорит Гегель²⁸. Но притязание высветлить в речи тотальность смысла, гегелевское притязание превратить философский текст (в форме науки, а значит, в форме системы) во

²⁸ «Das Wahre ist das Ganze», PhG 21. Ср. *Энциклопедия философских наук* § 14: Истинная мысль в своей завершенности «есть идея как таковая или абсолютное. Наука о ней есть существенно система, потому что истинное как конкретное есть... *тотальность...*» (с. 100). Гегель учится у апостола Павла (1 Кор. 13, 9 – 10; 12): ἐκ μερούς ὄρα ὑπόσχομεν καὶ ἐκ μερούς προφητεύομεν. ὅταν δὲ ἔλθῃ τὸ τέλειον, τὸ ἐκ μερούς καταρτιθήσεται. — «Ибо мы отчасти знаем и отчасти пророчествуем; когда же настанет совершенное, тогда то, что отчасти, прекратится». Кардинальное различие, впрочем, в том, что Павел говорит здесь о любви, которая «никогда не перестанет, хотя и пророчества прекратятся, и языки умолкнут, и знание (γνῶσις) упроднитися». И «совершенное», «завершенное», «окончательное» есть «лицом к лицу»: ὄρτι ὑπόσχω ἐκ μερούς, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη — «теперь знаю я отчасти, а тогда познаю подобно тому, как я познан». Ср. у Манделштама: «... узел жизни, в котором мы узнаны и развязаны для бытия». Вот возражение Гегеля апостолу Павлу: «Жизнь Бога и Божественное познание, таким образом, можно, конечно, провозгласить некоторой игрой любви с самой собой; однако эта идея опускается до назидательности или даже до пошлости, если при этом недостает ... работы негативного» (ФД 9). «Форма чувства есть низшая форма духовного содержания. Это содержание — сам Бог — существует в своей истинности лишь в мышлении и как мышление» (*Энциклопедия философских наук*, § 19, с. 110). Хайдеггер много занимался апостольскими посланиями, особенно в марбургский период, в сотрудничестве с Р. Бульманом. Мы обнаружим позже следы этих занятий в основании «новой онтологии».

всеохватную среду раскрытия сущности = развертывания формы, в протокол «абсолютного познания» кажется поздней философии то ли мифом о золотом веке²⁹, то ли пошлостью. В любом случае, это — чужое, чуждое. Разумеется, — не ложное, поскольку поздняя философия сознает свою собственную конечность и временность. Она всего лишь предшествует раннему. Она знает свое место, в котором уместной и правдивой интонацией кажется не гипербола, а литота³⁰. Она некоторым образом лишена своих собственных притязаний, поскольку наследует традиции, а стало быть, берет на себя бремя неисполненных обещаний. В 1941 г. Хайдеггер пишет: «Мышление бытия никогда не бросается на приступ истины. И тем не менее, приходит на помощь ее сути. Эта помощь не хлопчет об успехе, она помогает как простое присутствие рядом (Da-sein). Мысль, послушная бытию, ищет для него слово. [...] Мышление бытия есть попечение о слово-употреблении»³¹.

Истинное для нее — τὸ ἀ-κρυπές — не-сокрытое, не-потаянное, не-забытое, не-забвенное. Не-сокрытое не значит открытое, не-потаянное — не значит публичное и общедоступное. Истинное как не-сокрытое отзывается на усилие речи, на попытку сказать, но остается

²⁹ Чужеземец говорит в *Софисте*, что Парменид и прочие «ранние философы», рассуждавшие о бытии, «рассказывали нам сказку (μῦθος) τὰ διηγεῖσθαι) будто детям». На место «мифа о бытии» должна была прийти философия (онтология) в форме науки, чтобы со временем вновь показаться сказкой. Удивительно, как меняется философский слух! Гегель, предостерегавший философию от опасности «власть в назидательность и пошлость» (PhG 20: «...diese Idee sinkt zur Erbaulichkeit und selbst zur Fadsheit herab...»), кажется нынче нестерпимо назидательным. Сознательный профетизм Гераклита, «выспросившего истину у себя самого», куда милее философского профетизма в форме науки, имеющего якобы безличный или сверхличный исток («не я, но сам дух...»).

³⁰ Хочу привести здесь небольшой отрывок из речи Гегеля, предваряющей чтение лекций по логике в Берлине в 1818 г.: «Дерзновение в поисках истины, вера в могущество разума есть условие философских занятий. Человек должен уважать самого себя и признать себя достойным наивысочайшего. Какого бы высокого мнения мы ни были о величии и могуществе духа, оно всегда будет недостаточно высоким. Скрытая сущность Вселенной не обладает в себе силой, которая была бы в состоянии оказать сопротивление дерзновению познания, она должна перед ним открыться, развернуть перед его глазами богатства и глубины своей природы и дать ему наслаждаться ими». (*Энциклопедия философских наук*. Т. 1. М.: Мысль, 1974, с. 83).

³¹ M. Heidegger, *Denkerfabungen 1910 — 1976*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, S. 33.

невысказанным, выжидает (ἐλέχει), откладывает свое выявление, ограничивает речь, указывает *место* речи, место (τόπος) в смысле аристотелевой физики, где оно определяется как «граница объемлющего тела»³². Поздний философ понимает, что «эпоха» (выжидание, приостановка времени, которое временит) о-пределяется всегда не столько высказанным (ведь каждая новая попытка, каждый новый набросок философствования представляется самому себе бес-предельным), сколько недосказанным, тем, что зазвучит позже. Логика такого логоса, логоса, отказавшегося от притязаний на тотальность смысла, предполагает сигетику³³ (от греческого σιγήω — «умалчиваю», «храню молчание»).

«Умалчивание, молчание есть «логика» философии в той мере, в какой она задает свой основной вопрос³⁴ из другого начала», — говорит Хайдеггер. «Из другого» значит — не из известного нам греческого начала метафизики, в котором суть, сущность, бытийственность определена как идея, эйдос, видный уму смысловый вид, «умный облик» сущего, как «чтойность», мыслимая и выговариваемая в собственном определении — λόγος οἰκεῖος. И тем не менее, новое настигает (überholt) и возобновляет (wiederholt) старое. Только единственное, однократное допускает подлинное возобновление³⁵. Подобное возобновление невозможно как простое воспроизведение, механическое повторение (ведь время стало иным и иной стала акустика текста: та же артикуляция порождает иной звук). Возобновление — всегда поступок мысли, а поступки не повторяются.

Возобновление не есть угадывание всеобщего, стоящего за единичными историческими событиями философствования. Поздняя философия отдает себе отчет в том, что историческое не есть лишь некий испорченный, не-собственный текст мышления, в котором полуденное философское сознание вычитывает «подлинное» спекулятивное значение, историческое нельзя снять в логическом как приходящее. Признание целостности истины должно состоять в том, чтобы научиться жить в многомерном пространстве смыслов, охватывающем как синхронию логического движения, так и диахронию порождения смыслов. Философские понятия, философские топики,

³² *Phys.* IV 6, 211 b 6.

³³ М. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*. S. 58: «das anfängliche Denken ist in sich sigetisch».

³⁴ Этот вопрос таков: «wie west das Seyn?». Там же, с. 54.

³⁵ «Nur das einmalige wieder-holbar». Там же, с. 55.

мотивы философствования всегда скрывают в себе след своего становления; они соотносятся друг с другом не только в синхронном срезе формальных ходов мысли, но (пусть скрыто) во всей хронологической глубине, во всей своей (в том числе и лингвистической) родословной. Историческое нельзя снять в логическом еще и потому, что философский логос не может быть до конца высвобожден из стихии речи, конкретного исторического языка и превращен в «беззвучное», «умное» соотношение чистых понятий в некоей эйдетической стихии, соотношение, которое может быть беспрепятственно «оглашено» и сохранено в языке. Понимание этой невозможности — один из существенных моментов расхождения Хайдеггера с Гуссерлем, настаивавшем на прозрачности, «непродуктивности» (т. е. чистой ре-продуктивности) «слоя выражения» (*der Schicht des Ausdruckes*)³⁶. Здесь мы сталкиваемся со своеволием языка, с его изначально созидающим, поэтическим измерением как препятствием к эйдетическому развоплощению философской речи. Препятствием, преодолеть которое оказалось не под силу ни «героизму духа» (Гегель), ни «героизму разума» (Гуссерль).

Когда мы начинаем (время начинает) осваивать пространство молчания, немедленно обнаруживается, что стремящийся избежать недомолвок и двусмысленностей философский текст в действительности полон нераскрытых намеков. Попытки достичь абсолютной ясности, абсолютной недвусмысленности всегда оказываются незавершенными, неисполненными, безнадежными. То, что задумывалось как изваянная в речи, законченная, довлеющая себе и умозрению, а стало быть — принудительная для ума пластическая форма («смотри же!»), становится поводом для множащихся и часто противоречивых толкований, предметом вождедеющего понимания, которое вновь и вновь дописывает и переписывает текст, множит его оттиски. Толкование, стремясь повторить движение (классического) текста, прокладывает новые пути. Пути ветвятся, множатся, продолжают или теряются в забвении, чтобы потом в эти закоулки и тупики устремились новые комментаторы, уставшие от торных дорог и задавшиеся вопросом: «А нельзя ли думать иначе?»

У Платона в «Софисте» Чужеземец замышляет «отцеубийство» (т. е. бунт против парменидова способа мыслить бытие), поскольку

³⁶ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 5. Auflage, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993, S. 258.

он принуждаем к этому «холодно шагающей вперед необходимостью дела». Но разве не сама Необходимость, не сама Ананкэ провела Парменида-ученика (κοῦρος) сквозь ворота путей дня и ночи туда, где ему и было дано откровение о бытии³⁷? Что же, Чужеземец полагает, что необходимость ведома ему лучше, что Ананкэ больше благоволит ему, чем отцу, и говорит с ним правдивее? Но нельзя же приписывать самой Необходимости, держащей сущее в прочных узах предела, изменчивый нрав. Или бог, чье имя не названо, ибо он связан с запретным, безвидным и беззвучным путем (φρ. 2DK, 6 – 8), бог Хронос, оказывается сильнее и коварнее могучей (κρατερή) Необходимости, и у отцеубийства есть иной мотив помимо «холодной необходимости дела»³⁸?

Но и верность отцам, «добрая воля» толкователя, желание «идти под власть» текста заставляет снова и снова задавать вопрос: «А нельзя ли думать иначе?» Ведь к этому вынуждает сама претензия толкуемого текста на абсолютность и всеохватность, которую должно принимать всерьез.

Разумеется, «иначе» определяется по отношению к уже имеющемуся и определенным образом понятому. Без соотнесения, без переключки с прежним началом нет начала нового. Поэтому поздней философии приходится стремиться к неосуществимому — к возобновлению неповторимого в надежде, что неосуществимое парадоксальным образом неизбежно: ведь Ананкэ — граница «хорошо-закругленного шара» бытия, а значит, — необходимость вечного возвращения. «Мне все равно, откуда начать, — говорит Парменид, — ведь на то же место я приду снова» (φρ. 5).

³⁷ В тексте Проэмия парменидовой поэмы упоминаются Правда (Дикэ) — именно она хранит ключи от ворот дня и ночи, Справедливость (Фемида) и Истина (Алетейя). Но некоторые античные писатели полагали, что Богиня, в чьи уста вложено откровение о бытии, — это Ананкэ, Необходимость. Могучая Ананкэ держит сущее в узах предела (φρ. 8, 30f.), т.е., как толковал это место Симпликий, она и есть о-пределение, определенность сущего (для Парменида это не значит «каждого» сущего, но сущего как такового, как сущего).

³⁸ Ницше в одном фрагменте, озаглавленном «Мы, филологи» (1875 г.), говорит об агональном духе греческой мысли. При этом отец отцов (и, стало быть, соперник соперников) — это «всегреческий» Гомер. «От него происходит все благое, но в то же время он остается самым могущественным препятствием, ибо сделал все иное излишним. Вот почему всякий поистине серьезный дух борется против него. Но напрасно. Гомер раз и навсегда победил».

§ 2. ОНТОЛОГИЯ И ХРОНОЛОГИЯ

Πὼς οὐκ ἂν εἶη τὸ ἐκεῖνο ὃ μηδέποτε ὁσούτως ἔχει:

Платон, «Кратил», 439 e 1 сл.

Бытие и время, время и бытие... Это не только заголовки важнейших сочинений Хайдеггера. Под знаком союза «и» (союза по преимуществу), в попытках понять смысл полагаемой им связи прошла существенная часть философской работы в XX веке. Итоги этой работы поразительны. Хронос, извечный метафизический антипод «того, что поистине есть» (τῷ ὄντως ὄντος), антипод, чье собственное бытие сомнительно, антипод, заражающий двусмысленностью бытие как таковое, превращающий его в «возникновение» и «прехождение», изменяющий до неузнаваемости умопостигаемый облик сущего и (если только ум не оказывает стойкого сопротивления) опрокидывающий само мышление в порядок докхического, этот антипод становится началом мысли о сущем (впрочем, всякая мысль — о сущем) и смыслом бытия сущего. Чистое сознание и есть «время» (абсолютный темпоральный поток). Таков итог феноменологии Гуссерля. Бытие сущего в отличие (в своем отличии) от сущего времени себя как изначальная временность. Таков итог «фундаментальной онтологии» Хайдеггера. Это странное превращение становится эмблемой поздней философии.

Поздняя онто-логия есть хроно-логия.

Греческое начало философии («первое начало», как именует его Хайдеггер, дабы отличить от созревающего в форме эсхатологии мысли нового начала) есть, собственно, предостережение против

Хроноса. Задолго до того, как сложился корпус аристотелевой «Метафизики», и, уж конечно, задолго до того, как на философской сцене появился термин «онтология», философия получила метафизическое (или онтологическое) откровение — поэму Парменида, позже озаглавленную греческими доксографами традиционным образом: Περὶ φύσεως — «О природе»³⁹. Из речей безымянной богини⁴⁰, наставляющей Парменида следует, что время — господин того пути (или того бес-путства), по которому (в котором) бессмысленно блуждают «двухголовые смертные» (фр. 6), для них «быть» и «не быть» — одно и то же и не одно и то же. Время же и есть союз «и» в этом «быть» и «не быть», «одно и то же» и «не одно и то же». Время неразрывно связано с изменением (движением). В аристотелевой теории времени, как мы увидим позже, эта связь положена в основу всех построений. Движение же, как свидетельствует Стагирит, искони было онтологически сомнительным предметом: «говорят, что движение есть инаковость, неравенство и не-сущее»⁴¹. Мойра, говорит Парменид, принуждает сущее быть целокупным и неподвижным (фр. 8, 37 сл.), она сковала (ἐπέδησεν) сущее, могучая Необходимость держит его в узах предела, так что оно остается себе равным, остается тем же самым, покоится (букв. — «лежит») само по себе (καθ' ἑαυτό) и так стойко пребывает «вот здесь же» (αὐθι μένει)⁴². Смерт-

³⁹ Я пользуюсь великолепным критическим изданием Коксона: *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and Commentary* by A. H. Coxon, *Phronesis*, Supplementary Volumes, vol. III. Assen etc.: Van Gorcum, 1986. Тем не менее, я сохраняю нумерацию фрагментов, принятую у Дильса и Кранца (см. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels*, hrsg. v. W. Kranz).

⁴⁰ Сам Парменид, как известно, утаивает имя своей Музы. Хайдеггер же — среди тех, кто пытается вычитать это имя в тексте поэмы. В лекциях о Пармениде (1942 — 1943) говорится, что она — богиня Истина, Ἰστίη (не богиня истинны, но сама Истина-богиня). Хотя Секст Эмпирик, в чьей передаче до нас и дошел Проземий, полагал, что речь идет о Правде-Справедливости, Дикэ (ст. 14). Другие комментаторы считали, что речь идет о Необходимости-Апанкэ, и о ней же, якобы, сказано во фр. 12, 3: «божество (δαίμων), которое правит всем». Конечно, хочется думать, что философ в своих странствиях «побуждаем самой истиной» (так говорит Аристотель), богиней Истиной. См.: M. Heidegger, *Parmenides*, GA 54, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1982, S. 1—9.

⁴¹ *Phys.*, III 2, 201 b 20

⁴² Фр. 8, 29 сл.

ные же живут среди пустых имен: «рождаться», «гибнуть», «быть и не быть», «менять место», «изменять вид»... (8, 38 — 41). И пустейшее из пустых имен есть «время». Время заражает язык, наводняя его пустыми именами, время заражает грамматику, заставляя нас произносить: «было», «будет»... О сущем следует говорить иначе (8, 5 сл.):

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται. ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὅμοῦ πάν.
 ἐν. συνεχές...

«оно не было некогда и не будет, ибо оно есть теперь — все сразу, одно, сплошное...».

Впрочем, подобно тому как «сущее» и «быть» можно спасти от бессмыслицы, безмыслия «двухголовых смертных», вычеркнув из подлинного языка мысли «не-сущее» и «не быть», время тоже некоторым образом может быть очищено и оправдано, если превратить его в неизменное «теперь», «сразу», «заодно», отвести ему роль грамматического времени глагола «есть». Если уж допустить время, то как на-стоящее, *praesens*, преобразовав время в вечность — при-сносущее «теперь». Сущее стойко пребывает вот-здесь и всегда вот-здесь же (αὐθι μένει), оно при-сутствует в настоящем, а от-сутствующее (ἀλεόντα) следует созерцать умом как при-сутствующее (παρόντα)⁴³. «Есть» — вот правильное слово, вот главный знак, обнаруживаемый на правильном пути вопрошания, не признак даже, но выражение сущего как сущего. Поскольку сущее завершено в своей неподвижности, поскольку оно сплошное и тотальное, иному времени нет места наряду (πάρεξ) с сущим, время не имеет места. Παρουσία, присутствие в настоящем, настоящее как присутствие, — вот единственный смысл времени, а прочее — бессмыслица и выдумка смертных, в чьих умах — смятение и сумятица (ἀσχηματίζα). Но в таком случае парменидово время неотличимо от парменидова бытия. «Время не есть нечто иное и не будет [чем-то иным] наряду с сущим...» (8, 36 сл.)⁴⁴. Хронос — излишнее, неуместное, пустое и опасное имя.

⁴³ Фр. 4.

⁴⁴ Я принимаю чтение Коксона: οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο παράξ τοῦ ἐόντος. Аргументы в пользу такого чтения см. в книге Коксона на стр. 210 сл.

Мы с легкостью произносим слово «сущее», мы привыкли в тому, что вокруг этого слова вращается западная метафизика. Традиция научила нас выявлять и останавливать (полагать) при помощи этого имени главный (по существу, единственный) предмет мысли. Не следует забывать, однако, что само это имя — τὸ εἶναι — было «учреждено» Парменидом в его логическом пророчестве, было ему открыто, было им встречено в философском странствовании по ту сторону дня и ночи.

Парменид говорит о пути поиска или вопрошания. При этом сам характер движения по этому пути обозначается особым отглагольным существительным δίζησις. Глагол δίζηται мы находим у Гераклита (фр. 101 DK), сообщающего нам, что он исследовал самого себя, испытывал-выпытывал самого себя, настойчиво разыскивал истину у самого себя. «Я ис-пытал (вы-пытал, выпросил все у) самого себя (ἐδίζησάμην ἐμεαυτόν) и узнал все от себя самого». Парменид хочет противопоставить свой путь вопрошания процедуре ионийцев, названной словом ἱστορίη, — собиранию сведений, да и Гераклит говорит, что «многознание» (ἱστορίη) уму не научает (фр. 40). Логическое откровение отзывается на предельное усилие вопрошания. В парменидовом апокалипсисе не должно остаться места для не выявленных, скрытых оснований: благочестие логического пророка не в том, чтобы воздерживаться от вопроса, но в том, чтобы на вопросе настаивать.

О чем и как спрашивает Парменид? О чем и как позволяет и повелевает спрашивать безымянная богиня? Вот о чем:

ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (2, 3).

Некий безымянный предмет (да и предмет ли?), то, что обнаруживается на пути вопрошания, вводится первоначально с помощью особой фигуры умолчания: «И вот [теперь] я скажу — ты же, услышав, сохрани этот сказ (διῶς) — каковы те пути вопрошания, которые только и предназначены для усмотрения [умом]. Первый [из них таков]: что... (пространство молчания, до поры безымянное и через умолчание полагаемое «подлежащее» фразы, очерчивание места для имени, которому еще предстоит родиться) есть и [ему (т.е. тому, для чего отведено молчаливо именуемое место)] несть небытия» (3, 1 — 3).

Но, как выясняется далее, существует только одно слово, которое может заставить зазвучать тоpos умалчивания, только одна «логика» может прийти на смену «сигетике»: у сказуемого «есть» может быть только одно-единственное подлежащее. В это м— наставление, полученное Парменидом от своей Путеводительницы. Понять это наставление означает понять смысл глагола «быть» или, точнее, его личной формы «есть» — по сути, единственной осмысленной, а не пустой, установленной незрячими смертными формы. Для этого требуется предельное напряжение умного взгляда, требуется подразумеваемое глаголом διζησις упорство, решимость «впрягшегося в ярмо необходимости».

Богиня говорит: «я скажу, ты же сказанное, услышав, сохрани (κοιῖσαι), вырасти, взлелей, сопротивляясь размыванию, забвению, стиранию, унеси в себе». В том, как это сказано и как это услышано, есть особое напряжение: некий существенный смысл обнажается и выходит на свет в слове⁴⁵. Имя произнесено позже (фр. 6, 1): «следует говорить и усматривать [умом], что это (т.е. то, для чего было отведено молчаливое место — А. Ч.) есть сущее (εἶναι)»⁴⁶.

Позже, как мы уже видели, о сущем будет сказано многое (фр. 8): оно — нерожденное и непреходящее, целостное и единое, неподвижное и совершенное... Но это сказывание (предикация) — всего лишь ино-сказание, несмотря на всю свою важность. Подобно тому, как при сказуемом «есть» (если только расслышать его подлинный смысл) Парменид допускает лишь одно единственное подлежащее — «сущее», точно так же о подлежащем «сущее» может быть сказано только одно: сущее *есть*. Усилие умного взглядывания (νοεῖν), его упорство, должно (так говорит богиня-наставница) состоять в том,

⁴⁵ Связь, созвучие, лексическая общность речей поэта-Парменида и Поэта (Гомера) не подлежит сомнению. Гомер говорит, используя тот же глагол κοιῖζο: ἔγχος ἐν χροῖ κοιῖσασθαι — «унести в теле копьё», т.е. получить рану от копья, от которой навсегда остается рубец. Переключка глаголов у Парменида и Гомера — одно из многих неслучайных событий в поэтическом пространстве: сказанное богиней — удар смысла, услышанное Парменидом — шрам смысла.

⁴⁶ Как и Коксон (*The Fragments...* p. 54, 181 f.), я понимаю εἶναι в строке 1 как именную часть *сказуемого* (предикативно), а τό, стоящее перед λέγειν, как указательное местоимение, отсылающее к тому, о чем шла речь ранее, для чего было «оставлено место».

чтобы «не впускать во взгляд», устранять, отодвигать взглядом⁴⁷ все, относящееся к инаковости, множественности, изменчивости, возникновению и прехождению. Все, что устраняется в умо-зрении, все, от чего отстраняется ум, все, что отрицается в речах богини посредством α privativum и οὐδέ, «несоразмерно бытию, его мера иная»⁴⁸.

С другой стороны, упорство умного взглядывания в сущее должно состоять в том, чтобы видеть умом отсутствующее, не выпускать его из круга присутствия, из границ, уз, оков сущего.

«Но стойко созерцай⁴⁹ умом даже отсутствующее как присутствующее, ведь [ничто] не отсечет сущее от примыкания к сущему...» (фр. 4).

В этом случае ум отрешается от привычки следовать «невидящему глазу, наполненному шумом уху и [беспечному] языку» (7, 4 сл.), судит посредством логоса (7, 5) и становится союзником могучей Ананкэ, о-пределенности сущего как сущего. Видеть отсутствующее как присутствующее — значит схватывать сущее в его бытии как непрерывное, сплошное, «сплоченное» (συνεχές). Разделение на от- и присутствующее не может, согласно наставлениям богини, принадлежать сути, «сутьвию»⁵⁰ того, что Парменид называет τὸ εἶναι. Всякое «одно и другое», «было и стало», всякая инаковость, всякая множественность предполагают границу, дифференцию — трещину, брешь в сплошной глыбе парменидова шара. Но сущее нерасщепимо, неразделимо, нераздельно (8, 22).

⁴⁷ «Weg-sehen, fort-sehen», — говорит Хайдеггер, комментируя этот фрагмент Парменида. См. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, S. 104. Русский перевод Н. А. Гучинской: *Введение в метафизику*, СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.

⁴⁸ Там же.

⁴⁹ Я полагаю, что наречие βεβαίως относится к императиву λεῖψσε, а не определяет способ присутствия присутствующего. Небезынтересно замечание Бруно Снелла о значении глагола λεῖψω (связано с λευκός, «белый») в языке Гомера (и, тем самым, Парменида): «это гордое, радостное, вольное видение» (B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen*, 3. Aufgabe. Hamburg, 1955, S. 20).

⁵⁰ Ср. употребление Хайдеггером глагола *wesen*, а также существительного *das Wesen* в качестве субстантивированного инфинитива: «Das Seiende ist, das Sein aber west» — «Сущее есть, бытие же сущствует».

Ум усматривает *бытие* сущего, или сущее в его *бытии*, и тогда обнаруживается, что нет в большей или меньшей степени сущего, но «все наполнено сущим» (8, 24). Сущее — сплошное и непрерывное (ξυνεχὲς λᾶν), ибо сущее примыкает к сущему (8, 25). И в самом деле, что могло бы положить границу, пробел в бытии, что могло бы отделить сущее (как таковое) от сущего (как такового)? Только иное по отношению к сущему (как таковому). Но иное по отношению к сущему — это не-сущее. «Ведь не-сущее *не есть*, так чтобы оно могло заставить сущее перестать примыкать к равному ему сущему» (8, 46 сл.).

На не-сущее наложен запрет, смысл которого не вполне ясен. Второй путь вопрошания для того и обозначен богиней, чтобы тут же попасть под запрет в качестве непосильного для мысли и речи.

«Другой же [путь]: что... (вновь фигура умолчания, место, которое, как мы увидим, не может быть заполнено звуком, по сути не может именоваться) не есть и что [ему] необходимо не быть. Но этот второй [путь], говорю тебе,— воистину тропа, откуда не доносится вестей, ведь ты не можешь ни понять не-сущее (это неисполнимо), ни сказать о нем» (2, 5 — 8). Это — глухой, безвидный, непостижимый (ἀλόητος), безмянный (ἀλώμενος), неистинный (οὐκ ἀληθής) путь (8, 16 сл.). Путь, на котором мы не находим ни подлинного имени, ни знаков-помет. «Именуемое место» в ст. 5 продолжает молчать, остается пустым. Не-сущее не может стать предметом мысли. Стало быть, даже то, что было сказано о невозможности пробела, бреши в бытии, отменяет, снимает себя как не-мысль, немислимое. Запрет богини («не-сущее нельзя мыслить, о не-сущем невозможно говорить») не есть «отрицательное суждение», поскольку, как заметил уже Платон, в этом случае оно противоречило бы самому себе. Строго говоря, «не-сущее», τὸ μὴ ἔσθι, вообще не есть имя. Это звук, сигнализирующий о невозможности именования, *обозначение* молчащего места, где должно было бы помещаться имя подлежащего при сказуемом «не есть». Но сказуемому «не есть» ничто не подлежит, здесь нельзя добраться до дна, положить «позитивное» основание. Попытка схватить подлежащее проваливается в пустоту. Много позже традиция сформулирует то, о чем догадывался Парменид: бесконечная мера этого провала и есть время (время как нега-

тивное, время как *nihil originarium* , лишенный всякой позитивности = «положенности» абсолютный темпоральный поток).

Аристотель в «Метафизике» (XIV, 2, 1088 b 35 — 1089 a 6) замечает, что, принимая парменидов монолитный смысл бытия, мы не можем объяснить множественность сущего, если только не допустим небытия. Платоники, говорит он, «полагали, что все сущее будет единым, т. е. самим по себе сущим, если не ополчиться на изречение Парменида: „ведь никогда не принудить не-сущее быть”⁵¹ и не разбить его. Стало быть, необходимо, мол, доказать, что не-сущее есть. Так что сущее, коль скоро оно множественно, будет [состоять] из [самого по себе] сущего и чего-то иного [по отношению к сущему]». И в самом деле, метафизическое отцеубийство, совершенное Чужеземцем в «Софисте», состоит в доказательстве того, что «не-сущее некоторым образом есть, и, наоборот, сущее каким-то образом не есть» (241 d). Чтобы подобное доказательство стало возможным, потребовалось незаметное (ведь сами Платоники понимают возникающие здесь трудности на старый лад — *ἀρχαϊκῶς* — и, значит, не отдают отчета в подмене) перетолкование смысла сущего, потребовалось, чтобы «сущее» стало «родом» наряду с другими «наибольшими родами» (*μεγίστα γένη*) — «движением», «покоем», «тождеством» и «различием». Множественность положена в «Софисте» с самого начала, поскольку в рассуждении Элейского гостя рядоположены «бытие», «движение» и «покой». Стоит сделать один шаг (движение не то же самое, что покой), как наряду с этими родами возникнет род «различие». «Есть» означает для Платона «причастно роду „сущее”». Конечно, сущее есть: ведь род «сущее» причастен самому себе, как и всякий род (поэтому в «Софисте» сказано, что движение движется, а покой покоится). Но кроме того, движение *есть*, и покой *есть*. «Есть» опосредует и артикулирует причастность идей друг другу, «не есть» опосредует и артикулирует их различие. Но для Парменида такой ход мысли невозможен, в бытии нет просвета, невозможно выбраться из монолитности бытия. Время, которое представляет собой пра-дифференцию, различие по преимуществу, объявлено пустым именем, время «не имеет места», времени нет места наряду с сущим, ничему нет места наряду с

⁵¹ Фр. 7, 1.

парменидовым сущим, рядом с сущим, «в стороне от» (πάρεξ) сущего вообще нет никакого «места», в бытии нет алиби.

Не-сущее не может стать предметом мысли, поскольку одно и то же предназначено для мышления и бытия. Знаменитый фр. 3 — τὸ ὑφ' αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι — Климент Александрийский, Плотин и Прокл (авторы, благодаря которым этот фрагмент нам известен) единодушно толковали как выражение пресловутого «тождества бытия и мышления» и придавали ему отчасти сотериологический смысл. Иными словами, они полагали, что речь идет о тождестве того, что *выражают* инфинитивы νοεῖν («усматривать умом», «мыслить») и εἶναι («быть»). Немедленное следствие такого толкования состоит в том, что парменидово «сущее» (причастие от «быть») есть то же самое, что и «мыслящее», (*активное* причастие от «мыслить»), т. е. — ум (неоплатоники имели в виду, разумеется, Ум).

Но я полагаю вслед за Целлером и Коксоном, что этот фрагмент следует читать так: «одно и то же предназначено для мышления (умного усмотрения) и бытия», т. е. мыслить можно лишь то, что есть, а есть лишь то, что можно мыслить⁵². Смысл глаголов «мыслить» («усматривать умом»⁵³) и «быть» должен выясняться одновременно. И поскольку, строго говоря, есть только одно единственное, бестрепетное, нерожденное, негибнущее, неподвижное, монолитное

⁵² Коксон: «for the same thing is for conceiving as is for being». Такое чтение было предложено впервые Целлером в его «Философии греков» (см. Сохон, *The Fragments...*, p.180). Употребление личных форм глагола εἶναι, за которыми следует инфинитив другого глагола (или самого глагола «быть») постоянно встречается в поэме Парменида (например, 2, 2: αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήροδες ἐστὶ νοῦσαι — «...какие пути вопрошания можно, следует знать»). Эта идиоматическая конструкция выражает возможность того, что выражено инфинитивом, или слабое должествование. Я передаю этот смысл оборотом «предназначено для...». Вот что пишет по этому поводу Коксон (с. 174): «The use of tenses of εἶναι followed by a transitive infinitive, the object to which is understood from the subject of the finite verb, is idiomatic in the fifth century and later, e.g. Aesch. *Pers.* 419, θάλασσα δ' οὐκέτ' ἦν ἰδεῖν. Eupolis fr. 139, 2Κ, ὁ δὲ Πιθήσιπλος ἐστὶν ἀκοῦεν. It recurs in frg. [of Parmenides] 4 (3 DK); 8, 34».

⁵³ Глагол νοεῖν за неимением лучшего традиционно передают по-русски: «мыслить». Но термины «мыслить» и «мышление» настолько износились в бурной истории философского словоупотребления, что сами по себе почти немы. Смысл глагола «мыслить» приходится всякий раз воссоздавать заново, и он разительно меняется от текста к тексту. Парменидово νοεῖν означает «усматривать, схватывать взглядом (ума) вид, облик вещи». Можно «усматривать» (νοεῖν) и глазами. У Гомера: ὀφθαλμοῖσιν, ἐν ὀφθαλμοῖσι νοεῖν (*Il.* 15. 422, 24. 294).

сущее подобное глыбе хорошо закругленного шара, мыслимо в строгом смысле только одно мыслимое: «сущее-есть-и-ему-нельзя-небытия». Мысль всегда «ради» (8, 34) *этого* мыслимого. «Мыслить можно в точности то, ради чего мысль. Ведь без сущего, о котором нечто сказывается, ты не найдешь мышления»⁵⁴ (8, 34 сл.).

Когда задаются вопросом, понимал ли Парменид, учреждая имя «сущее» для того единственного, что *есть*, это «есть» «эссенциально» или «экзистенциально»⁵⁵, забывают, что *distinctio essentiae et existentiae* — куда более позднее изобретение. Для парменидова бытия это различие не имеет никакого смысла. У «сущего», как мы видели, нет никакой иной определенности, кроме определенности бытия, его о-пределение — узы необходимости, упорство умозрения, которое, отстраняясь от множественности своих предметов, становящихся иными и иными, предметов, которые были или будут, мыслит только их «есть». Разумеется, это «есть» — присутствие, *παρουσία*, многих (неподлинных) предметов ума — невозможно без их «чтойности», смысловой определенности. Но само присутствие как присутствие не зависит от конкретного «что»: важен не «установленный смертными» (и хранимый в их языке) смысловой облик той или иной (каждой) вещи, а сама явленность, явность смысла — предназначенность для мысли, а это значит — предназначенность для бытия. Время *такого* пред-стояния смысла — всегда настоящее. «Было», «будет» — слова, установленные смертными, и они что-то значат. Но именно потому, что они что-то значат, в каждом из них воспроизведено всегда равное себе событие явления смысла; поэтому для упорствующего ума позади «было» и «будет» скрывается «есть». О сущем сказано:

«оно не было некогда и не будет, ибо оно есть теперь — все сразу, одно, сплошное...» (8, 5 — 6).

⁵⁴ Как и во фр. 3, я понимаю *ἔστι νοεῖν* как «можно (или должно) мыслить»: «подлежит умному усмотрению», «предназначено для мышления» в точности то же самое, ради чего существует мысль. Традиционная интерпретация: «одно и то же мышление и то, ради чего (или: то, о чем) мысль».

⁵⁵ См. Сохон, *The Fragments...* p. 175.

ГЛАВА II

ВРЕМЯ КАК ЧИСЛО И ИСЧИСЛЯЮЩИЙ УМ (Аристотелева теория времени)

§ 1. ДВИЖЕНИЕ КАК СМЩЕ

«Vielleicht, daß man einige Jahrhunderte später urteilen wird, daß alles deutsche Philosophieren darin seine eigentliche Würde habe, ein schrittweises Wiedergewinnen des antiken Bodens zu sein, und daß jeder Anspruch auf 'Originalität' kleinlich und lächerlich klinge im Verhältnis zu jenem höheren Ansprüche der Deutschen, das Band, das zerrissen schien, neu gebunden zu haben, das Band mit den Griechen, dem bisher höchst gearteten Typus „Mensch“».

Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, Aph. 419¹.

Аристотель говорит: «Вот что такое время: число движения в отношении предыдущего и последующего»².

Время неразрывно связано с движением (κίνησις π), время — определенный формальный момент движения. Движение, в свою очередь, — главная тема аристотелевой физики. Собственно, «Физика» представляет собой не что иное, как *онтологическое оправдание* движения.

¹ «Вполне возможно, что через несколько столетий наконец рассудят, что ценность немецкого философствования, собственно говоря, заключается в том, что оно представляет собой освоение заново, шаг за шагом, античной почвы, что любые потуги на „оригинальность“ кажутся мелкими и смехотворными по сравнению с более высоким притязанием немцев — восстановить узы, которые казались разорванными, узы с греками — человеческим типом самой высокой известной доселе пробы». Эти слова Хайдеггер предпосылает своим лекциям 1931 г. о *Metaph.* Θ 1–3: *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, GA 35, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1990.

² τὸ αὐτὸ γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (*Phys.* IV 11, 219 b 1f.).

Аристотель дает *определение* движения, и в этом у него не было прешественников³. Вот три важнейших варианта этого определения.

Metaph., К 9, 1065 b 16: τὴν τοῦ δυνάμει ἢ τοιοῦτόν ἐστιν ἐνέργειαν λέγω κίνησιν.

«Энергию [сущего] в возможности, поскольку оно таково, я называю движением».

Phys. Г 1, 201 a 10 f.: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστιν...

«Энтелехия сущего в возможности, поскольку оно таково, есть движение».

Phys. Г 1, 201 b 4 f., *Metaph.* К 9, 1065 b 33: ἡ τοῦ δυνατοῦ, ἢ δυνατόν, ἐντελέχεια (φάπτερον ὄπ) κίνησις ἐστιν.

«(Ясно, что) энтелехия возможного как именно возможного есть движение».

В дальнейшем, не упуская из виду того обстоятельства, что эти тексты разнятся между собой в некоторых существенных деталях, я буду говорить просто об *аристотелевом определении движения* (и его вариантах).

Это определение кажется парадоксальным по нескольким причинам. Во-первых, в нем сразу слышится оксюморон: энергия (действительность) возможного как такового, как именно возможного. Впечатление *contradictio in adjecto* только усилится, если принять во внимание контекст второго варианта определения: «Поскольку в каждом роде мы различили (разделили) одно — в завершенности (сущее „энтелехийно“), а другое — в возможности, то [следует сказать, что] энтелехия сущего в возможности, поскольку оно таково, есть движение». Иначе говоря, разделенное в придаточном предложении отождествляется в главном и при этом так, что в отождествленном разделении особым образом подчеркивается.

Но, вероятно, определения в качестве сущего в возможности и сущего в действительности высказаны здесь не «в одном и том же

³ По свидетельству Симпликия (*Simplicius, In Aristotelis physicorum libros commentaria* IX 397, 15), до Аристотеля никто не пытался *определить* движение.

отношении». В самом деле, действительность слитка меди как этого вот медного тела не мешает ему быть в возможности статуей Гермеса. Аристотель, тем не менее, тщательнейшим образом растолковывает⁴: не одно и то же быть медью и быть статуей в возможности. Если бы «просто», т. е. без дальнейших уточнений, и по определению⁵ «быть медью» значило то же самое, что «быть возможностью медной статуи (или медной статуей в возможности)», то действительность этого вот медного слитка означала бы исполненность-завершенность (энтелехию) возможного как возможного, т. е. действительность медного слитка, который еще не попал в руки мастера, уже сама по себе, согласно аристотелеву определению, была бы движением — отливкой, изготовлением, а это, конечно же, нелепо. Стало быть, определение, если оно и в самом деле имеет смысл, нужно понимать иначе: судя по всему, «возможное» и «действительное» в нем высказываются все же в одном и том же отношении.

Но, быть может, в этом нет никакой беды, поскольку приписываемая слитку меди δύναμις состоит в его пригодности, приспособленности к тому, чтобы стать материалом для статуи Гермеса, и эту пригодность можно усмотреть в наличных свойствах действительной меди. Действительность этих свойств, которые делают медный слиток пригодным к изготовлению статуи, и есть действительность возможного как именно возможного. Но где же здесь движение? Впрочем, и сам только что высказанный довод, якобы спасающий аристотелеву формулу от внутреннего противоречия, не слишком убедителен. Этот вот действительный слиток меди есть в возможности статуя Гермеса, но он же есть в возможности медный щит и многое другое. А поскольку энергийно сущее, по отношению к которому только и могут быть определены указанные возможности, — разное (в одном случае — статуя, в другом — щит), то и соответствующие определения (λόγοι) меди в качестве возможности статуи и в ка-

⁴ *Phys.* III 1, 201 a 29–b 5, *Metaph.* 1065 b 24–33.

⁵ ἀπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον (*Phys.* 201 a 32 f.). Форма выражения, которую избирает здесь Аристотель, свидетельствует о том, что речь идет именно об определении сути, о понятии (если мне позволено употребить здесь этот «посторонний» термин) того и другого, словом, о том, что Аристотель выражает знаменитой формулой τὸ τί ἦν εἶναι (quod quid erat esse, essentia), т. е. о строгом ответе на вопрос: «Что значит (и значило, букв. „было“) быть медью?», «Что значит быть в возможности статуей?». Очевидно, ответы должны быть разными.

честве возможности щита должны быть различны, и, стало быть, каждое из них отлично от определения медного слитка как такового. Однако медным щитом слиток меди может стать благодаря тем же наличным свойствам меди, о которых говорилось выше. Значит, эти наличные свойства не позволяют различить щит-в-возможности и статую-в-возможности. «Это ясно, — говорит Аристотель, — из рассмотрения противоположностей: ведь быть способным к здоровью и быть способным к болезни — разные вещи, а иначе болеть и здравствовать было бы одно и то же, а вот подлежащее или субстрат (ὑποκείμενον) — то, что выздоравливает или заболевает, будь то влага или кровь, — тождественно и едино» (201 а 34 — в 3).

Итак, Аристотель настаивает на оксюмороне, и только благодаря этому он определяет именно движение. В определении говорится о действительности *определенной* возможности как именно возможности. Речь идет о такой завершенности (энтелехии) или действительности (энергии), которая завершает, делает действительным, конституирует этот слиток меди как возможную статую, а не возможный щит. Эта квазиформа (мотивы такой предосторожности в выборе термина будут объяснены ниже), оформляющая возможное как возможное, позволяющая возможному иметь смысл (λόγος) возможного, и есть движение, этот как-бы-вид позволяет некоторым образом уже «присутствовать» (в ходе отливки) статуе-Гермеса-в-возможности в отличие от щита-в-возможности. Движение связывает определенное начало (слиток меди) с определенным завершением (статуей Гермеса) и, как кажется, именно благодаря такой диахронной связи позволяет понять этот слиток как сущую в возможности статую.

Но что значит здесь «понять *эту* слиток как...»? Ведь когда мы можем сказать, что статуя есть в действительности, слитка уже нет, и тем более его уже нет как возможности статуи. Попытка избавиться от *contradictio in adjecto*, истолковав противоречивые определения как последовательные (сначала — медь как возможное, потом — статуя как действительность *этой* возможности), к успеху не приводят. Точно так же, как медь — еще не движение, статуя (завершенность, действительность того, что *прежде было* возможностью) — уже не движение.

«Когда то, что способно строиться, поскольку мы говорим, что оно таково (sc. способно строиться), есть в своей энтелехии, [именно

тогда] оно строится, а это и есть строительство. [...] Т. е. движение происходит тогда, когда имеет место сама энтелехия — не прежде и не после. Так что движение есть именно сущее в возможности, когда оно действует в своей завершенности, не как таковое (sc. просто как такое-то и такое-то сущее), а как носитель движения»⁶ (*Metaph.*, 1065 b 17 — 23). Это удивительное замечание позволяет, по крайней мере, понять, что «завершенность», «энтелехия» вовсе не означает здесь законченность, исполненность дела (строительства, обучения и т.д.), т. е. законченность формы сделанного (построенного, обученного). Энтелехия в определении движения есть полнота возможности возможного: пока строительство не началось, возможное не выявило себя как возможное (мы не можем говорить о его энтелехии как именно возможного). Когда строительство закончено, и перед нами — законченный дом, возможное уже не может выявить именно свой способ бытия — бытия в возможности. «Движение было [определено] именно как энергия незаконченного, просто энергия как таковая, т. е. энергия законченного, есть нечто иное» (*De anima* III 7, 431 a 6 f.).

Движение — то, что лежит между действительностью меди как меди и действительностью статуи как статуи. Возможное как таковое «проступает», вы-ступает, обнаруживает себя в движении. Плотин описывает движение как путь (ὁδός), ведущий от возможности-способности к тому, для чего она служит возможностью, по отношению к чему она выступает как способность (*Enn.* VI (44), 22, 3 f.). Чуть позже в этом тексте обнаруживается, что путь понимается здесь как прохождение, продвижение (πρόοδος), выведение (ἀγωγή). Это — путь, вдоль которого ступает (про-ступает) *прежде* возможное, чтобы *потом* стать действительным. И в этом промежутке, *покуда* сущее в возможности остается все еще таковым (ἢ τοιοῦτον), т. е. все еще сущим в возможности по отношению к цели, итогу движения, по отношению к окончательному воплощению замысла (дома, статуи), имеет место энтелехия (завершенность) возможного как возможного в отличие от энтелехии (окончательности) ставшей формы. Так, судя по всему, понимает аристотелево определение движения Плотин.

⁶ ἢ διη τοῦ δυνάμει ὄντος, ὅταν ἐντελεχίᾳ ὄν ἐνεργῆ, οὐχ ἢ αὐτὸ ἀλλ' ἢ κινήτων, κινήσεις ἔστιν (ст. 21-23).

Симпликий пишет: «Итак, неверно, что нечто движется в силу того, что оно есть в действительности; но точно так же неверно, что нечто движется в силу того, что оно есть в возможности и пребывает в [состоянии] возможности или всего лишь пригодности [к чему-либо]. Но когда нечто изменяется [, переходя] от [состояния] возможности к энергийному [состоянию], оставаясь при этом в [состоянии] возможности, тогда мы говорим, что оно движется»⁷.

Но что это за энергийное состояние, в которое переходит, изменяясь (μεταβάλλει), сущее в возможности? Это не действительность-исполненность, «воплощенность» в составном целом той формы⁸, которую мы должны получить в результате движения и в силу которой замысел обретает полноту, а смысловой лик вещи — окончательность (в нашем примере — это законченность уже отлитой из меди статуи). Все античные комментаторы Аристотеля⁹ единодушны в том, что энергия, о которой идет речь в определении движения, есть *энергия самого движения* (ἐνέργεια κατὰ κίνησιν). Согласно этой точке зрения слиток меди есть сущее в возможности в двух смыслах: во-первых, по отношению к статуе Гермеса, а во-вторых, по отношению к самому процессу отливки. Когда совершается движение, говорят схолиасты, вторая возможность «переходит» в действительность, мы имеем дело с энергией движения, деятельностью изготовления, но при этом находящаяся в движении («в руках мастера»)

⁷ Simplicius, *Schol.* 358 a 5 ff. Цит. по: F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1862. S. 56, n. 48.

⁸ Позже мы обсудим аристотелеву классификацию движений, но уже сейчас нужно сказать, что, согласно Стагириту, движение происходит в том или ином подлежащем (или субстрате) и представляет собой изменение определения субстрата — определения относящегося либо к категории количества, либо к категории качества, либо к категории места. В зависимости от этого мы имеем либо увеличение/уменьшение, либо качественное изменение, либо (пространственное) перемещение. Поэтому, когда я говорю о форме, я понимаю этот термин широко, имея в виду любую определенность сущего.

⁹ Точно так же понимают Аристотеля и многие современные комментаторы, например Росс в своем издании «Физики». Подробное изложение школьной точки зрения на аристотелево определение движения можно найти в книге Франца Brentano *О многозначности понятия сущего по Аристотелю*, гл. IV, § 2. В этом же параграфе Brentano предлагает свое собственное толкование, которое во многом согласуется с интерпретацией, развитой нами ниже.

медь остается возможностью статуи Гермеса: т. е. находится в энергичном состоянии в смысле энергии движения именно статуя-Гермеса-в-возможности, поскольку она такова (поскольку в ходе отливки медь, проходя череду разных состояний, все еще продолжает быть *возможностью* готовой статуи¹⁰). Движение есть как бы промежуточное состояние действительности: еще не действительность статуи, но уже и не чистая пригодность слитка меди к тому, чтобы статуей стать. Движение Симпликий называет «первой энтелехией»¹¹ сущего в возможности. Самую последнюю (ὕστατη), окончательную энтелехию следует понимать как обретение формы (эйдоса), в которой готовая вещь и будет пребывать (покоиться) впредь, первая же энтелехия представляет собой переход (πρὸς εἶδος) к такой окончательной завершенности, а это и есть движение¹².

Но если энергия, или энтелехия, о которой сказано в аристотелевом определении, и в самом деле есть энергия движения, т. е. деятельность перехода, про-движения к окончательному обретению того или иного эйдоса, то мы обнаруживаем порочный круг в определении: движение определяется через виды движения, через метафоры движения (путь, по которому идут, про-ступание, вы-ход, переход), через кинетическую энергию, которая в «Метафизике» вводится с помощью простого указания на факт движения, т. е. фактичность словоупотребления¹³.

Конечно, могут возразить, что мы имеем здесь дело не с определением в строгом смысле слова, а с описанием или «наведением», не с порочным кругом, а с герменевтическим. В этот круг нам следует вступать с предварительным представлением о том, что подлежит определению, в нашем случае — с представлением о движении; а затем, проходя круг вновь и вновь, вовлекая в него все новые сообра-

¹⁰ Ср. Brentano, *Op. cit.* p. 56 f.: «Комментаторы овыделяют (это состояние становления) как некое третье состояние между чистой возможностью и действительностью; это состояние некоторой уже актуальной тенденции к акту и есть κίνησις ὄν, так что κίνησις представляет собой некоторос актуализирующее становление, которое при этом еще не исчерпало до конца свою потенциальность».

¹¹ О различии первой и второй энтелехии у Аристотеля см. ниже.

¹² Simplicius, *Schol.* 358 a 36. Цит по: F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung...*, p. 56, n. 47. Симпликий ссылается при этом на Фемистия.

¹³ «А имя „энергия“, сопоставляемое с именем „энтелехия“, першло и на другое по преимуществу от движений. Ведь считается, что энергия (деятельность) — это в первую очередь движение» (*Metaph.*, 1047 a 30 ff.).

жения, вовлекаясь в сложные ходы, ответвления, отсылы контекста, нужно суметь придать исходному представлению достаточно отчетливую форму. Такой способ «делать» понятия вполне обычен для Аристотеля. Правда, сам он склонен говорить не о построении понятий, а о прояснении (для каждого отдельного человека) некоего предвечного смысла, который *по природе* своей уже понятен, и даже более понятен, чем окружающие нас «ближайшие», обыденные (но спутанные и смутные) смыслы¹⁴.

Наконец, Аристотель утверждает (*Metaph.* IX 6, 1048 a 35 ff.), что не для всякой вещи следует искать определение, а иногда нужно просто подмечать аналогии, и тогда искомое становится ясным благодаря наведению (ἐπαγωγή).

Кажется, тем не менее, что именно в нашем случае мы не можем узаконить круг в определении, назвав его «герменевтическим». Ведь цель автора «Физики» — онтологическое оправдание движения. Опровержение апорий Зенона в IV Книге — не просто занятия логикой, но еще и попытка, вопреки элеатам, придать движению полноправный (или *почти* полноправный) онтологический статус. Только если уже решено, что движение *есть* (обладает бытием), для Аристотеля возможен следующий вопрос — о бытии «числа движения», о бытии времени: «Относится ли [время] к числу сущих или не-сущих?» (*Phys.* IV 10, 217 b 31). Онтология времени зависит от онтологии движения. Но онтологическое оправдание предполагает, как кажется, прочное логическое основание. Поэтому следует по крайней мере попытаться предположить, что Аристотель стремится дать *строгое определение* своего предмета, и к этому определению мы, в свою очередь, должны подходить со строгими мерками.

¹⁴ См., например, *Metaph.* VII 3, 1029 b 3–12 (подлинность этого текста сомнительна, но, несомненно, точка зрения Аристотеля выражена здесь достаточно точно), *Top.* VI 4, *De anima* II 2. Противопоставление (и сопоставление) более понятного для нас и более понятного по природе у Аристотеля шире, чем противопоставление чувственного и умопостигаемого: например, оно включает в себя анализ общепринятых способов говорить об исследуемом предмете, толкование мнений других философов, т. е. определенные моменты того, что теперь принято называть «философией естественного языка» и «герменевтическим методом». В Новое время оппозиция чувства и умопостижения становится наиболее важной (ср. знаменитое рассуждение Декарта о воске из второго «Метафизического размышления»).

Мы принимаем следующее прочтение аристотелева определения: движение есть энергия или энтелехия возможного как возможного, т. е. такая действительность, которая являет, конституирует, формирует возможное как определенную возможность, придает возможному законченный смысл возможного. Подобно тому как форма (эйдос) делает сущее тем, что оно есть, движение как форма делает сущее в возможности тем, что оно есть, например, статуей Гермеса в возможности, а не шитом в возможности¹⁵. Мы знаем, что, по Аристотелю, движение заключено между (μεταξύ) возможностью как чистой пригодностью-для (еще-не-движением) и полнотой, окончательностью присутствия покоящейся формы (уже-не-движением). Движение образует связь двух состояний, определяя их как предыдущее и последующее, как «прежде» и «после». В движении конституируется отношение «предшествования-последования»¹⁶, движение есть некоторым образом связь предыдущего и последующего, оно есть само сущее отношение «прежде-после», хотя *понятие* предшествования-последования иное¹⁷. Движение определяет две действительности — действительность меди и действительность статуи — как более раннее по отношению к более позднему. Учреждая связь между ними, оно «показывает» слиток меди как сущее в возможности по отношению к явленной в своей завершенности статуе и, тем самым, позволяет действительно присутствовать сущему в возможности как таковому — этой вот определенной возможности. Трудность здесь в способе этого «показа» или «присутствия». Метафора умо-зрения, мгновенного схватывания умным взглядом умного вида (эйдоса), который в своей завершенности (энтелехии) присутствует *теперь*, теряет здесь свою силу. Форма движения (или движение как форма), коль скоро здесь вообще позволительно говорить о форме¹⁸, не вмещается в «теперь», никогда не исполнена в

¹⁵ Ср. Бретано, op. cit., p. 58: «Die κίνησις ist die Aktualität des Potenziellen als solchen, [...] d. h. sie ist die Aktualität (ἐνέργεια), die ein in Möglichkeit Seiendes (τὸ δυνατόν ὄντως) zu dem macht, was es ist (ἢ τοιοῦτόν ἐστι), nämlich zu diesem in Möglichkeit Seienden, oder mit anderen Worten, die ein Mögliches als Mögliches (ein im Zustande der Möglichkeit Befindliches als in diesem Zustande befindlich) konstituiert oder formiert».

¹⁶ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (Phys. 219 a 20). Отсутствие члена перед ὕστερον свидетельствует о том, что Аристотель здесь имеет в виду именно отношение, а не его термины.

¹⁷ Сказанное представляет собой парафразу одного трудного места из «Физики» (219 a 20 f.), к которому мы еще вернемся.

мгновение ока, более того, она мыслима только как темпорально протяженная. Это — такая форма (или квази-форма, как было сказано выше), которая не «усматривается», но, скорее, «просчитывается», «исчисляется» и артикулируется. Энергию, о которой идет речь в определении движения, «трудно усмотреть»¹⁹, трудно схватить взглядом ума²⁰ и, тем не менее, мы можем *вычислить* и *высказать* движение как форму: «Когда то, что способно строиться, поскольку мы говорим, что оно таково (ἢ τοιοῦτον αὐτὸ λέγουσιν εἶναι), есть в своей энтелехии, [именно тогда] оно строится, а это и есть строительство» (*Metaph.*, 1065 b 17 ff.). Форма движения — не предмет умо-зрения (νόησις), схватывающего присутствующее *теперь*, но предмет логоса, позволяющего артикулировать от-сутствующее как присутствующее²¹. Но тогда движение как сущее не вмещается в парменидов шар «теперь»-бытия. Для элеатов движение — не-сущее, поскольку заранее решено, что сущее это то, что может предстать взгляду ума как настоящее: «сущее не было некогда и не будет, ибо оно есть теперь — все сразу, одно, сплошное...». Движение, становясь у Аристотеля полноправным предметом онтологии, разрушает жесткую связь бытия и умозрения в смысле глагола νοεῖν. А поскольку предмет умозрения как таковой всегда *теперь* и только *теперь*, заодно расшатывается и жесткая связь бытия и «теперь».

¹⁸ Как увидим ниже, сам Аристотель явно говорит о форме (эйдосе) движения, правда, не в «Физике», а в «Никомаховой этике».

¹⁹ χαλεπήν μὲν ἰδεῖν, ἐνδεχομένην δ' εἶναι (202 a 2 f.).

²⁰ χαλεπὸν αὐτῆν λαβεῖν (201 b 33).

²¹ Реми Браг справедливо, на мой взгляд, замечает, что онтология движения расширяет парадигму умо-зрения, схватывания умным взглядом (R. Brague, *Aristote et la question du monde. Essais sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988. P. 501–509. Браг понимает εἶναι в ст. 202 a 3 (см. примеч. 18) «экзистенциально»: такую энергию, о которой идет речь в определении движения, трудно усмотреть, но можно признать ее *бытие*.

§ 2. ЭНЕРГИЯ И ЕЕ ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА

1. Два смысла «энергии»

Итак, движение конституирует возможное как определенную возможность. Но как мы должны понимать способ бытия этой определенности? Аристотель говорит: как энергию или энтелехию. При этом, если мы всерьез хотим избежать круга в определении, энергию здесь нельзя понимать как кинетическую энергию, энергию движения. Ключ к решению (если таковое существует) нам должно дать то обстоятельство, что имя «δύναμις» (возможность, сила, способность, мочь), равно как и имя ἐνέργεια (чаще всего я отказываюсь от перевода и использую «обрусевший» термин «энергия») употребляются в двух смыслах.

Вот важнейший текст из IX книги «Метафизики» (6, 1048 b 6–9): «Не обо всем энергийно [сущем] говорится одинаково, [оно именуется так] разве что по аналогии: как это в этом или относится к этому, так и то в том или относится к тому. В одном смысле [энергия относится к возможности] как движение к способности [двигаться], в другом — как сущность к материи».

Итак, термин «энергия» употребляется омонимично (эквивокально), но это — не случайная омонимия: хотя для указанных двух значений «энергии» нет единого родового термина, они связаны единством аналогии.

Энергия в одном смысле — деятельность, действительность изменения, соответственно, по отношению к такой энергии δύναμις есть способность как источник или «начало» изменения. Именно так

Аристотель определяет δύνωσις в начале IX книги: это — «начало изменения, [находящееся] в ином или [в самой вещи], поскольку она — иное»²², т. е. поскольку ее определения в качестве движущего и в качестве движимого различны. В некоторых случаях человек может (обладает способностью) лечить самого себя, но при этом в совершающемся движении выздоровления движущее — врач, движимое — больной, эти различные определения (формы) случайным образом совпали в одном сущем.

Энергия во втором смысле это — исполненность, завершенность эйдоса — смыслового облика вещи; δύνωσις по отношению к такой энергии есть материя как нечто неопределенное (а значит, не-присутствующее), подлежащее определению, способное воплотить форму и, тем самым, позволить ей присутствовать в составном целом. Только оформленное может присутствовать, поэтому энергия во втором смысле есть синоним присутствия или наличия: «энергия означает, что вещь присутствует или имеется в наличии (τὸ ὑπάρχειν²³ τὸ πρῶτα)» (1048 а 30 f.).

Δύνωσις и ἐνέργεια только поначалу, только предварительно обсуждаются в терминах движения и действия (действия). Это их «физическое рассмотрение», относящееся к тому, что «для нас более понятно». Отталкиваясь от понятного и привычного *для нас*, следует восходить к тому, что понятнее *само по себе или в силу своей природы*, т. е. к пониманию δύνωσις и ἐνέργεια как универсальных онтологических терминов. Как универсальный онтологический термин δύνωσις отсылает к одному из смыслов бытия в аристотелевом реестре смыслов — к δύνωσις δὲ, т. е. к тому, что может быть или не быть таким-то и таким-то определенным, о-формленным сущим. Это значение «возможного» (когда отсутствуют какие бы то ни было дальнейшие оговорки) совпадает со значением другого важнейшего онтологического термина — «материя». «Все возникающее,— говорит Аристотель,— будь то по природе или в силу искусства, имеет материю („то-из-чего” — А.Ч.). И каждое такое сущее

²² 1046 а 10 f.

²³ Глагол ὑπάρχειν означает в числе прочего «иметься в наличии», «быть в распоряжении». Немецкое «vorhanden sein», используемое Хайдеггером для обозначения одного из способов бытия («бытие-в-наличии» в отличие от «бытия-под-рукой»), совершенно точно передает нужное нам значение этого греческого глагола.

может быть и не быть, а это и есть в каждом материя» (*Metaph.* VII 7, 1032 a 20 ff.). Материя как «неопределенное определяемое» может стать таким-то и таким-то сущим, т. е. явить (воплотить) тот или иной вид, но равным образом может и не стать этим сущим, а стать иным, позволить присутствовать (иметься в наличии) иной форме. Когда «выбрана» и осуществлена, исполнена *одна* из многих возможностей, мы имеем дело с полнотой явленности (сущего = одного). Это и есть энергия как энтелехия, энергия в метафизическом смысле — не деятельность, но присутствие формы²⁴. Только так термины «энергия» (действие, деятельность) и «энтелехия» (ἐντελής + ἔχειν, исполненность цели, осуществленность, звершенность), сами по себе (в силу своей морфологии) передающие совершенно разные смыслы, становятся у Аристотеля в «метафизическом» обиходе полными синонимами. Именно в этом, метафизическом, смысле следует понимать энергию в определении движения, если мы хотим избежать порочного круга. Определяя движение, Аристотель дает *метафизическое определение физического*. Разумеется, и в этом случае круг в определении исчезает не вполне: ведь само «метафизическое» понятие энергии вводится *по аналогии* с физическим, эта связь аналогии, как средство «наведения», приведения ума к усмотрению понятия, не позволяет кругу до конца разомкнуться. И тем не менее, поскольку Аристотель не *определяет* метафизическое понятие энергии через энергию движения, но лишь выстраивает, указывая на движение, определенную оптику для *усмотрения* этого понятия, у нас больше нет формальных оснований видеть логический изъян в определении движения.

2. Энергия как совершенное действие

После того как различены два смысла энергии — физический (кинетический) и метафизический — становится возможным говорить об энергии *в отличие* от движения. Способ, которым Аристотель полагает и артикулирует это различие, заслуживает самого пристального внимания. Речь идет о знаменитом фрагменте *Metaph.*

²⁴ Недаром в определенном контексте понятия τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος и ἐνέργεια становятся фактически тождественными (ср. *Metaph.* VIII 3, 1043 b 1 f.)

IX 6, 1048 b 18 — 35²⁵. Текст сильно испорчен, а манера письма здесь предельно тороплива и лаконична²⁶, поэтому попытки издателей понять это место и сделать его вразумительным порождают множество разночтений. Я приведу ниже свой (откровенно «толкующий») перевод этого фрагмента, не объясняя при этом (за исключением одного места), какие именно варианты его прочтения я выбираю и каковы мотивы моего выбора.

«Поскольку среди действий (πράξεις), у которых имеется предел, ни одно не есть само по себе цель, но все они относятся к средствам, направленным на достижение цели (подобно тому как лечение похуданием направлено на то, чтобы вызвать худобу), и поскольку, когда некто заставляет [пациента] похудеть, он участвует в движении таким образом, что само то, ради чего происходит движение, здесь еще не имеется в наличии, такие промежуточные действия нельзя отнести к действиям в строгом смысле слова, по крайней мере — к совершенным действиям: ведь каждое из них не есть само по себе цель. Однако в совершенном действии цель должна быть уже лицом, и при этом оно должно оставаться действием²⁷. Так, например, некто видит и заодно уже увидел, понимает и уразумел, а также усматривает умом и уже усмотрел. Но неверно, что некто учится и уже выучился или лечится и уже вылечился. Некто живет хорошо и заодно уже обрел хорошую жизнь, испытывает счастье и уже счастлив. А если бы это было не так, то действие должно было бы когда-то прекратиться, как в случае, когда врач вызывает у пациента худобу, а в наших примерах так не происходит, но, напротив, некто живет и уже жив. Так что одно следует называть движениями, а другое — энергиями. Всякое движение не закончено (не завершено): лечение похуданием, обучение, ходьба, строительство. Все это — движения, и именно незаконченные. Ведь неверно, что некто идет и уже пришел, или строит и уже построил, или рождается и уже родился, словом, неверно, что нечто движется и уже совершило движение, это

²⁵ Историю передачи этого текста можно найти в книге Р. Брага *Aristote et la question du monde*, p. 454–456. Автор называет интересующий нас фрагмент «un aérolithe aristotélicien».

²⁶ В. Йереп в своем издании «Метафизики» замечает: «oratio est admodum dura et obscura».

²⁷ В ст. 1048 b 22 f. я принимаю исправление, предложенное Р. Брагом: ἄλλ' ἐκεῖνη (ἐκεῖνη codd.) ἐνυπάρχει τὸ τέλος καὶ ἡ πράξις. При этом ἐκεῖνη отсылает к πράξις τελεία.

разные вещи. Но одновременно некто видит и увидел одно и то же, и точно так же — усматривает умом и уже усмотрел. Так что, такое действие я называю энергией, а те, что были упомянуты выше, движениями».

Из этого трудного текста ясно по крайней мере следующее. Аристотель подразделяет действия-деятельности в самом широком смысле на совершенные, законченные (πρᾶξις τελεία) и несовершенные, незаконченные, промежуточные (ἀτελής). Судя по всему, он считает, что только первые следует называть действиями в собственном смысле слова, поэтому едва ли можно рассматривать πρᾶξις как родовой термин для дальнейших различий. Но это последнее замечание относится не к структуре понятий, а к словоупотреблению, относительно которого мы, разумеется, не должны спорить с Аристотелем. Поскольку мне такой родовой термин необходим, я буду говорить о «действии в широком смысле», которое, в свою очередь, может быть законченным = совершенным (т. е. действием в собственном или узком смысле) и незаконченным, несовершенным. Незаконченные, несовершенные действия следует называть движениями, законченные — энергиями. 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.

Напротив, несовершенные действия, пока они действительно совершаются, еще не достигли цели. Цель им внеположна, достижение цели, ее исполненность, энтелехия, полагает предел действию. И наоборот, всякое действие, которое имеет предел (заканчивается определенным внеположным самой деятельности результатом), несовершенно. Каждое такое действие — только средство достижения цели и носит промежуточный характер. Аристотель говорит, что такие — в указанном смысле несовершенные — действия-деятельности следует называть движениями *в отличие* от энергий.

Мы помним, что первоначально понятие энергии в «Метафизике» вводится при помощи простого указания на факт движения. «Ведь считается, что энергия (деятельность) это в первую очередь движение» (*Metaφh.* 1047 a 31 f.). Теперь энергия и движения *различаются как виды* действия-деятельности.

Следует заметить, что в интересующем нас тексте важнейшую роль играют примеры. Но, удивительным образом, вся «смыслообразующая сила» этих примеров заключена в сопоставлении, соположении двух грамматических форм одного и того же глагола — настоящего времени и перфекта, скрепленных словечком ἄμα — «заодно», «вместе», «одновременно»²⁸. Когда речь идет о движениях, действия, выраженные настоящим временем и перфектом, различаются, когда говорится об энергиях, между ними ставится знак равенства. Последнее означает: перед нами совместно, одновременно, сразу (без временного промежутка) — совершающееся в настоящем времени (tempus praesens) действие-деятельность и, с другой стороны, «состояние, последовавшее за действием и имеющееся в наличии в настоящее время». Фраза в кавычках — общепринятое определение грамматической категории perfecti indicativi²⁹. Парадокс в том, что Аристотелево ἄμα снимает, уничтожает темпоральный зазор, о котором сказано в этом определении: результат не следует за действием, не рождается в тот момент, когда действие умирает, но достигается в самом действии. Действие и есть свой результат, а потому оно себя никогда не исчерпывает (не имеет предела), ведь оно сразу в себе уже завершено и в этом смысле уже исчерпано. Такое действие сразу есть нечто целое³⁰.

3. Энергия чувства

Рассмотрим подробнее первый пример: ὁρᾷ ἄμα καὶ εἶώρακε («видит и заодно уже увидел»). Следует сказать, что сама по себе эта формула, судя по всему, относилась к числу логико-семантических

²⁸ ὁρᾷ ἄμα καὶ εἶώρακε, φρονεῖ καὶ πεφρόνηκε, ποιεῖ καὶ γενιώκειν, εὖ ζῆ καὶ εὖ ἐζηκεν ἄμα, εὐδοκοῦσιν καὶ εὐδοκώθηκεν... ἀλλ' οὐ μανθάνει καὶ μεμάθηκεν οὐδ' ὑγιάσεται καὶ ὑγιασται...

²⁹ Мы не можем вдаваться здесь в обсуждение истории греческого перфекта, хотя от понимания его функции в языке во времена Аристотеля во многом зависит понимание интересующего нас текста. К счастью, эта работа в связи с обсуждаемым отрывком уже проделана Р. Брагом (*Aristote et la question du monde*. Ch. IX, § 52 *Présent et parfait*, pp. 461-466).

³⁰ ὅλον γὰρ τι ἐστί. Так сказано в другом тексте — *Eth. Nic.* X 3, 1174 а 15. Эта глава «Никомаховой этики» посвящена обсуждению удовольствий, и оно ведется «исходя из начала», т. е. в рамках метафизического различения энергии и движения, поэтому мы будем к ней постоянно возвращаться.

диковин, имевших в свое время широкое хождение. Аристотель приводит ее в качестве хорошо известного ему самому и его читателям приема эристики в «Софистических опровержениях» (гл. 22, 178 а 10). Спрашивают: «Можно ли одно и то же одновременно (ἄμα) делать (инфинитив настоящего времени) и уже сделать (по-гречески — инфинитив перфекта)?». Неискушенный собеседник отвечает «нет» и попадает впросак, поскольку на это возражают: «Но ведь можно одно и то же в одном и том же отношении видеть и заодно уже увидеть».

В тексте «Метафизики» формула «видит и одновременно увидел» — не просто эристический троп, но (в числе других примеров) важнейший способ артикулировать различие между совершенными и несовершенными действиями. Разумеется, было бы неосторожно толковать фрагмент из «Метафизики» на основании «Софистических опровержений». И все же представляется крайне важным, что в этом, как принято считать, раннем сочинении Аристотель включает в интересующую нас формулу и предмет видения («видит и уже увидел *одно и то же в одном и том же отношении*»). Что, собственно, хочет сказать нам Аристотель? Ведь неверно: «смотрит и тем самым уже рассмотрел». Если то, *что* я вижу, — пространственная вещь, то, глядя на нее, я понимаю, что у нее есть скрытые от моего взгляда стороны, которые я «еще не увидел», а когда я их увижу, я получу более полное представление о том, *что именно* находится передо мной. Значит, в некотором смысле моя деятельность разглядывания, рассматривания предмета вовсе не завершена с самого начала. Используя язык Канта и Гуссерля, мы могли бы сказать, что акт зрительного восприятия как акт перцептуального синтеза отнюдь не исполнен «сразу», он длится, он темпорально развернут. Аристотель, должно быть, имеет в виду нечто совсем иное.

Может быть, дело здесь в том, что «предметом видения» не следует считать пространственную вещь? В *De anima* II 7, 418 а 26 f. мы читаем: «Предметом зрения служит видимое. А видимое — это цвет...». Разумеется, можно сказать: «Я вижу Сократа» или: «То, что я вижу, есть Сократ». Но в точном смысле не Сократ — предмет видения. Строго говоря, я вижу бледное, а приводящим образом, поскольку это бледное есть Сократ, я вижу Сократа.

Впрочем, даже такое описание упрощает ситуацию. Видение есть всегда видение чего-то, но это «что-то», сам исходный предмет видения, строго говоря не именуем. На него можно только указать в

речи, используя имя как жест указывания. Сказав: «видимое есть бледное», я выражаю в слове только *умопостижимую* форму зримого (εἶδος νοητόν). Ведь «ощущение в действии есть всегда ощущение единичного»³¹ и «только привходящим образом зрение видит цвет вообще, поскольку этот-вот цвет, который оно видит, есть цвет [вообще]»³².

«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»). Но «вижу» всегда означает «вижу и уже увидел нечто». Изначальный предмет зрения 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.

В этом отношении зрение ничем не отличается от прочих чувств. В определенном смысле можно сказать, что слышимое как целое может быть составным, составленным из элементов: слог *ба* состоит из *б* и *а*, причем он представляет собой не просто совокупность определенных звуков речи, но обладает внутренней формой, делающей его единым, *одним*, таким, а не иным слогом: «ведь *б* и *а* не то же самое, что *ба*, как плоть не то же самое, что огонь и земля» (*Metaph.* VII 17, 1041 b 13 f.). Мы не можем сказать: «некто слышит (слушает) и уже услышал слог *ба*». Ведь звуки *б* и *а* последовательно, друг за другом достигают уха (ср. *De sensu* 446 b 6). И тем не менее, слышащий всегда слышит слышимое и находится в полноте слышания. Мы слышим, строго говоря, именно звук, а «последовательность звуков» или слог — лишь привходящим образом. Незавершенность формы слога не означает незавершенность формы слышания.

«Хотя всякий раз некто слышит и заодно уже услышал и вообще — ощущает и уже ощутил, и хотя для таких [ощущений] нет возникновения, но они суть уже налицо без всякого возникновения, тем не менее [можно утверждать, что] звук еще не достигает уха, когда удар [вызвавший звук] уже произошел» (*De sensu* 6, 446 b 2–6). Ины-

³¹ *De anima* II 5, 417 b 22.

³² *Metaph.* XIII 10, 1087 a 19 f.

ми словами, есть движение звука, но, строго говоря, нет *движения* чувства. Речь может идти только об *энергии* чувств.

Когда Аристотель говорит об ощущении как совершенном действии, его не интересует форма ощущаемого, но само ощущение как форма.

В «Никомаховой этике» видение как совершенное действие вновь появляется в качестве примера в главе, посвященной удовольствию: «Видение следует считать в каждый момент совершенным, поскольку оно не нуждается ни в чем, что, появившись позже, завершит эйдос (внутреннюю форму) видения. С такими [совершенными действиями] схоже и удовольствие. Ведь оно есть нечто цельное, и, пожалуй, нельзя испытывать в какой-то момент времени такое удовольствие, чья внутренняя форма (эйдос) станет совершенной лишь в течение большего промежутка времени. Вот почему удовольствие — не движение. Ведь всякое движение происходит во времени и направлено к некоторой цели (как, например, строительство дома), и оно завершено (совершенно и совершенно), когда создаст то, на что нацелено. Иными словами, движение можно было бы считать завершенным, либо принимая в расчет весь промежуток времени, покуда оно длится, либо в тот самый момент, когда достигнута цель. В своих же частях и в течение отдельных промежутков времени движения несовершенны и отличны по форме (эйдосу-виду) от целого и друг от друга» (*Eth. Nic. X 3, 1174 a 14 — 24*).

По Аристотелю, удовольствие доставляет *деятельность*, а всякая деятельность так или иначе направлена на предмет. Эти деятельности вполне могут быть несовершенными, т. е. направленными к достижению определенной цели и имеющими предел. Скажем, «музыкант действует слухом в напевах, любознательный — мыслью в предметах умозрения („теоремах“)». Но удовольствие — всегда завершено и совершенно, с какой бы деятельностью оно ни было связано. Удовольствие есть энергия, т. е. совершенное действие, и оно некоторым образом придает совершенство любой деятельности (ср. *Eth. Nic. 1175 a 11 — 17*).

4. Форма энергии и энергия формы

Важнейшее соображение, которое мы находим в *Eth. Nic. X 3*, состоит в том, что каждое действие в широком смысле (будь то движе-

ние или энергия) имеет (именно как действие-деятельность) свою внутреннюю форму (εἶδος).

В частности, движения различаются по своей внутренней форме, а кроме того, откуда движение длится, нельзя указать такого промежутка времени, в пределах которого оно было бы завершено в отношении своей формы. Для того чтобы говорить о завершённой форме движения, необходимо принимать в расчёт все время движения от начала до конца. Это, собственно, и есть определяющий признак, *prorgium*, такого действия, которое Аристотель называет несовершенным или, иначе, движением: парадоксальным образом для такого «сущего» как движение завершение формы тождественно его уничтожению, гибели.

Поскольку наш главный предмет — время, а оно, согласно Аристотелю, — некоторое определение формы движения, «число движения», мы должны понять, что означает «внутренняя форма» движения, перечислив ряд ее существенных сторон. Но для этого необходимо взглянуть на движение с несколько иной точки зрения.

Аристотель говорит (*Phys. V 1*), что движение — *один из видов изменения* (μεταβολή) наряду с возникновением и уничтожением. Как всякое изменение, движение совершается «из чего-то» (*terminus a quo*) «во что-то» (*terminus ad quem*), но при этом в отличие от возникновения/уничтожения движение происходит «из подлежащего в подлежащее»³³. Подлежащим (ὑποκειμένον) называется здесь все то, что может быть явлено посредством утверждения (225 а 6 f.), т. е. некоторый положительный термин. Такое определение подразумевает, что в случае движения мы всегда можем указать некое неизменное сущее первой категории (сущность), *в котором* происходит изменение. Изменяется некоторое определение такого сущего. При этом в самой «категории сущности нет движения, поскольку ничто из существующего ей не противоположно» (225 в 10 f.). Сущность может измениться только в не-сущность, не-сущее, и тогда следует говорить об уничтожении. Итак, движение должно быть изменением определений некоторого подлежащего, и определения эти могут относиться либо к категории количества, либо к категории ка-

³³ Вообще говоря, мыслимы следующие возможности: 1) изменение из подлежащего в подлежащее (движение), 2) из подлежащего в не-подлежащее (уничтожение), 3) из не-подлежащего в подлежащее (возникновение).

чества, либо, наконец, — места³⁴. В первом случае мы имеем возрастание/убывание (αύξησις/φθίσις), во втором — качественное изменение (ἀλλοίωσις), наконец, в третьем — перемещение или, говоря современным языком, пространственное движение (φορᾶ). Стало быть, чтобы указать форму движения, необходимо (но, конечно, не достаточно) указать: 1) то сущее, которое порождает движение (движущее), 2) то сущее, в котором (с которым) происходит движение (движимое), 3) то, откуда начинается, исходит движение (τὸ ἐξ οὗ) и 4) то, куда оно приходит (τὸ εἰς ὃ)³⁵. «Из-чего» и «во-что» (исходное и конечное определения подлежащего) — неотъемлемые формальные моменты движения. Покуда не явлено «то-во-что», форма движения не завершена.

Именно поэтому, даже если некто гуляет *для того, чтобы гулять*, нельзя сказать: «гуляет и тем самым уже совершил прогулку». Гуляет — значит идет, а ходьба как движение есть пространственное перемещение, форма которого определяется тем, откуда некто вышел и куда пришел. Если два перемещения имеют разные «откуда» или разные «куда», их формы различны. «Откуда и куда не одно и то же в стадии и в его части, и не одно и то же в разных частях...»

³⁴ В начале *Phys. V 2* Аристотель объясняет, почему в этот список невозможно включить прочие категории.

Стагирит не всегда строго придерживается упомянутого различия (возникновение/уничтожение, с одной стороны, и движение, с другой). Необходимо понимать, что то или иное определение изменения зависит от «логической перспективы», от того, что именно нас в этом изменении интересует. Например, в *V 1* в качестве примера не абсолютного («простого»), а определенного *возникновения* обсуждается изменение из не-белого (отрицательный термин, не-подлежащее) в белое. Разумеется, «это же» изменение в определенном контексте (скажем, когда человек бледнеет) можно рассматривать как движение (в категории качества). С другой стороны, излюбленный пример движения у Аристотеля — строительство дома — довольно трудно отнести к какому-либо из перечисленных видов движения, поскольку, как представляется, речь здесь должна идти именно о *возникновении* составного целого, о воплощении формы в материи (оформлении материи). Вероятно (да и то с достаточной степенью неуверенности, поскольку неясно, о какой *сущности* здесь следует говорить) мы можем указать камни и бревна в качестве подлежащего такого движения. Но можно ли сказать, что в ходе строительства мы имеем дело с изменением *качества* материала или его количества? Возможно, впрочем, что Аристотель думает все же об изменении *места* — взаимного расположения частей.

³⁵ 224 а 34–б 10. Аристотель упоминает в этом перечне формальных моментов также время, как «то, в чем» происходит движение.

(*Eth. Nic.* 1174 а 30 f.), стало быть, тот, кто прошел только часть стадия, еще не придав своему движению законченную форму, даже если он идет для того, чтобы идти.

Поэтому, сколько бы ни говорили о деятельности ради деятельности, мы должны быть осторожны в определении характера соответствующего действия. Само по себе это описание («действую, чтобы действовать», «движение — цель») не делает действие совершенным. Строитель может строить для того, чтобы строить, а певец петь для того, чтобы петь. Но в строительстве или пении как деятельности исполняется форма (эйдос) творения (храма или дифирамба). Это становление формы в таком-то и таком-то подлежащем имеет начало и конец, а кроме того, — то, что между ними, — живое движение-в-направлении-творения. Нельзя сказать: «строит и заодно уже построил».

Вероятно, можно сказать: 1) «строит и тем самым осуществляет свою собственную способность-быть-строителем; осуществляет и заодно уже осуществил». Можно также сказать: 2) «поет и радуется пению; радуется и уже обрадован».

В первом случае исполняется не форма деятельности (строительства), а собственная форма строителя как строителя. Причем исполняется она в очень специальном смысле: ведь, коль скоро я уже обучен строительному искусству, во мне и для меня она некоторым образом уже исполнена в структуре «я могу», как моя способность, приобретенная в результате обучения, моя «мочь». Аристотель различает эти две формы исполненности, говоря о «первой и второй энтелехии» (*De anima* II 1, II 5). Первая энтелехия как умение, умелость, приобретенная в результате обучения, выступает, с одной стороны, в качестве энтелехии по отношению к природной способности человека (например, ребенка) научиться тому или иному искусству (схоласты называли такую природную способность *potentia prima*), а с другой стороны, — как возможность (*potentia secunda*) действительного осуществления, действительного творчества (в нашем примере — деятельности строителя, возводящего дом). Для строителя строительство есть, тем самым, действительность или вторая энтелехия его способности строить как именно способности (первой энтелехии). Аристотель специально подчеркивает, что в описанном случае следует говорить о «сохранении» (σωτηρία) сущего в возможности (умения строить) сущим в действительности (дея-

тельностью строительства)³⁶. Становясь действительной в деятельности (творчестве), способность сохраняется как именно способность. Мы видим, что строительство *как деятельность строителя* в точности соответствует аристотелю определению движения: действительность способности как таковой. Но строительство — не только действительность способности строителя (с точки зрения самого строителя эта способность, вероятно, и в самом деле осуществлена в любой момент деятельности: «я могу и делаю»), но это обстоятельство еще не позволяет рассматривать строительство как совершенное действие (энергию). Строительство еще и осуществление способности материала (каменей и бревен) стать домом. Движение происходит в движущемся, а не в движущем (*Phys.* III 3, 202 а 13 f.), а действие и претерпевание происходит в претерпеваемом, а не в действующем (*De anima* III 2, 425 а 9 f.). Именно в силу этой, иной, стороны строительства неверно: «строит и заодно уже построил». Строительство есть движение, а не энергия.

Во втором случае исполняется и уже исполнена форма удовольствия. Не форма песнопения как движения, а форма удовольствия как энергии³⁷. Форма (эйдос) удовольствия завершена (совершенна) в любой момент времени. Поэтому удовольствие, в отличие от движения, относится к числу целостных и завершенных сущих (*Eth. Nic.* 1174 б 6 ff.).

Итак, *движение* не завершено в тот или иной промежуток времени, покуда оно длится. Движение направлено к цели и «складывается» из этапов осуществления цели (*Metaph.* 1048 б 19: τὰ πρὸς τὸ τέλος). Эти этапы можно иногда назвать — в полном соответствии с аристотелевой терминологией — движениями (кладка камней и вытесывание желобов на колонне как этапы возведения храма), а иногда они не могут даже именоваться частичными движениями.

Например, если Кориск, совершающий путь длиной в один стадий из точки А в точку С, в какой-то момент оказывается в середине пути (точке В) и, не останавливаясь, продолжает идти дальше, то, по Аристотелю, нельзя утверждать, что он совершил движение (перемещение) из точки А в точку В, а затем совершает движение из точки

³⁶ *De anima* II 5, 417 б 3 f.

³⁷ Я полагаю, что именно это имеет в виду Аристотель, когда относит игру на флейте, в отличие от строительства, к совершенным действиям, энергиям (*Magna moralia*, 1211 б 27 ff.).

В в точку С, и что движение в целом — из точки А в точку С — складывается из двух *движений* (из А в В, а затем — из В в С). Дело в том, что точку В *нельзя рассматривать как конец одного движения и начало другого*. Аристотель говорит: «ведь тогда движение остановится» (т. е. прекратится): начало и конец движения должны быть состояниями *покоя*, а в точке В идущий не находится в состоянии покоя. Строго говоря, (пространственное) перемещение есть *изменение предикатов* перемещающегося тела, относящихся к категории места. Кориск *в действительности* находился в точке А в начале движения. Когда движение завершено, Кориск *в действительности* находится (*есть*) в точке С. Но «находиться (*быть*) в точке В» не есть *действительное* определение Кориска. Чтобы оно было таковым, точка В должна стать точкой покоя, причем не просто в современном понимании: мгновенная скорость равна нулю. «Ведь покоиться — значит находиться некоторое время в одном и том же состоянии... А в „теперь” нет ни движения, ни покоя, хотя утверждение: „в *теперь* [тело] не движется” будет истинным»³⁸ (VI 8, 239 а 26 — 29, б 2 ff.). Стало быть, оставаясь в контексте аристотелевой физики, мы не можем сказать (как с легкостью говорим сегодня), что в тот момент, когда идущий находится в точке В, он *совершил движение* из точки А в точку В: движение не «совершено», поскольку не завершена его форма, поскольку не дано «то-куда» движения³⁹.

Итак, форма движения совершенна, когда движение совершено и закончено, когда нельзя указать еще не осуществленных, недостающих этапов, когда достигнуто «то-ради-чего» = «то-во-что» движения. В этой ситуации для обозначения соответствующего действия в греческом языке может быть употреблен глагол в форме перфекта индикатива. Когда вид (эйдос) действия совершенен, мы употребляем в русском языке глаголы совершенного вида (в прошедшем вре-

³⁸ Эти соображения высказаны в связи с апорией «Стрела» и, как легко понять, указывают на ошибку в посылках Зенона: в «теперь» стрела *не* покоится, хотя, согласно Аристотелю, верно, что она не движется.

³⁹ Ср. Sarah Waterlow, «Aristotle's Now», *Philosophical Quarterly*. Vol. 34, No 135. Автор предлагает называть промежуточные положения Кориска, идущего из Ликия на Агору, «мгновенной материей» по отношению к форме движения как целого: «It would be better to say, that each item (sc. Koriscos being in X, Y, Z,...) is the momentary matter of the same individual form, or that they are to the single movement, as organs of the same living body arc to the soul» (p. 121).

мени). Однако в случае движений, как только возникает возможность (и необходимость) артикулировать смысл совершившегося при помощи перфекта, возникает запрет на употребление глагола в настоящем времени, ведь «завершенность» формы движения означает прекращение, «гибель» движения. Но в случае энергий это не так: настоящее время можно и должно употреблять вместе, заодно с перфектом. Так осуществляется «грамматическое смыслополагание» в *Metaph.* 1048 b 18 — 35.

В отличие от формы движения форма (эйдос) энергии завершена «сразу», она не требует дления для того, чтобы исполниться, или, как говорит Аристотель, она совершенна и *цельна* не во времени — μή ἐν χρόνῳ, но всякий раз уже теперь (или в «теперь») — τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλοι τ⁴⁰.

Но вернемся к обсуждению ощущения как энергии. В определенном смысле (и мы уже знаем, в каком именно) можно сказать, что совершающееся в действительности событие видения (энергийное видение в отличие от зрения как способности, которой обладает и спящий) совершенно «в каждое мгновение». Это последнее выражение, впрочем, не вполне удачно, поскольку видение как энергия — не во времени (μή ἐν χρόνῳ), но все целиком в «теперь», «теперь» же не есть часть времени⁴¹. Видение есть всегда видение чего-то, и это «что-то» должно именоваться «видимое» (τὸ ὀρατόν). Но слово «видимое», как и вообще — «ощущаемое» (τὸ αἰσθητόν), двусмысленно. С одной стороны, ощущаемое или чувственно воспринимаемое означает вещь или свойство вещи. Скажем, видимое (зримое) это — цвет, а цвет — свойство вещи, «способное приводить в движение действительно прозрачное (т. е. прозрачную среду)» (*De anima* II 7, 419 a 8). С другой стороны, если различать смыслы более тщательно, следует сказать, что цвет и видимое (зримое) не одно и то же (*Phys.* III 1, 201 b 4), как не одно и то же медь и статуя в возможности. Видимое как то, что может быть увидено, определяется по отношению к другой способности — способности выдающего (зрению) и действительности видения. «Ощущаемое» (или «чувственно воспринимаемое») не есть собственное определение вещи. Энергия (действитель-

⁴⁰ *Eth. Nic.* X 3, 1174 b 8 f. Мы увидим позже, что это значит гораздо больше, чем «в каждое отдельное мгновение».

⁴¹ *Phys.* IV 10, 218 a 6. Это положение станет ниже предметом подробного анализа.

ность) ощущаемого как ощущаемого и энергия ощущения (чувства) — одна и та же энергия (425 b 26).

«Чувство же есть нечто такое, что способно вместить в себя (воспринять) чувственную форму без материи» (*De anima* II 12, 424 a 17). Событие видения есть *действительное* восприятие такой чувственной формы без материи, а сама эта форма (эйдос) и есть действительно видимое. Но, будучи формой без материи, это действительно видимое служит, как мы могли бы сказать, материей по отношению к другой форме — *видению как форме*, форме (эйдосу) всего видимого как видимого («видности видного»). Но кроме того видение — совершенная деятельность видящего, *энергия*. Видение как *форма* всего видимого в указанном смысле *и есть* энергия. Видение есть неразличенность, тождество энергии и формы. Но это тождество представляет собой, вместе с тем, *определение* энергии в смысле *ее* собственной внутренней формы, о которой мы говорили выше в связи с *Eth. Nic.* X 3. Видение как энергия («вижу и уже увидел») отлично *по своей внутренней форме* от слышания как энергии («слышу и уже услышал») и от прочих чувственных энергий. Мы говорим «внутренняя форма энергии» за неимением лучшего. Родительный падеж здесь не означает, что энергия есть некое составное целое, в котором следует различать материю и форму. *Энергия и есть форма*. Материей по отношению к этой форме выступает «чувственный эйдос без (вещной) материи», а составное целое мы назвали событием видения.

Попытаемся еще раз артикулировать эти важнейшие различения, избрав на этот раз несколько иной путь.

Видение как энергия (совершенная деятельность) есть в то же время завершенная форма (эйдос). Эта форма неизменна и самодостаточна в своей завершенности в каждом *событии видения* (независимо от видимого). Тем не менее, мы можем говорить о *разных*, отличных друг от друга событиях видения. Стало быть, следует ввести в рассмотрение некоторую «материю» как причину различия формально тождественного (εἶδει ἔν). Такой материей события видения служит, разумеется, «действительно-сейчас-видимое», а это — чувственная форма без материи, воспринятая чувством. Понятое таким образом *видение* есть энергия *и* форма — форма, которая и есть определенная энергия, или энергия, которая имеет свою внутреннюю, энергичную форму (видение, а не слышание, удовольствие, а

не боль). Это — энергия (= форма) ощущения как совершенной деятельности («ощущаю и уже ощутил»⁴²) и заодно энергия (= действительность, действительное присутствие в чувстве) ощущаемого как такового (т. е. видимого как видимого, а не красного, слышимого как слышимого, а не громкого). Видение как совершенная деятельность (энергия) видящего имеет свою собственную определенность — определенность действия, выраженного глаголом в *praesens indicativi*: «вижу», а не «слышу», не «постигаю умом», не «испытываю счастье». И вместе с тем, эта энергия есть (энергийное) присутствие, явленность видимого как видимого.

Аристотель говорит: «Энергия чувствуемого и энергия чувства — одна и та же единая энергия, но быть чувством и быть чувствуемым — не одно и то же» (425 b 25 ff.).

Энергия (присутствие) видимого — то же самое, что энергия (деятельность) видения. Способ присутствия видимого — иной по сравнению со способом присутствия слышимого или осязаемого. На него я и указываю, говоря о присутствии видимого как такового (независимо от того, что видимо — белое или красное). Глагол «вижу» переходный, он требует прямого дополнения. Но формула «вижу и тем самым уже увидел» от этого прямого дополнения не зависит. Как способ присутствия видимого (видность видного) энергия видения инвариантна по отношению к его «что» и относится к видимому предмету (чувственному эйдосу) как форма относится к материи.

«Душа есть некоторым образом все сущее», — говорит Аристотель (431 b 21). В отношении чувства это означает, что душа может вместить, вос-принять чувственные формы всех вещей без материи. Чтобы объяснить, как это происходит, Аристотель приводит знаменитый пример воска, который вмещает в себя отпечаток железного или золотого перстня, не становясь при этом ни железным, ни золотым. Этот пример неудачен в том отношении, что в нем строго разделены действующее (перстень) и претерпевающее (воск). Формула «вижу и заодно уже увидел» говорит о другом. Энергия-деятельность чувства и энергия-действительность-действенность предмета есть одна и та же энергия. В процедуре «грамматического смыслополагания», ставя знак равенства между презенсом и перфектом, Аристотель снимает не только оппозицию деятельность/результат, но и оппозицию действие/претерпевание.

⁴² οἰσθάσεται καὶ ἤσθηται (*De sensu* 446 b 3).

5. Грамматика энергии

Э. Бенвенист в статье «Категории мысли и категории языка»⁴³ связывает грамматическую категорию перфекта с аристотелевой онто-логической категорией ἔχειν, входящей в список десяти категорий (*Cat.*4). «Смысл [глагола ἔχειν] — одновременно „иметь” и, в изолированном словоупотреблении, — „быть в определенном состоянии” — наилучшим образом гармонирует с категориальным значением перфекта»⁴⁴.

Перфект выражает состояние (как «имение», ἔξις); следовательно, равенство презенса и перфекта можно охарактеризовать как тождество действия и состояния, «делания» и «имения». Аристотель пишет в своем «словаре философских терминов» (*Metaph.* V 20): «Об имени (ἔξις) говорится, во-первых, как о некоторой энергии [одновременно] имеющего и того, что имеющее имеет („имеемого”), т. е. как о некотором действии или движении (ведь когда одно делает, а другое делается, делание — посредине; и точно также само имение — посредине между имеющим одежду и одеждой, которую он имеет)» (1022 b 4 — 8).

«Перфект не входит во временную систему греческого языка и стоит обособленно, указывая в зависимости от условий употребления или способ представления действия во времени или способ бытия субъекта»⁴⁵. Грамматики стоической школы иногда определяли перфект как самостоятельное время, а иногда относили его к «срединному» залогу (μεσότης) между активом и пассивом. При этом категориальное значение среднего залога (genus medium) в обычном его понимании Бенвенист описывает следующим образом: «В активном залоге глаголы обозначают процесс, который исходит из субъекта и развивается вовне. В среднем залоге, который представляет собой диатезу, определяемую через оппозицию с первой, глагол указывает процесс, который развивается в субъекте; субъект является внутренним по отношению к процессу»⁴⁶. Здесь оппозиция действия и претерпевания снимается в силу того, что в определенном

⁴³ Э. Бенвенист, *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974. Гл. VIII. «Категории мысли и категории языка», с. 105–114.

⁴⁴ Там же, с. 110.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Э. Бенвенист, *Общая лингвистика*, с. 188.

смысле не различены исток действия («тот, кто...») и то, в направлении чего («тот, ради кого...») действие развивается. Говоря «в определенном смысле», я хочу указать на одну тонкость, которая уже упоминалась выше в связи с аристотелевым определением понятия δύναμις (способность, возможность, мочь) в *Metaph.* IX 1: то, что действует, и то, на что направлено действие, могут быть одним и тем же сущим, но по отношению к действию различаться понятийно (врач лечит себя как больного = способное лечить действует на способное быть здоровыми и есть, тем самым, «начало изменения, [находящееся] в ином или [в самой вещи], *поскольку она — иное*»).

Перфект, в том случае, когда он может быть отождествлен (в смысле аристотелева ἄρα) с презенсом, снимает оппозицию действия и претерпевания иным способом — указывая на особый внутренний характер самого действия. Действие здесь тождественно состоянию, явившемуся его результатом. Состояние как результат действия — определение претерпевающего, но претерпевающее претерпевает (и уже претерпело) в силу того, что оно само действует и при этом так, что действие тождественно претерпеванию.

Формула «чувствую (ощущаю) и уже почувствовал (ощутил)», «мыслю и уже помыслил» («уже нахожусь в действительности, энергичности мысли») означает тождество действия и претерпевания. Присутствие чувственной или умопостигаемой формы вещи в душе (в чувстве или, соответственно, уме) есть и энергия предмета, и энергия чувства — некое «разрешение присутствовать»⁴⁷. Этот топос неразличенности, место встречи, место чистой энергичности, место тождества энергии и формы должно стать отправной точкой всякого феноменологического анализа, а именно к такому анализу тяготеет эта книга. Но несмотря на то, что мы обнаружили это «место» неразличенности⁴⁸, анализируя тексты Аристотеля, у *первой философии в аристотелевом понимании* — иной центр. В «Метафизике» выстроена универсальная онтологическая схема начал и оснований, центром которой служит *сущее первой категории* — сущ-

⁴⁷ Заметим, что чувство в отношении чувственной формы названо Аристотелем τὸ δέκτικόν (от δέχομαι — «вмещать в себя», «воспринимать»). Глагол δέχομαι относится к media tantum — он употребляется только в среднем залоге и уже в силу этого обстоятельства некоторым образом «снимает» оппозицию действия и претерпевания.

⁴⁸ В гл. III, § 3 мы придем в «это же место» изнутри феноменологии Гуссерля.

ность, субстанция. По отношению к такому существу действие и претерпевание выступают как его определения (акциденции). Стало быть, в рамках этой схемы мы можем и должны различить энергию чувства, т. е. действие живого, обладающего органами чувств тела (*De anima* II 1), и энергию (воздействие) предмета. Первое следует относить к акциденциям живого тела как субстанции, второе — к акциденциям вещи как субстанции и по-разному называть. Так, действие способного звучать есть звук, а действие способного слышать есть слух (ср. *De anima* III 2, 425 б 26–426 а 15).

6. Еще раз об определении движения

В конце этого долгого окольного пути мы вновь возвращаемся к определению движения. Аристотель говорит, что движение нельзя отнести ни к существу в возможности, ни к существу в действительности (*Phys.* 201 б 28 f.). Например, количественное изменение есть движение (возрастание или убывание), «но ни способное быть таким-то по количеству, ни действительно такое-то по количеству не обязано двигаться» (201 б 29 — 31). Движение — не вещь. Движение — энергия возможного как такового. «Движение есть энергия несовершенного (незавершенного), а энергия вообще („просто“), т. е. энергия совершенного, есть нечто целиком иное» (*De anima* III 7, 431 а 6 f.). И все же, энергия несовершенного, о которой здесь идет речь, должна представлять собой *совершенное действие*; как всякая энергия она в себе «сразу» завершена и совершенна. Отсюда — парадоксальная структура аристотелева определения: совершенное, законченное присутствие несовершенного и незаконченного, или, точнее, самой незаконченности незаконченного, энергия возможного как такового. Аристотель различает энергию в метафизическом смысле, с одной стороны, и движение, с другой, как совершенное и несовершенное действие. Движение (как несовершенное действие) *не есть* энергия, и в то же время движение *есть* (определяется как) некая энергия. На первый взгляд дилемма, с которой мы имеем дело, выглядит достаточно безрадостно. Нам не избежать одного из двух логических смертных грехов: если энергия понимается в метафизическом смысле, мы вновь имеем дело с противоречием (*contradictio in adjecto*), если же в физическом (как ки-

нетическая энергия) — с тавтологией, с порочным кругом в определении (*circulus vitiosus*).

Наше истолкование исходит из того, что термин «энергия» следует понимать в метафизическом смысле, и противоречие здесь только кажущееся. Движение как таковое, говорит Аристотель (по крайней мере, такова его позиция в «Никомаховой этике»), обладает своей внутренней формой — эйдосом, видом. Оно «видно», явление и может быть усмотрено-понято как движение, хотя, как уже было сказано выше, метафора умо-зрения должна быть заменена метафорой счета⁴⁹. Душа понимает движение, считая время. Но сказанное не отменяет того обстоятельства, что форма движения является и тем самым уже явлена, явна (хотя и не завершена, пока движение не закончено). Энергия этой яви и есть энергия возможного как возможного. В самом деле, форма движения есть, в числе прочего, форма связи чистой возможности (слиток меди) и чистой действительности или энтелехии результата (медная статуя). Движение есть промежуток (τὸ μετὰξύ), и в этом промежутке возможное энергично присутствует как определенная возможность.

Движение — не вещь. Но, согласно Аристотелю, мы знаем о движении потому, что в первую очередь знаем вещь как вещь, и лишь потом понимаем вещь как движущуюся (*Phys.* IV 11, 219 b 29). Ведь вещь, которую мы определяем как движущуюся, есть τὸδε τι — конкретное нечто, некое (определенное) «это-вот», а движение не таково. Аристотелев термин τὸδε τι воспроизводит в языке жест указывания на это-вот наличное сущее. Движение «трудно усмотреть», схватить взглядом так, как мы схватываем форму наличной вещи, поскольку взгляд, схватывающий облик наличного, предстоящего в настоящем, не вмещает движения, а жест указывания (τὸδε) опаздывает.

Поскольку движение не есть τὸδε τι, не есть ни сущность, ни количество, ни качество, ни отношение, поскольку, как было сказано, движение не есть сущее в возможности и не есть сущее в действительности, мы должны с большой осторожностью пользоваться ре-

⁴⁹ Читатель не должен поспешно привлекать свои собственные представления о счете и числе, чтобы понять сказанное. Разбору структуры этих понятий у Аристотеля будет посвящен следующий параграф.

зультатами метафизического обсуждения понятия «эйдос» применительно к движению. Тем не менее, коль скоро движение может быть названо сущим (а такова позиция Аристотеля), нам позволено обсуждать метафизику (онтологию) движения, т. е. спрашивать о *способе бытия* движения, о его началах и основаниях. И тогда мы должны сказать: движение *есть* и оно *едино*, поскольку обладает внутренней формой.

Если наша интерпретация Аристотеля состоятельна⁵⁰, то «энергия возможного как именно возможного» есть не что иное как действительность (явность) этой «формы» движения.

⁵⁰ В нашем толковании мы собрали воедино соображения Аристотеля, почерпнутые из разных текстов: смысловой «разрыв» между «Физикой» и «Никомаховой этикой», конечно, достаточно велик. Правомерность такой операции сама по себе не очевидна и должна быть оправдана в ходе дальнейшего изложения. Тем не менее, я поостерегся бы употреблять в отношении интерпретации классического текста такие определения, как «верная»/«неверная» или «истинная»/«неистинная» (разве что истину мы будем понимать в смысле Хайдеггера — как при-открывание не-скрытого, нескрытость). Подобные характеристики предполагают, что интерпретируемый текст заранее имеет в себе некий уже заверченный смысл и притом — ахронный, т. е. некое спрятанное в текстуре текста всегда тождественное себе и при должном старании воспроизводимое без искажений содержание. Мы понимаем «смысл» классического текста (об этом уже было сказано в гл. I) как живой и распахивающийся в своей истине (сказывании-умолчании) в череде исторических попыток напряженного чтения-понимания-толкования. Сказанное не означает, что не существует достаточно жестких герменевтических требований, предъявляемых к прочтению такого текста, и что не бывает абсолютно фантастических и несостоятельных толкований. Существует сколько угодно провалов интерпретации — от частных ошибок до создания неких странных чучел Аристотеля, которых почему-то заставляют говорить от его имени.

§ 3. ЧИСЛО КАК «АРТИКУЛЯЦИЯ» КОНЕЧНОГО МНОЖЕСТВА

1. Линия — икона времени

Какие бы меры предосторожности в связи с обсуждением формы движения мы не предпринимали, нам не уйти от одной принципиальной трудности. В тексте *Etb. Nic. X 3*, который играет столь важную роль в нашем толковании понятия движения, сказано: энергия — уже в «теперь» как целое (τὸ γὰρ ἐν τῷ νῦν ὅλον τι). Поэтому, коль скоро мы отказались понимать энергию в аристотелевом определении движения как «кинетическую», остается только одна возможность: форма движения как движения некоторым образом присутствует в «теперь». С другой стороны, мы знаем, что форма движения не завершена, *пока* движение не закончено, *пока* не дано «то-куда» (*terminus ad quem*) движения.

Далее, время, по Аристотелю, есть «число движения», некая *сторона* формы движения (численная структура, исчисленность формы⁵¹). Что же хочет сказать нам Аристотель? Утверждает ли он,

⁵¹ Подробному обсуждению этого тезиса посвящен остаток главы.

что движение, совершающееся во времени, всегда уже явлено-явно⁵² *теперь*, что время как сторона смыслового облика (эйдоса) движения показывает себя и уже показало всякий раз уже теперь? Но возможно ли это? И если да, то как это возможно?

Разве не говорит Аристотель в «Физике», что «теперь» — «граница» времени (222 а 12), соединяющая и разделяющая время (220 а 4 f.)? Разве не говорит, он, наконец: «необходимо, чтобы „теперь“..., рассматриваемое само по себе и изначальноным образом, было неделимым» (233 б 33 — 234 а 2)? Каким же образом это неделимое «теперь» может «вместить в себя» протяженное и, по Аристотелю, бесконечно делимое время?

Ниже я попытаюсь ответить на этот вопрос, но сначала нам необходимо подробнее обсудить сам тезис о неделимости «теперь»⁵³.

⁵² Когда речь идет о явленности и яви, то кажется, что за этим прячется «явление» (понятое в кантианском смысле). Во всяком случае, как представляется, используя слово «явленность» или «показ(анность)» для энергии, мы допускаем и даже подразумеваем вопрос: «кому движение явлено?», «для кого оно явно?». Разумеется, по Аристотелю, движение явно и явлено душе (общему чувству и уму). Более того, он спрашивает: «Можно ли говорить о времени как числе движения, если нет исчисляющего ума?». Тем не менее, «душа и ум в душе» не могут рассматриваться в качестве центра перспективы, избираемого Аристотелем для «выращивания» основных понятий первой философии (к числу которых относится понятие энергии). Я сказал бы, что таким центром или средой философствования служит для Стагирита не *νοῦς*, но *λόγος*. Читателю, который сочтет, что в своем толковании я пытаюсь превратить Аристотеля в трансцендентального философа или, паче того, в феноменолога, я предлагаю отнестись к сказанному, как к одной из многих возможных герменевтических стратегий (впрочем, я полагаю, что все современные стратегия философствования Аристотелем уже были так или иначе испробованы). В любом случае, я не позволяю себе никакой иной «феноменологии», кроме той, что мы находим в самом корпусе сочинений Аристотеля.

⁵³ Это положение важно для Аристотеля в связи с опровержением апории Зенона «Стрела» и, стало быть, в связи с онтологическим оправданием движения. Из неделимости «теперь» вытекает, что в «теперь» нет движения. В самом деле, если мы допустим, что в «теперь» возможно движение, то, говорит Аристотель (см. *Phys.* VI 3), мы должны допустить, что в «теперь» можно двигаться быстрее или медленнее. Пусть X движется в «теперь» быстрее, чем Y, и проходит в нем путь АВ. Рассмотрим середину этого пути — точку Г. Движущееся (тело) X должно пройти путь АГ быстрее, чем (тело) Y, т. е. в меньшее время. Значит, в пределах «теперь» мы обнаружили «меньший промежуток времени», чем само «теперь», что нелепо. Следовательно, в теперь не может быть движения. А раз так, то в «теперь» не может быть и покоя. Ведь покоится только то, что *способно* двигаться, но не движется. Неспособное двигаться не может покоиться. Следовательно, нельзя сказать, как это делает Зенон (см. *Phys.* VI 9), что стрела покоится в каждом «теперь», а поэтому покоится всегда, т. е. просто покоится: летящая стрела покоится.

Его доказательство (*Phus.* VI 3) основывается на следующей фундаментальной посылке: «теперь» представляет собой нечто крайнее (ἔσχατόν τι) в прошедшем, так что в этом (прошедшем) нет никакого будущего, и, наоборот, нечто крайнее в будущем, так что в этом (будущем) нет ничего прошедшего, нечто крайнее, о котором мы, таким образом, говорим, что оно есть предел (πέρας) того и другого (прошедшего и будущего) (233 b 35 — 234 a 3). «Теперь» мыслится по образу и подобию точки, делящей линию, и, собственно говоря, все доказательство неделимости «теперь», детали которого для нас сейчас не важны, построено на этой аналогии или, если угодно, на этом постулате, касающемся внутренней структуры времени. Эта структура — одномерный континуум. Время следует за движением, говорит Аристотель, а движение следует за (непрерывной) величиной, «теперь», в свою очередь, сопровождает движущееся тело (219 b 22 f., 220 a 9 f.), отмечая его положения: «теперь — здесь, а теперь — здесь», расчленяя и сочленяя — артикулируя — «до» и «после», прошедшее и будущее, задавая хронологическую структуру. Время непрерывно благодаря непрерывности величины, «теперь» — граница прошлого и будущего, поскольку оно приурочено к определенному положению движущейся точки, делящей траекторию (линию движения)⁵⁴.

Но Аристотель прекрасно понимает, что аналогия движущейся точки, зачерчивающей линию, — *всею лишь* аналогия. Как всякая аналогия, пусть даже принципиально важная, она не ухватывает некоторых существенных сторон обсуждаемого предмета, и именно эти стороны представляют для нас первостепенный интерес.

⁵⁴ Ср. Thomas Aquinas, *In Physicorum Aristotelis Lib. IV*, Cap. XI, Lect. XVIII: «Imaginem igitur secundum geometras, quod punctus motus faciat lineam... Si autem punctum suo motu faciat lineam, ipsum punctum quod fertur, est quo cognoscimus motum, et prius et posterius in ipso.» Линия (как след движущейся точки) остается и по сию пору иконой времени. Кант считал, что такое мышление времени — необходимое свойство рассудка: линия — трансцендентальная схема времени. В ставшем знаменитым благодаря статье Ж. Деррида примечании на с. 432 f., «Бытия и времени» Хайдеггер объявляет именно эту аналогию — линия: точка = время : теперь — приметой «расхожего» понимания времени. Указывая на несомненную связь хроно-логических построений Гегеля в «Йенской логике» с «Физикой» Аристотеля, Хайдеггер утверждает, что именно расхожее понимание времени предопределяет гегелевскую *Логик*у (т. е. онто-логию). Ср. Ж. Деррида «*Ousia and gramme: Note on a Note from Being and Time*», tr. A. Bass. In: *Margins of Philosophy*, Harvester Wheatsheaf, 1982, p. 29–68.

2. Величина и число

«Вот что такое время: число движения в отношении предыдущего и последующего» (219 b 1 f.). Если мы хотим действительно понять, что имеет в виду Аристотель, а не вычитывать в этом тексте наши собственные представления, нам необходимо заново продумать не только аристотелево понятие движения, но и аристотелево понимание числа⁵⁵.

Число есть то, посредством чего мы различаем меньшее и большее (219 b 4). Но при этом число (ἀριθμός) необходимо отличать от величины (μέγεθος). Посредством числа мы определяем более многочисленное и менее многочисленное, число есть мера *дискретного*, мера совокупности отдельных и отделенных друг от друга элементов-единиц. Величина — мера непрерывного, того что Аристотель называет τὸ συνεχές (continuum) — сцепленного, в себе связанного множества, которое делится на части лишь в возможности (а не разделено на части в действительности), в котором между любыми двумя «точками», как бы близки друг другу они ни были, лежит третья⁵⁶. Число и величина — строго различные понятия: множество исчисляется, величина же измеряется⁵⁷.

«Число, — говорит Аристотель, — мы воспринимаем посредством отрицания непрерывности» (*De anima* III 1, 425 a 19), в то время как величина непрерывна и служит мерой непрерывного. И в этом одна из загадок аристотелева определения времени: ведь автор «Физики» настаивает на *непрерывности* времени. Время непрерывно, поскольку оно — один из формальных аспектов движения. А движение, говорит Аристотель, «следует за величиной» (или «сопровождает ве-

⁵⁵ Р. Браг в книге, посвященной понятию времени у Платона и Аристотеля (*Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*. Paris: PUF, 1982), пишет в параграфе, озаглавленном L' "Arithmos" (р. 134–144), что раздел «Физики», посвященный времени, должен служить опорой для толкования аристотелева понятия числа, а не полигоном для применения наших нынешних представлений о числе: «Le concept de nombre ne devra donc pas être présumé. Le sens précis que le mot arithmos a pour Aristote dans le traité du temps devra au contraire être déduit du texte même» (р. 135).

⁵⁶ Современная топология выработала совершенно отчетливый язык для определения и обсуждения подобного рода понятий в куда более общем контексте. Но, конечно, она опирается на систему основоположений, уже известную Аристотелю и отчасти им самим в «Физике» разрабатываемую.

⁵⁷ πλῆθος μὲν... ἐὰν ἀριθμῶν ἢ, μέγεθος δὲ ἂν μετρητῶν ἢ (*Metaph.* V 13, 1020 a 9 f.).

личину»)⁵⁸. И поскольку величина непрерывна, непрерывно и движение (*Phys.* IV 11, 219 а 10 — 13). В силу непрерывности движения непрерывно и время. Через эту цепочку опосредований само время «подражает» величине, *аналогично* ей (ср. 219 а 17 f.). В трактате «О душе» сказано, что благодаря общему чувству душа *воспринимает* величину, но происходит это не непосредственно, а при посредстве движения. Общее чувство воспринимает величину, поскольку оно воспринимает движение (*De anima* III 1, 425 а 17).

И тем не менее, согласно аристотелеву определению, время — не непрерывная мера (как мы могли бы ожидать), а *число* движения, «отрицающее» непрерывность. Это видимое противоречие в первую очередь должно стать предметом нашего анализа.

3. Число исчисляющее и число исчисляемое

Аристотель различает три смысла, в котором может быть употреблен термин ἀριθμός: с одной стороны, говорит он, есть «число считаемое или исчисляемое» (τὸ ἀριθμοῦμενον) и «число исчисляемое» (τὸ ἀριθμητόν — т. е. то, что может быть сосчитано), а с другой, — «число считающее (исчисляющее)» — то, посредством чего («чем») мы считаем, (ᾧ ἀριθμοῦμεν)⁵⁹.

Число, посредством которого мы считаем, есть, как сказали бы мы теперь, элемент натурального ряда: 2, 3, 4, ... — за исключением единицы, которую, строго говоря, нельзя назвать ἀριθμός, ведь «наименьшее число есть двойка» (220 а 26). «Число считающее» есть всеобщая форма — εἶδος τὸ καθόλου — конечного (дискретного) множества. Число считаемое = исчисляемое есть форма, воплощенная в материи, форма, внутренне присущая (εἶδος ἐνόν) конкретному составному целому. «Число сотни лошадей и сотни людей — одно и то же, но то, что при этом считается (букв. — то, *чего* это число), — раз-

⁵⁸ 219 а 11f.

⁵⁹ 219 в 6 f. Фома Аквинский в своем комментарии к этому месту говорит, что речь должна идти, собственно, о двух смыслах числа: 1) *numerus numeratus* («число считаемое»), которое при этом можно понимать как считаемое в возможности или в действительности (*id, quod numeratur actu, vel quod est numerabile*) и 2) то число, при помощи которого мы считаем (*numerus quo numeramus*). Thomas Aquinas, *In Physicorum Aristotelis Lib. IV, Cap. XI, Lect. XVII.*

ное...» (220 b 10 ff.). Т. е. *множество*, состоящее из сотни лошадей, и *множество*, состоящее из сотни людей, «едины по виду» (εἶδει ἔν), одинаковы в отношении числа как всеобщей формы (числа вообще, числа как такового), или, как принято говорить в математике, — равно мощны, но это *разные* множества. Число считаемое или исчислимое должно учитывать это различие («материю»). Число элементов *определенного множества* (форма, определившая материю) мыслится либо как то, что может быть сосчитано (numerabile), и тогда Аристотель употребляет термин τὸ ἀριθμητόν, подобно тому, как τὸ ἀίσθητόν обозначает то, что может быть воспринято чувством, τὸ νοητόν — то, что может быть постигнуто умом; либо как то, что действительно исчисляется (actu numeratur), становится предметом счета, является, показывается в счете как численная форма, численный облик-вид (эйдос) этого-вот дискретного множества.

Число исчисляемое (считаемое в действительности) или исчислимое представляет собой в самом общем виде структуру конечного множества, предполагающую выделение, различие его элементов в качестве неделимых единиц (или, скорее, едѳниц)⁶⁰, их отличие друг от друга и со-полагание в единое целое — совокупность, позволяющую говорить о двоице, тройце, ..., сотне, ... таких-то и таких-то вещей. Недаром Аристотель приводит в качестве примера совокупности, состоящие из тождественных по виду существ (сотня людей, в которой все элементы тождественны по виду, кажды й — человек и т. п.): нас не должен интересовать *характер и смысл* различия между элементами, а лишь факт различности того, что по форме (виду, смыслу) уже неразлично, что в описываемой процедуре счета не имеет своего собственного лица. Это и есть выделение и сопоставление-собираение единиц.

Мы уже ссылались выше на крайне важное место из *Metaph.* VII 17, где Аристотель говорит о форме — смысловом облике-виде — составного (τὸ σύνολον) как основании его (sc. этого составного целого) единства: форма есть то, что собирает материю в одно. При этом

⁶⁰ W. D. Ross в своем издании «Физики» замечает, ссылаясь на *Iamb. in Nicom. Arithm., Introd.*, что Фалесу приписывалось определение числа как σύνολον μονάδων (система единиц=монад). Росс пишет, что некоторые пифагорейцы называли единицу ἀριθμὸς καὶ μερίον μεθόριον, т. е. чем-то промежуточным между числом и монолитной частью («куском»).

оформленное целое не есть просто груда ($\sigma\omicron\rho\rho\acute{\omicron}\varsigma$) элементов: слог *ба* не то же самое что *б* и *а*, но еще, как минимум, определенный *порядок* их следования друг за другом. Тем не менее, если «груда» уже мыслится как *одно*, как *единая* совокупность, мы должны спрашивать об основании этого единства: что делает «целое единым»? И такое основание есть не что иное, как «исчислимое/исчисляемое число». Число в этом смысле представляет собой форму дискретной совокупности элементов как таковой, самый первый «слой» оформленности, над которым могут надстраиваться другие формальные структуры (например, порядок, как в случае слога). В иерархии форм дискретная совокупность как «исчислимое число» занимает самое низкое место. Аристотель называет, скажем, камни *материей* дома, но когда камни собраны («в груду») на строительной площадке — это уже некое в очень слабом смысле оформленное целое (собрание, совокупность как исчисляемая, т. е. наделенная формой числа⁶¹). Совокупность камней может служить материалом, превращающимся в ходе строительства в составное целое, имеющее форму дома. Собранные вместе *б* и *а* могут стать слогом *ба* или *аб*, но совокупность $\{a, b\}$ уже сама по себе имеет «числовую» форму, форму *двоицы*.

«Так вот, время есть [число] считаемое, а не то, посредством чего мы считаем» (219 b 7 f.)⁶².

«Считаемое» может означать, как мы видели, «действительно исчисляемое» или «исчислимое», исчисляемое в возможности. Однако возможное как таковое определяется по отношению к некоторой действительности. Возможное, которое не может (для которого невозможно)

⁶¹ Ср. R. Bague, *Op. cit.*, p. 137: «Un arithmos est avant tout une structure, un assemblage».

⁶² Основываясь на этом уточнении, Фома следующим образом объясняет противоречие между непрерывностью времени и его определением как (дискретного) числа: Et ideo, licet numerus sit quantitas discreta, tempus tamen est quantitas continua, propter rem numeratam, sicut decem mensurae panni quoddam continuum est, quamvis denarius numerus sit quantitas discreta («... десять мер ткани есть нечто непрерывное, хотя десятка как число — дискретная величина»). Это толкование подразумевает, что выбрана единица измерения, «мерило» (мётр). Действительно, Аристотель говорит в *Metaph.* XIV 1, 1088 a 5 f. о величине как «сумме многих единиц измерения», т. е. *числе*. Я полагаю, тем не менее, что толкование Фомы, хотя в целом и воспроизводит аристотелевы положения о соотношении величины и числа, никоим образом не объясняет, *зачем* в ключевом определении времени Аристотелю понадобилось употреблять термин $\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\acute{\omicron}\varsigma$, даже если допустить, что величину ($\mu\epsilon\tau\epsilon\omicron\rho\omicron\varsigma$) он представлял себе *непрерывно* как нечто пространственное.

стать действительным — абсурд, «и когда говорят, что это-вот способно стать тем-то и тем-то, но никогда таковым не становится, то это не может быть истинным» (*Метафв.* IX 4, 1047 b 4). Следовательно, число исчислимое, то, что может быть сосчитано-исчислено, определяется по отношению к действительности, т. е. *деятельности*, счета.

В *Рфус.* IV 14 (223 a 16 — 26) мы читаем: «Заслуживает рассмотрения и вопрос, каково отношение времени к душе Если души нет, будет ли тогда время, или это не так? Тут, пожалуй, нелегко разобраться. Ведь, когда отсутствует возможность бытия того, кто будет считать⁶³, не может быть и исчислимого, а стало быть, ясно, что в этом случае не может быть и числа, ведь число это либо нечто (уже) сосчитанное, либо нечто исчислимое. Если же ничему, кроме души или, точнее, ума в душе, не свойственна деятельность счета, то, коль скоро не будет существовать души, не будет и времени...». За этим следует, правда, важная оговорка, к обсуждению которой мы еще вернемся. Но сейчас нам предстоит обсудить смысл сказанного.

Если нет и не будет того, что способно считать, нет и исчислимого. Ведь исчислимо (в возможности) то, что может стать действительно исчисляемым, а действительность счета и действительность числа — одна и та же действительность. Действительность счета есть деятельность считающей души (или ума в душе). Но что означает здесь «считать» или «исчислять»? Поскольку термин *ἀριθμῶς* отсылает к итогу или результату деятельности счета, то в соответствии с принятым нами толкованием этого термина, «исчислять» (*ἀριθμεῖν*) должно значить распознавать-конституировать структуру конечной совокупности, т. е. различать и сопоставлять элементы-единицы. Простейшая операция исчисления или счета, понятого в указанном смысле, есть разделение и сопоставление одного (единицы, уже не допускающей в процедуре счета внутреннего разделения-различения) и другого. Это — такт счета, добавление единицы к тому,

⁶³ Это звучит крайне тяжело и запутанно по-русски, но я стремлюсь подражать Аристотелю в предельной аккуратности формулировок. Аристотель использует здесь активное причастие будущего времени среднего рода (я перевожу, заменяя средний род мужским: «*тот, кто будет считать*»). В переводе Карпова (*Сочинения Аристотеля в четырех томах.* Т. 3, с. 157) сказано: «ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого» и, тем самым, сказано нечто иное (и притом совершеннейший трюизм). Аристотель же говорит: если нет такой возможности, чтобы в будущем существовал некто, кто действительно станет считать, ничто из настоящего не может быть определено как исчислимое, т. е. считаемое-в-возможности.

что уже мыслится как единая — сосчитанная — совокупность. В самом фундаментальном смысле такт счета есть порождение двоицы, диады: $1 + 1^{64}$.

Единица — еще не число, но, скорее, мерило (μέτρον), нечто неделимое либо по виду (все люди в собрании людей тождественны по виду), либо для чувства (*Metaph.* XIV 1, 1087 b 33 — 1088 a 3). Единица — мерило множества, а число — множество, измеренное-исчисленное единицами-элементами или, иначе, сумма многих единиц (1088 a 4 ff.). «Поэтому правильно говорить, что единица не есть число, как и мера (единица измерения) — не совокупность мер, но и единица, и мера — начало (ἀρχή)» (6 ff.). Число как измеренное-сосчитанное множество есть результат различения (и сопологания) в себе без-ликого (неделимого по лику-виду). У единицы нет внутренних свойств, позволяющих отличить ее от другой единицы, поэтому различение предполагает сопоставление-сопологание, различение неотлично от сопологания. Наименьшее число — двоица (*Phys.* 220 a 26) — есть результат простейшей операции счета — различения в сопоставлении и через сопоставление.

Эту операцию мы могли бы назвать, следуя остроумной находке Р. Брага, *артикуляцией*⁶⁵. Можно сказать также, что само исчисляемое (исчисленное) число есть «артикулируемое (артикулированное)

⁶⁴ Я обязан редактору книги Б. Останину следующим наблюдением. Другое русское слово для двоицы или пары — «чета». Считать значит со-четы, порождать пару.

⁶⁵ R. Brague, *Op. cit.*, pp. 139–141. Автор использует термин «articulation» для обозначения того смысла термина ἀρτιότης, который особенно важен для понимания аристотелевой теории времени. Аристотелево определение времени звучит теперь так (p. 141): «Voici ce qu' est le temps: articulation antéro-postérieur du mouvement». Впрочем, Браг некоторым образом заимствует эту находку у Хайдеггера. В марбургских лекциях «Основные проблемы феноменологии» (M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989) Хайдеггер говорит: «В качестве четырех глубинных онтологических проблем выявились: во-первых, проблема *онтологической дифференции* — различия бытия и сущего; во-вторых, проблема *основной артикуляции бытия* — вещной содержательности некоторого сущего и его способа быть; в-третьих, проблема *возможной модификации бытия и единства понятия бытия* в его многозначности; в-четвертых, *присущий бытию характер истины*.[...] Временность берет на себя возможность понимания бытия и тем самым возможность тематического истолкования бытия, его *артикуляции* и [различения] его многообразных способов, т. е. возможность онтологии» (с. 321–323). «Основная артикуляция бытия» в этом тексте есть не что иное, как схоластическая дистинкция и композиция сущности и существования. Эта дистинкция «точнее артикулирует бытие в его существенном устройстве» (там же, с. 109). Мы увидим позже, что всякая «артикуляция» имеет своим основанием изначальную артикуляцию (счет) времени.

множество». При этом простейший articulus — со-членение, состав, сустав — есть двоица.

Простейший articulus времени⁶⁶ — это различные и сопоставленные (т. е. исчисленные в простейшем такте счета) «теперь» и «теперь», предыдущее и последующее. «Теперь» артикулирует время подобно тому, как единица артикулирует, т. е. исчисляет множество, ведь простейший акт (или такт) исчисления, как уже было сказано, — прибавление единицы к тому, что уже понято как единое (объединенное формой числа). Вот почему Аристотель, говоря о времени как о числе, уподобляет «теперь» единице: хотя «теперь» *не является частью* времени, оно есть «начало» (ἀρχή) темпоральной формы, подобно тому, как единица есть начало формы числа.

С другой стороны, согласно важной формуле Аристотеля, смысл которой нам еще предстоит обсудить,

ἢ ἀριθμετὸν γὰρ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον τὸ γῦν ἔστιν. (219 б 28).

«теперь» есть в той мере, в какой предыдущее и последующее исчислимы.

Возможный вариант чтения: *«теперь» есть предыдущее и последующее в движении именно поскольку они исчислимы (предыдущее и последующее quia исчислимы)*⁶⁷.

Но исчисленное, артикулированное «теперь» *возникает для нас*⁶⁸ всегда как двоица. «В самом деле, мы и время распознаем, когда уже разграничили движение, различив в нем предыдущее и последующее. Мы [только] тогда говорим, что протекло время, когда у нас возникло ощущение предыдущего и последующего в движении. Разграничиваем же мы [предыдущее и последующее] благодаря тому, что схватываем их как одно и другое, а в промежутке — нечто от них

⁶⁶ В силу счастливого совпадения (или скрытой, но вполне закономерной переклички смыслов) articulus temporis означает (например, у Цицерона) «подходящий, решающий или переломный момент времени», словом, то же, что подразумевает греческое κατὰ — момент решения-решимости, а также «Augenblick» у Киркегора и Хайдеггера. Это последнее понятие станет для нас центральным в следующих главах.

⁶⁷ Ср. Симпликий (732, 29): καὶ τὸν δὲ ἀριθμὸν τὸ πρότερον τοῦτο καὶ ὕστερον, κατὰ τοσοῦτον, φησὶ, γῦν δεῖκνυται.

⁶⁸ Ср. «γῦν δεῖκνυται» у Симпликия.

отличное. Ведь когда мы помыслили концы в отличие от середины, и душа говорит, что имеется два „теперь” — одно предыдущее, а другое последующее — вот тогда мы и понимаем, что есть время, и именно это называем временем. Ведь именно ограниченное посредством „теперь” представляется нам временем»⁶⁹ (219 а 22 – 29).

«Теперь» *есть* тогда и постольку, когда и поскольку душа называет (ἄταρ εἶλη), артикулирует предыдущее и последующее. В этой артикуляции для души возникает два «теперь» (или «теперь» как двоица) — предыдущее в отношении последующего и последующее в отношении предыдущего. Никакого иного изолированного «теперешнего теперь» Аристотель здесь не упоминает. Речь идет о «теперь», считаемом в движении, а в изолированном «теперь», в той мере, в какой о нем позволительно говорить, нет движения (*Phys.* VI 3).

В простейшем сочленении времени «теперь» является всегда как двоица — предыдущее и последующее, а между ними зазор, промежуток (διάστημα), средник (μεσότης), «пустая» дифференция. В этом «феноменологическом» контексте — ведь здесь говорится о том, как мы понимаем, схватываем, ощущаем время — оно противопоставлено двоице «теперь» и выступает как сама инаковость, событийно индифферентная дифференция. Только крайние точки «теперь» событийно приурочены: раньше (в предыдущем «теперь») Кориск находился в точке А, а позже (в последующем «теперь») будет находиться в точке В. Между этими *событийно наполненными* «теперь» лежит событийно пустой, безразличный, безликий промежуток. Время ограничено посредством «теперь», но каждое «теперь» конституировано как таковое посредством этого событийно не наполненного зазора. Благодаря такому промежутку «теперь» сосчитано как предыдущее и последующее, и только в той мере, в какой оно сосчитано, «теперь» *есть*. Следовательно, сосчитанное, событийно приуроченное «теперь» *есть* только как иное в отношении иного. «Как находящееся в ином и ином, „теперь” всегда иное, а ведь это и означает быть (чем) „теперь”» (219 в 13 f.).

⁶⁹ В ст. 29, как показывает член, «теперь» стоит в единственном числе. Росс предлагает читать так: «that which is bounded by a „now” at each end», и это, разумеется, правильно. Но важно, что одного конца нет без другого. Когда предыдущее «теперь» и последующее «теперь» выделяют, ограничивают некоторый этап движения, то это представляется нам временем.

§ 4. БЫТИЕ И СУЩЕЕ

1. Онтология и онто-логика

«Сущее сказывается многими способами (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς)» (*Metaph.* VII 1, 1028 a 10). И это положение — одно из самых существенных для всей «Метафизики»⁷⁰.

«Сущее сказывается, [1] с одной стороны, привходящим образом, [2] а с другой, само по себе» (1017 a 7 f.). «Далее, [3] „бытие” и „есть” означают, что нечто истинно, а „небытие”, что нечто не истинно, а ложно, и это в равной степени относится, как к утверждениям, так и к отрицаниям» (1017 a 31 -33). «Кроме того, „бытие” и „сущее” обозначает, относительно вещей, о которых так говорится, что одни из них [суть] в возможности, а другие — в действительности» (1017 a 35 — b 2).

Таковы четыре исходных значения «сущего». Но одно из них, в свою очередь, должно быть подвергнуто внутреннему расчленению:

⁷⁰ В лекциях 1931 г., посвященных IX Книге аристотелевой «Метафизики», Хайдеггер замечает: «Предложение τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς встречается у Аристотеля как устойчивая формула. Но это не просто формула. В этом положении выражена совершенно новая позиция, которую Аристотель выработал для себя в противоположность всей предшествующей традиции, включая Платона, — позиция не в смысле некоторой системы, но в смысле особой задачи» (M. Heidegger, *Aristoteles. Metaphysik* Ө 1–3. *Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. Gesamtausgabe Bd. 33, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1990, S. 12 f.). Ф. Brentano в сочинении «О многозначности сущего согласно Аристотелю», оказавшем существенное влияние на Хайдеггера в его молодые годы, пишет: «Прояснение многозначности сущего представляет собой дверь в аристотелеву метафизику» (F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, S. 4 f.).

«имеется столько же способов говорить о вещах, что они *суть* сами по себе, сколькими способами это обозначено в схемах категории» (1017 а 22 f.).

Σχήματα τῆς κατηγορίας в общепринятой научной латыни звучит как «фигуры предикации». Речь идет о различных Аристотелем способах пре-дицировать, т. е. сказывать *одно о другом*. И место разговору о категориях, как мы видим, не только и не столько в логике или семантике, сколько в онтологии. «Первая философия» спрашивает о сущем как сущем (ὄν ἢ ὄν⁷¹), спрашивает, что есть сущее, поскольку оно сущее. Но вопрос «что есть?…» отсылает к смыслу. Прояснение смысла сущего как сущего требует систематизации способов говорить о сущем, способов произносить слово «есть» в логическом свидетельствовании⁷² о бытии. Детище Аристотеля, которое мы сегодня называем «логика», для самого Стагирита — наука о том, как сущее показывает себя (свое бытие, свою сущность-существование), свидетельствует о себе в логосе. Логика — всегда уже онтология, сторона онтологии. Важнейшая черта сущего как сущего — в его выговариваемости. Бытие (= то, в силу чего сущее зовется сущим) всегда может показать себя в слове. Центральная тема онтологии — бытие (или сущее, или бытие сущего), *показанное в логосе*. Бытие в действительности только и мыслимо как о-формленность, показывание и явленность уму смыслового облика — эйдоса — вещи, эйдоса уже *предназначенного* для озвучивания в слове, эйдоса, по сути своей выговариваемого⁷³. Точка зрения Аристотеля в этом отношении отнюдь не расходится с точкой зрения Платона. Здесь мы имеем дело с восходящей к Пармениду традицией понимания бытия как явленности, показанности, не-скрытости для умозрения, столь же важной для Аристотеля, как и для Академии.

Но у Платона показанность бытия, его предназначенность к выговариванию связаны со словом *ἰδέα*, что подразумевает неизменную и всегда себе тождественную явность, ясность, изнутри-сиятельность смысла⁷⁴. У Аристотеля центральным онто-логическим

⁷¹ *Metaph.* IV 1, 1003 а 21.

⁷² Κατηγορεῖν означало первоначально «свидетельствовать против» или «обвинять», но и вообще — «свидетельствовать», «обнаруживать», «являть» (ср. εὖ γὰρ φρονοῦντες ὄμμα σὺν κατηγορεῖ, Aesch. *Agamemnon*, 271).

⁷³ Ср. *Metaph.* IX 1, 1045 b 29-31, где ставится знак равенства между сущим и сказываемым (τὰ ὄντα = τὰ λεγόμενα).

⁷⁴ Ср. *Phaid.* 67 в1, *Phil.* 53 а 8 f., 59 с 3: ἀληθές = εἰλικρινές.

термином становится *κατηγόρια* — сидетьство о..., сказывание чего-то о чем-то, одного о другом. Это «то-о-чем» высказывания (*τὸ ὑποκειμένον*) показано через иное (*τὸ κατηγορούμενον*) и выявляет свой вид-эйдос всегда определенной логической перспективе в зависимости от того, как происходит это показывание через иное, в зависимости от характера сказывания одного о другом, т. е. в зависимости от «схем категории». При этом энергично присутствующая для ума и озвученная в речи («показанная») форма (эйдос), вообще говоря, отлична от самого являющегося в этом показывании или показанности сущего. Это сущее показано так-то и так-то, как то-то и то-то, но допускает иную логическую оптику, оставаясь при этом единым, одним в многообразных способах своей показанности как неизменное подлежащее (*ὑποκειμένον*). То-о-чем (*τὸ καθ' οὗ*) высказывания, «то, о чем высказывается иное» (1028 b 36), имеется в наличии, в распоряжении. Оно пред-лежит (*ὑπάρχει*) в своей фактичности, на него можно указать и имитировать этот жест указывания в слове, сказав «это-вот» (*τόδε*) или «некое вот-это» (*τόδε τι*). О платониках Аристотель говорит, что они незрячи в отношении фактически наличного⁷⁵. Явленность смысла в «этом-вот» и есть фактическое наличие и смысла вещи, и вещи как осмысленной. Нельзя «быть налицо», не имея смыслового облика. Но и эйдос мыслим для Аристотеля не сам по себе, но исходно (хотя и не исключительно) — как смысловое обличье наличного.

Итак, «категория» подразумевает дифференцию присутствия/присутствующего и означает присутствие (показанность) одного *как* другого, одного *через* другое. Соответственно, «схемы категории» — реестр или типология способов такого присутствия, смыслов бытия. Бытие со времен Парменида означает простое и явное, внятное уму (в едином и простом акте) присутствие. Но «смысл» бытия, по Аристотелю, определяется тем, в каком значении говорится «есть», т. е. в каком *смысле* одно *есть* другое = показано как другое: спрашивающий о бытии должен принимать в расчет двойственность присутствия присутствующего (подлежащего). О самом подлежащем можно сказать: «оно есть», лишь имея в виду: «оно есть некий вид (эйдос) X»⁷⁶. С онто-логической точки зрения такое «есть» (именуемое в своей логической функции *связкой, копулой*) отнюдь не связывает

⁷⁵ ἀθεόρατοι τῶν ὑπαρχόντων (*De gen. et corr.* 316 a 8 f.).

⁷⁶ Ср. E. Tugendhat, *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ, Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1968, § 3, S. 20–22.

одно сущее с другим сущим⁷⁷ или одно понятие с другим понятием, но показывает внутреннюю двойственность самого бытия, оно артикулирует то обстоятельство, что *бытие*, по Аристотелю, — *всегда бытие-чего-чем*. Используя технический словарь самого Аристотеля, мы могли бы сказать так: материя (неопределенное, но подлежащее определению) *есть* только как о-формленное посредством иного, а форма *есть* (в строгом смысле) только как оформившая иное. Здесь возможны, впрочем, некоторые исключительные, предельные бытийные ситуации, которые мы сейчас обсуждать не будем⁷⁸.

Бытие сущего показывает себя в логосе и, прежде всего, — в являющем, «изъявительном» (от ἀποφαίνεσθαι) способе сказывания, который по-гречески называется λόγος ἀποφατικός, иначе говоря, — в апофантическом суждении. Его структура такова: S *есть* P. Если мы спрашиваем: «что значит „быть“?», то в рамках аристотелевой онтологии этот вопрос должен непременно быть развернут. Его правильная (полная) форма: «что значит для S быть P?». Например: что значит для Сократа быть человеком? τί ἐστὶ τῷ Σωκράτει ἀνθρώπῳ εἶναι.

Вопрос в нашем примере — существеннейший, поскольку ответ на него должен выражать присущее Сократу бытие-человеком, т. е. основной, существенный, сущностный смысл того, что значит для Сократа быть тем, что он есть. Правильный ответ на этот вопрос называется определением (собственным логосом сущего). А то *в сущем*, на что указывает сама стратегия поиска, сама форма вопроса — что значило (*было*) [в самом существенном смысле] для вещи быть [тем, что она есть] — обозначается знаменитой аристотелевой формулой τὸ τί ἦν εἶναι⁷⁹, отсылающей к «сущности», понятой уже не в

⁷⁷ Хотя следы такой точки зрения можно найти в «Категориях».

⁷⁸ К числу таких предельных ситуаций относится бытие «несоставного» или просто-го, о котором идет речь в *Metaph.* IX 10, 1051 b 17–30. Но такое бытие мы можем исследовать, только исходя из общей онтологической схемы: «бытие-чего-чем».

⁷⁹ Анализ синтаксической структуры этой формулы и смысла соответствующего понятия имеет долгую историю и не прекращается по сей день. Пожалуй, нет ни одной сколько-нибудь серьезной работы о метафизике Аристотеля, где бы не обсуждалась эта тема. Особо следует упомянуть тщательное и глубокое исследование Фридриха Бассенге (Friedrich Bassenge) «Das τὸ εἶναι. τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles», *Philologus* 104, 1960, pp. 14–47, 201–222. См. также P. Aubenque, *Le problème d'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1960; Françoise Coujolle-Zaslavsky, «Aristote: Sur quelques traductions récents du ΤΟ ΤΙ ΗΝ ΕΙΝΑΙ», *Revue de Théologie et de Philosophie* 113, 1981, p. 61–75; H. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I, 1. Teil (Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik), Bonn: Bouvier Verlag, 1985, p. 13–22. Самая большая загадка здесь — значение имперфекта ἦν, попытки ее разрешить множатся с каждым годом.

категориальном значении — как сущее первой категории, но в смысле начала и основания бытия такого сущего.

2. Вопрос об основании и внутренняя двойственность бытия

Начало и основание (ἀρχὴ καὶ αἰτία) философ исследует, задавая вопрос «почему (διὰ τί)?», говорит Аристотель (*Metaph.* VII 17, *Anal. post.* II 1). И продолжает: поскольку сущность мыслится как начало и основание сущего, ответив на вопрос «почему есть?...» в отношении сущего, точнее, исследовав общую структуру ответа, мы можем надеяться выяснить, что есть сущность. Но важно правильно начать исследование: вопрос «почему?» должен быть правильно задан.

Аристотель занимается в первую очередь выяснением смысла вопроса. Когда спрашивают, почему образованный человек есть человек образованный, вопрос имеет смысл, только если понять его так: «Почему (тот или иной) человек образован?», т. е. почему одно (образованность) присуще другому (человеку). Спрашивать же, почему образованный человек есть образованный человек, т. е. почему нечто есть оно само, значит ни о чем не спрашивать (1041 а 14 f.). Впрочем (и это для нас весьма существенно) не верно, что этот вопрос не имеет смысла сам по себе. Просто можно указать в качестве ответа на него некое всеобщее основание (а 16 — 20): всякое «сущее» есть «одно», сущее неделимо по отношению к самому себе (что и значит быть одним или единым). Иными словами, сущее всегда себе тождественно: за внутренней неразделенностью или неразличностью все же скрывается в качестве основания бытия тождество («сущее в себе, но не для себя»): «S = S». Таким образом, правильная и единственно возможная форма вопроса «почему?» такова: «Почему S есть P?» или, что то же самое, «Почему P присуще S?».

При этом вопрос может быть действительно задан лишь тогда, когда уже установлено, что P присуще S. Прежде чем спрашивать «почему?», нужно знать, что дела обстоят именно так: S действительно есть P. Ум (как διάνοια) должен различить и связать (в дианоэтическом акте) одно и другое (одно как другое) и это позволяет помыслить и высказать (пре-дицировать) одно о другом.

Может случиться, что нечто, выдающее себя за вопрос, есть всего лишь «шум в гортани» с вопросительной интонацией. Можем ли мы осмысленно спрашивать, почему этот человек образован, если нам

не известно, что он образован? «Ведь „что” и бытие (τὸ ὅτι καὶ τὸ εἶναι) должны быть налицо как очевидные» (1041 а 15).

Наиболее незаметная, а потому самая опасная выдающая себя за смысл бессмыслица, говорит далее Аристотель, возникает там, где вопрос «почему?» задают абсолютно (ἀπλῶς), т. е. спрашивают: «Почему *X есть?*», «Почему человек есть?», а не различают, что это (человек) есть то-то и то-то⁸⁰. Иными словами, заданный правильно вопрос «почему?» выясняет основания истинности той или иной предикации, а не экзистенциального суждения (утверждения существования). Объяснение здесь по существу то же, что и выше. Чтобы вопрос, *почему человек есть*, был возможен как вопрос (если мы отдаем себе при этом отчет, что речь идет об основании *бытия*, а не возникновения-становления), сам факт бытия должен быть для нас достоверен. «Бытие должно быть уже дано (заранее, как условие вопроса — А. Ч.), оно должно быть налицо» (1041 b 4f.). 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 это-вот материя есть то-то и то-то, та или иная определенная вещь?». Ответ: потому что в «этом-вот» наличествует (ὑπάρχει) то, что делает эту вещь этой вещью — букв. «то, что было „быть этой вещью”», τὸ τί ἦν εἶναι. А это и есть внутренняя форма (εἶδος ἐνόν⁸¹) данного составного целого (τὸ σύνολον). Почему эти бревна и камни суть дом? — Потому что они так-то и так-то упорядочены, составлены, а

⁸⁰ 1041 а 32–b 2. Я читаю в ст. 1041 b 1: ἄνθρωπος διὰ τί ἐστι ζητεῖται.

⁸¹ *Metaph.* VII 11, 1037 а 29 f.: ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία. «Сущность есть не что иное, как внутренняя форма; а то, что состоит из нее и материи, называют составной сущностью».

не свалены в кучу. Потому что мы можем усмотреть характерные признаки, «строение» дома. Потому что перед нами не груда (σπορός) элементов, но оформленное целое, которое форма собирает в *одно* (ср. b 11 ff.).

В этом ответе выражена существеннейшая онтологическая позиция Аристотеля. Что «надлежит расчленять»? — Материю и форму. Одна из сторон аристотелева понятия материи такова: материя есть принцип *различения* изоморфного, она отличает друг от друга различные единичные вещи в пределах одного вида. Материя помечает фактичность нашей встречи с вещью как этим-вот *единичным*. Но думать, что материя решает вопрос, есть ли А (существует ли), а форма — почему это-вот существующее есть (имеет смысл) А (τάδε τόδε, b 2), совершенно не соответствовало бы содержанию аристотелевых понятий. Материя как *неопределенное, подлежащее определению*, есть возможность присутствия формы в данной единичной вещи, и никоим образом *не есть* основание (пусть неопределенного) присутствия самой вещи. Присутствовать значит быть «видимым», иметь вид (эйдос) а не быть-безвидным. Присутствовать означает для Аристотеля уже быть оформленным. Разумеется, камни и бревна, сваленные в кучу, тоже присутствуют (отсутствует дом!), но присутствуют они как *уже* определенные вещи — камни и бревна. О каждой из этих вещей можно, в свою очередь, спросить, почему это-вот (материя, но уже, иная!) есть то-то и то-то (такой-то и такой-то камень). Вопрос «почему?» можно продолжать задавать, покуда перед нами составное целое (τὸ σύνολον), нечто, в чем можно различить материю и форму.

Итак, спрашивать «почему?» означает спрашивать об «основании, в силу которого материя есть определенное нечто» (b 7f.). И основание это есть форма (эйдос). Внутренняя форма вещи определенным образом соотносится с эйдосом как всеобщим — логическим видом, к которому относится вещь, внутренняя форма есть энергийное присутствие всеобщего в единичном. Эйдос как логический вид высказывается в собственном, свойственном ему логосе е — определении.

Наша стратегия поиска (исследование вопроса «почему?») приводит к следующему результату. Форма есть основание «что-бытия» составного целого, т. е. *определенного* (наличного) бытия. Но поскольку для Аристотеля, как мы обнаружили, всякое бытие сущего таково, *форма* оказывается *искомым началом и основанием бытия сущего как такового*.

Спрашивать «почему?» можно до тех пор, пока речь идет о составном целом, и после того, как вопрос о факте бытия (есть ли?) этого составного целого решен. «Так что ясно, что относительно *простого* ни [такое] исследование, ни обучение [ему] невозможно, и что для простого способ поиска иной» (b 9 ff.).

Движение от составного целого к простому мыслимо в двух противоположных направлениях: в направлении первой материи (ἡ πρώτη ὕλη) и в направлении чистой формы. Первая материя у Аристотеля — предельное понятие, обозначающее чистую возможность. О ней нельзя сказать: «первая материя есть»; стало быть, и вопрос «почему есть?» по поводу первой материи невозможен. Что касается чистых форм, они суть (присутствуют) в уме, который знает вещь в простом событии ее присутствия, ее «что-бытия». «Знает» значит «прикасается» (φύγειν, 1051 b 24). Знает, *потому что* прикасается. Но в этом «потому что» речь не идет об основании бытия чистой формы. Спрашивать «почему?» по поводу явленности чистой формы, по поводу ее чистой феноменальности бессмысленно по той простой причине, что всякое «почему?» имеет это событие присутствия своей отправной точкой, а произвести «расчленение» на материю и форму и, тем самым, уточнить вопрос, развести субъект и предикат, как считает Аристотель, здесь невозможно, ибо речь идет о *простом*, о чистой энергичности чистой формы. Умозрение, умное усмотрение (νόησις) как присутствие в уме чистой формы предмета (νόησις) принципиально отлчно от расчленения-сопоставления (διάφοια) или знания как связывания ноем (συνδλοκῆ νοημάτων), связи, артикулируемой в апофантическом суждении «S есть P». Впрочем, как мы видели, в корпусе сочинений Аристотеля нелегко найти схему, ставшую общепринятой в Новое время: схватывание ноем (которые связываются в апофантическом суждении и которым соответствуют термины суждения) или, как говорит Гуссерль, допредикативный опыт предмета, служит предварительной ступенью формирования суждения (предикации)⁸². Напротив, логический апофансис, скорее, — центр онто-логии и онто-логики Аристотеля, в то время как сознание простого — его предельный случай: сознание простого может быть развернуто в тождество «S есть S».

⁸² См., например, E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, redigiert und hrsg. v. L. Landgrebe, Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985. § 6 «Введения» озаглавлен «Опыт как очевидность индивидуальных предметов. Теория допредикативного опыта как первая часть генетической теории суждения».

3. «Сущее» как причастие

«Сущее» в основном для этой онтологии смысле следует понимать как причастие, образованное от глагола «есть» в роли связки: *S есть P*. Т. е. «сущее», строго говоря, — не самодостаточный термин. Это термин дополняемый и уточняемый, «открытый» в направлении субъекта и в направлении предиката⁸³. Причастие «сущее», чтобы обрести свой полный смысл, должно быть обрамлено подразумеваемым подлежащим и подразумеваемым сказуемым, или в латинской терминологии — субъектом и предикатом, т. е. должно быть вписано в противополоственную для русского языка, но показывающую смысл происходящего конструкцию: *S — сущее — («чем» или «как что»)*P⁸⁴.

«Сущее» сказано о *S* (и в этом случае подразумевает некое *P*) или о *P* (и подразумевает *S*).

В этой конструкции подлежащее обретает смысловой облик, выраженную в языке форму, благодаря сказуемому, а без этого оно, строго говоря, может быть указано только при помощи подражания жесту указывани я— при помощи сочетания местоимений *τόδε τι*. Но сам этот жест (не просто *τόδε*, а *τόδε τι*) уже представляет собой пустую возможность смыслового выявления в предикации.

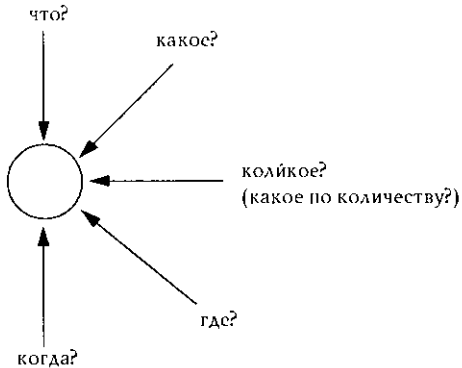
Имя, произнесенное не в связи с другим, а само по себе, понимает-ся, указывает на смысл, но не на *сущее*, имеющее указанный смысл (*De int.* 4), не на бытие, поскольку бытие, по Аристотелю, должно быть понято как бытие смысла в о-смысленном. Это же верно относительно глаголов. Аристотель пишет в *De int.* 3, 16 b 19 — 25: «Итак, глаголы сами по себе суть имена и что-то обозначают... однако они еще не указывают, есть ли [то, о чем идет речь] или нет... ; даже если скажешь „сущее“ просто, само по себе [это еще не означает, что вещь есть], ибо само по себе „сущее“ ничего не значит и лишь указывает на некую связь, которую однако нельзя мыслить без связываемых».

⁸³ Ср. Н. Schmitz, *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I, 2. Teil (*Ontologie. Noologie. Theologie*), Bonn: Bouvier Verlag, 1985, S. 66: «„Seiendes“ ist hier wie nach *De interpretatione* vielmehr ein Ausdruck ohne eigene, isolierte Bedeutung, der bloß mitbezeichnend (*synkategorematisch*) eine Zusammensetzung aufzeigt (16 b 23–25), aber Farbe und Charakter gewinnt durch die verschiedene Perspektiven des Ansprechens, die die „Figuren der Prädikation“, die Kategorien, dieser prädikativen Synthesis von Subjekt und Prädikat verleihen».

⁸⁴ Именно такую конструкцию мы находим у Александра Афродисийского (*Alexandri in Metaph.* IX 10, Hayduck, 600, 3 ff.): τὸ γὰρ ψεῦδες εἶναι ἐπὶ συνθετοῖσι λέγεται, ὅταν τὸ μὴ ὄν τὸδε τι λέγῃ εἶναι αὐτό, οἷον τὸ μὴ ὄν λευκὸν ξύλον λέγῃ αὐτὸ λευκόν... .

4. Категория как свидетельство

Сущее показывает себя в логосе, обнаруживает себя в своем бытии так или иначе в зависимости от логической перспективы. Это направление «логического взгляда», всматривающегося в сущее и выявляющего-выговаривающего сущее в его бытии, есть не что иное как *вопрос*. Само выговаривание сущего, логос сущего, свидетельствование о сущем как сущем есть *ответ на тот или иной вопрос*.



Схемы категории (фигуры предикации) соответствуют способам отвечать, а те, в свою очередь, — способам спрашивать, соответствуют типологии вопросов⁸⁵. До того как ответ получен, сущее для нас есть только «это-вот», то, куда направлен жест указывания, то, куда метит вопрос и откуда должен прийти ответ. Аристотель называет эту «мишень» —

«то-о-чем» (τὸ καθ' οὗ). Но вопрос направлен на «это-вот» определенным образом (в определенной перспективе), и в зависимости от этой логической перспективы подлежащее показывает себя как то-то и то-то, такое-то и такое-то, там-то и там-то...

«Когда мы намереваемся сказать, что это-вот такое-то (т. е. ответить на вопрос „какое?“), мы называем его хорошим или плохим, но не говорим что оно — длиной в три локтя (ведь это ответ на вопрос „какое по величине?“, требующий по-гречески другого вопросительного местоимения — Α.Ч.) или, что оно — человек. Когда же мы хотим ответить на вопрос „что это?“, то не говорим — белое или теплое, или длиной в три локтя, но — *человек* или *бог*» (1028 а 15 — 18).

⁸⁵ Чарльз Кан в статье, которая так и называется «Вопросы и категории» пишет: «Aristotle's classification of the categories is derived from a list of interrogative forms or questions asked in reference to a given subject» (Ch. Kahn, «Questions and Categories». In: *Questions*, ed. by H. Hiz. Dordrecht, 1978, p. 227). Кан приписывает это наблюдение Вильгельму Оккамскому (Оккаму).

5. Сущность как первая категория

Итак, сущее свидетельствует о своем бытии многими способами. Способы свидетельствования — категории — представляют собой определенные смыслы бытия и указывают на определенные способы-быть. Среди этих свидетельств, говорит Аристотель, есть главное и ключевое (первая категория). Это — ответ на вопрос «*Что есть [вещь]?*». В ответе на этот вопрос сущее должно показать себя как сущность. Все остальное («акциденции») называется сущим лишь в силу определенной связи с этим первым сущим (сущностью, «субстанцией»), поскольку представляет собой по отношению к нему либо количество, либо качество, либо положение, либо состояние и т. д., т. е. поскольку может занимать в открытой (синкатегорематической) фигуре

«...— сущее —...»

место предиката. Белое есть (есть сущее), поскольку найдется некая сущность — бытийно самостоятельная и самодостаточная («отдельная» — *χωριστός*, как говорит Аристотель) вещь, именуемая *S*, относительно которой мы можем утверждать: «*S* (есть) белое». В каждом таком (вы)сказывании (предикации) мы непременно указываем на сущность.

Формальный же признак самой сущности состоит в том, что «она — то, что не сказывается о подлежащем (субъекте), но о чем сказывается все остальное» (1029 а 8 f.). Впрочем, делает оговорку Аристотель, в определенном смысле можно сказать, что «сущность сказывается о материи» (а 23 f.). Но это справедливо лишь в некотором условном смысле, когда то, что служит материей по отношению к интересующей нас форме (или совокупности форм), само по себе — уже определенное сущее (например, медь). В абсолютном же смысле сущность не может сказываться о материи, поскольку здесь не о *чем* сказываться: ведь материя в предельном смысле — как «крайнее» (а 24), как «первоматерия» — не есть «что», но чистая возможность быть (или не быть) *чем-то*.

«Итак, сказано о сущем в первичном смысле (*τὸ πρῶτον ὄν*), к которому возводятся все другие категории сущего, т. е. — о сущности (ведь в соответствии с логосом сущности сказывается все сущее, и *коlikое* („количество”), и *какое* („качество”), и все остальное, о чем говорится подобным образом; ведь все это будет причастно логосу сущности...» (IX 1, 1045 b 27 — 31).

Все прочие значения сущего в смысле *схем категории* восходят к сущему в смысле сущности. Все эти значения объединены не единством рода, но единством аналогии, «центром» которой служит сущность. Эта аналогия называлась в средние века *analogia entis*, к ее обсуждению мы еще вернемся в следующих главах этой книги.

Но если сущие прочих категорий *суть* только в зависимости от сущности, то нелегко решить по поводу того, что обозначают такие слова, как «ходить», «здоровствовать», «сидеть», в самом ли деле это — нечто сущее или нет (1028 а 20f.).

Точка зрения Аристотеля в «Метафизике» существенно отлична от той, что изложена в «Категориях»⁸⁶. В *Metaph.* VII 1 Аристотель остерегается говорить о существовании такого единичного сущего как это-вот единичное белое, находящееся в этом-вот единичном Сократе как подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ, *Cat.* 3 а 7). Скорее, «белое» — один из способов, которым показано в логосе бытие подлежащего в перспективе вопроса «какой?». Нелепо мыслить некое единичное «сидение» или единичную «ходьбу» в этом-вот сидящем или идущем человеке в качестве если не самодовлеющего, то, по крайней мере, отдельного сущего. При этом, разумеется, можно говорить о таком сущем, как «идущее». Но идущее *есть*, поскольку это — идущий человек, поскольку *есть человек* и о нем можно сказать: «человек идет (*есть* идущий)». «Есть» и «сущее» как обозначение белого или идущего суть паронимы (*Cat.* 1) по отношению к «есть» и «сущее», сказанным о Сократе. Акциденция Р (*есть*) сущее, поскольку в ее бытии-присутствии неизбежно со-присутствует нечто иное — то, о чем как о подлежащем (καθ' ὑποκειμένου) сказывается Р (то, относительно чего Р предиктируется).

Можно было бы сказать, что «белое» — это Сократ (ведь Сократ *есть* [нечто] белое⁸⁷) — самостоятельное и самодостаточное сущее, но показанное как сущее при помощи определенной логической оптики — при помощи вопроса «какое?».

Мы замечали уже, что в онтологии Аристотеля термин «сущее» должен рассматриваться как естественная эллиптическая форма противостоительного выражения «S сущее Р», т. е. причастие «сущее» так или иначе образовано от копулятивного «есть», в предель-

⁸⁶ См. E. Tugendhat, *op. cit.*, § 7, p. 44–49.

⁸⁷ Язык позволяет также сказать с некоторым скрежетом: «белос есть Сократ», хотя здесь грамматическое отношение подлежащего и сказуемого превращает онтологическое (Ср. *Ан. Post.* 83 а 15–17).

ном случае, — от «есть» как тождества. Если S именуется сущее первой категории (субстанцию), то среди всевозможных вариантов истинной предикации существует один особый: «S есть S». Именно на фундаментальный смысл такого «есть», преобразованного в субстантивированный инфинитив τὸ εἶναι, указывает, на мой взгляд, аристотелева формула τὸ τί ἦν εἶναι, которая должна быть развернута в данном случае следующим образом: τὸ τί ἦν τῷ S (подлежащее) S (именная часть сказуемого) εἶναι, а это не что иное, как обозначение сущности = внутренней формы (εἶδος εἰόν) как основания бытия вещи.

С этим фундаментальным смыслом глагола «есть» связан и фундаментальный смысл причастия «сущее». Схоласты различали «сущее» как собственно причастие (выражение причастности действию) и «сущее», понятое как имя: ens sumptum participaliter и ens sumptum nominaliter⁸⁸. Когда мы просто и без дальнейших уточнений рассматриваем S как некое сущее (в именном смысле), то имеем в виду причастие, образованное от копулы в суждении: «S есть S».

Сущее в этом смысле *открыто* дальнейшим бытийным определениям: оно может быть по-разному показано в своем бытии в зависимости от избранной логической оптики. Так понятое *сущее* отлично от *бытия*, от бытия как открытости бытийному показыванию в высказывании, в предикации, открытости *свидетельству* категории. Иначе говоря, как кажется, мы нащупали «место» или, иначе, артикулированный явно прототип *онтологической дифференции* (т. е. различия бытия и сущего, которое станет одной из основных тем этой книги) в метафизике Аристотеля. *Логическая проекция* этого «места» должна быть понята как различие («замкнутого в себе») тождества: «S есть S», с одной стороны, и открытости бытийным определениям («вопросам»): «S есть —...», с другой.

В следующих двух параграфах я попытаюсь показать, как это логическое различие связано, с одной стороны, с феноменологическим различием нозтической и дианозтической энергий ума (отчасти мы уже затрагивали эту тему), а с другой стороны, с хроно-логическим различием двух определений «теперь» в «Физике» — «теперь» как единого и «теперь» как многого (всегда иного). Обратимся сначала к последнему из упомянутых различий.

⁸⁸ Подробнее об этом — в § 1 гл. VI.

§ 5. «ТЕПЕРЬ» КАК ОДНО И КАК МНОГОЕ

Мы вновь возвращаемся к анализу «теперь» как *articulus temporis*. Аристотель говорит, что в некотором смысле «теперь» тождественно себе и неизменно, в другом же — всегда иное и иное⁸⁹.

«Теперь» как тождественное

«Теперь» как разное

τὸ νῦν ὁ ποτ' ἦν

τὸ εἶναι αὐτῶ (219 b 11)

ὁ ποτε ὄν ἐστὶ τὸ νῦν

ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ (219 b 13–15)

ὁ ποτε ὄν

τῷ λόγῳ (219 b 18 – 20, 220 a 8)

ὁ ποτε ὄν νῦν ἐστὶ

τὸ εἶναι (219 b 26 f.)

ἢ μὲν γὰρ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλῳ, ἕτερον (τοῦτο δ' ἦν αὐτῶ τὸ νῦν εἶναι), ὁ ποτε ὄν ἐστὶ τὸ νῦν, τὸ αὐτό (219 b 13 – 15).

«Поскольку „теперь” всегда в ином и ином оно разное (ведь в этом и заключается бытие „теперь”), но то, будучи чем, „теперь” всякий раз есть [то, что оно есть,]— одно и то же»⁹⁰.

⁸⁹ Следующую ниже таблицу приводит П. Конен на с. 47 своей книги о теории времени у Аристотеля (P. F. Conen, *Die Zeittheorie des Aristoteles*, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964).

⁹⁰ Неуклюжая и маловразумительная конструкция во второй части фразы имитирует аристотелев синтаксис и будет служить для нас материалом к дальнейшему истолкованию. Невразумительность здесь имеет одно единственное достоинство: она позволяет избежать слишком поспешных решений относительно смысла сказанного.

Положение, состоящее в том, что быть (чем?) «теперь» означает быть всегда в ином и ином, быть иным по отношению к иному, а поэтому «теперь» есть некоторым образом само сущее различие, мы отчасти разобрали в § 2 и еще вернемся к нему ниже.

Что касается тождества (неизменности) «теперь», то здесь, помимо всего прочего, мы сталкиваемся с серьезнейшим препятствием лингвистического характера — неким, судя по всему, искусственным, возникшим *ad hoc* в разговоре о времени (хотя встречающимся и в других текстах) оборотом ὁ ποτε ὄν. При помощи этого оборота вводится важнейшее противопоставление или различие, играющее ключевую роль в аристотелевой хроно-логии: ὁ ποτε ὄν ἐστὶ τὸ Χ / τὸ εἶναι τῷ Χ. Выражение ὁ ποτε ὄν уже очень давно было названо «западной аристотелевой терминологии»⁹¹. Ниже я попытаюсь прояснить смысл этой формулы, но лишь в той мере, в какой мне это необходимо в настоящем исследовании, отослав читателя к обстоятельным трактатам на эту тему⁹².

Как мы установили в предыдущем параграфе, не все, что «само по себе» (а не приводящим образом) *именуется* сущим (τὸ ὄν καθ' αὐτὸ λεγόμενον), есть *самодостаточное* сущее: τὸ ὄν καθ' αὐτὸ λεγόμενον может находиться в бытийной зависимости от иного. Определение «само по себе», о котором говорится в *Metaph. V 7*, предполагает некую процедуру абстрагирования. Если мы говорим о белом как таковом, что оно — «сущее», то подразумеваем (хотя и не выговариваем), что *есть* некое (невывыказанное, анонимное) сущее первой категории, и оно бело (*есть* белое). Следовательно, мы должны искать бытийное основание белого не в нем самом, а в ином,

⁹¹ H. Schmitz, *op. cit.*, S. 168: «Das zeigt sich an... Verwendung einer auffallend künstlich klingender Formulierung, auf die schon Wilamowitz den Finger legte, als er schauernd vom angeblichen „Höllenzwang“ der Terminologie des Aristoteles sprach».

⁹² Первым в числе таковых следует, по-видимому, считать статью А. Торстрика (A. Torstrik) «ὁ ποτε ὄν: Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauch», *Rheinisches Museum für Philologie*, 12, 1857, S. 161–173. Историю толкований этого аристотелева оборота (так называемой ОРО формулы) и их критику можно найти в книге П. Конена *Die Zeittheorie des Aristoteles*, Kap. III. Всестороннему исследованию этого выражения посвящена глава III книги Р. Брага *Du temps chez Platon et Aristote*, которая так и называется «Sur la formule aristotélicienne ὁ ποτε ὄν». См. также H. Schmitz, *op. cit.*, p. 167–171. Я благодарен профессору А. П. Босу, обратившему мое внимание на еще одно недавнее исследование, в котором подробно обсуждается ОРО формула: Elena Cavagnaro, *Aristotele e il tempo*. Leeuwarden, 1995.

в сущем первой категории, сущности-субстанции. Мы можем, следовательно, спросить (стерпев крайнее неблагозвучие вопроса) по поводу этого «иноного»: «будучи чем белое есть [то, что оно есть]?».

Иногда на этот вопрос можно ответить без обиняков, указав (т. е. так или иначе назвав) подлежащее (сущее первой категории). Но когда ответ всякий раз (потѐ) зависит от ситуации разговора и меняется в ходе самого разговора, а подлежащее неизвестно или бытие его сомнительно и неопределенно, мы можем, как это часто делает Аристотель, сослаться на это квази-подлежащее при помощи конструкции, воспроизводящей форму вопроса.

Вот один пример. Вопрос звучит так: из чего возникает или создается вещь? Пустой и универсальный ответ таков: это то, из чего возникает или создается вещь, это ее (вещи) «то-из-чего» (τὸ ἐξ οὗ⁹³). Так Аристотель обозначает *материю*. Но теперь это уже не просто само по себе ни о чем не говорящее имя или говорящая метафора («лес», «древесина»), а субстантивированная конструкция, вобравшая в себя форму вопроса.

Подобным же образом аристотелево ὃ ποτὲ οὔ в онтологически неопределенных случаях (например, в контексте обсуждения времени как сущего или «теперь» как сущего) отсылает к универсальному ответу на вопрос: «будучи чем некое X есть то, что оно есть?». Ответ пуст в том отношении, что искомое остается анонимным. И тем не менее, аристотелева формула порождает некоторый семантический оператор, указывающий в направлении искомого смысла. Торстрик, первый серьезный исследователь интересующего нас выражения, предложил называть результат применения этого оператора «субстратом»⁹⁴, что конечно губит детали смысла, но, пожалуй, ухватывает его ядро.

⁹³ *Metaph.* VI 7, 1032 a 17.

⁹⁴ Это решение, впрочем, воспроизводит по существу *толкование* Фомы Аквинского, использовавшего термин «subjectum». Вот комментарий Фомы в связи с интересующим нас текстом 219 b 13–15: «... et dicit quod ipsum nunc quodammodo semper est idem, et quodammodo non idem. In quantum enim semper consideratur in alio et alio secundum successionem temporis et motus, sic est alterum et non idem. [...] Sed in quantum ipsum nunc est quoddam ens, sic est idem subjecto» (Cap. XI, Lect. XVIII, 3). Термины «substratum», «subjectum» отсылают, разумеется, к греческому ὑποκείμενον. Такие «переводы» с греческого на греческий явно встречаются и у самого Торстрика, и у Конена, и у Росса.

Итак, что же остается неизменным в многообразных событиях, случающихся теперь? Ответ Аристотеля — «то, будучи чем, теперь всякий раз есть [то, что оно есть]». (По Торстрику, — *субстрат* «теперь»)⁹⁵. Уже одно то обстоятельство, что Аристотель употребляет здесь свой «семантический оператор» ὁ τότε οἷ, показывает, что искомое нельзя прямо назвать, а бытие его проблематично. Тем не менее, мы попытаемся достичь определенного понимания сказанного, опираясь на указания самого Аристотеля.

В «Физике» IV 11 говорится, что движение следует за величиной, а время за движением. В случае (пространственного) перемещения то обстоятельство, что «движение следует за величиной», означает, что «движущееся тело следует за точкой»: величина представлена здесь в виде линии (для простоты — прямой) с отмеченной исходной точкой, так что все точки упорядочены в зависимости от своего положения на прямой: для них задано отношение предшествования-последования (219 а 16). Например, на правой полупрямой точка А предшествует точке В, если она ближе (в смысле расстояния на прямой, в смысле «величины») к точке отсчета. В этом случае точка А — «предшествующее» (τὸ πρότερον), а точка В — «последующее» (τὸ ὑστερον)⁹⁶. Тело, двигаясь вдоль прямой, удаляется от точки отсчета, оно «следует за точкой» в том смысле, что последовательно пробегает точки прямой. А поскольку точки, как было сказано, упорядочены, мы по *положению* движущегося тела узнаем предыдущее и последующее в движении (217 b 17 f.).

Следующая посылка Аристотеля такова: «теперь» сопровождает движущееся тело подобно тому, как время сопровождает движение (219 b 22 f.).

⁹⁵ Хайдеггер пересказывает похожую фразу (τὸ γὰρ οὖν τὸ αὐτὸ ὁ παρ' ἡμῶν — τὸ δ' εἶναι αὐτὸ ἕτερον 219 b 10f.) в «Основных проблемах феноменологии» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, 2. Aufgabe. Frankfurt a.M.: V. Klostermann, 1989, S. 350) следующим образом: «... das Jetzt ist dasselbe hinsichtlich dessen, was es je schon war, — d.h. in jedem Jetzt ist es Jetzt; seine *essentia*, sein Was, ist immer *dasselbe* —, und gleichwohl ist jedes Jetzt in jedem Jetzt seinem Wesen nach ein anderes, das Jetztsein ist je *Anderssein* (Wiessein — *existentia* — ἕτερον)». — На мой взгляд, эта интерпретация, привлекающая средневековую дихотомию сущности и существования, во многих отношениях не вполне удачна. Она показывает, однако, что Хайдеггер чувствовал связь интересующего нас места из «Физики» с проблемой онтологической дифференции.

⁹⁶ В соответствии с этой схемой «предыдущее» и «последующее» определяются в *Metaph.* V 11.

Знаток и теоретик аналогии Фома Аквинский записывает в своем комментарии это положение в виде «пропорций»:

«теперь»: время = движущееся тело : движение (1);

«теперь»: движущееся тело = время : движение⁹⁷ (2).

Движущееся как движущееся *есть* лишь производным образом, в зависимости от иного, ведь «движущееся» (как и «идушее» в примере, разобранным выше) есть определение некоторой сущности (субстанции). То, будучи чем, движущееся есть [то, что оно есть] — всегда тождественная себе сущность, «будь то точка, или камень, или что-нибудь еще в этом роде, хотя в отношении своего *определения* (τῷ λόγῳ) оно иное» (b 19 f.). Здесь речь идет, разумеется, не об определении камня как камня или точки как точки (ответе на вопрос «что есть вещь?»), но об определении, относящемся к категории места (ответе на вопрос «где?»). Кориск, совершающий путь из Ликия на Агору, оставаясь самим собой (Жориском, человеком), становится некоторым образом иным и иным, поскольку получает различные определения, относящиеся к категории места, т. е. он находится то в одном месте, то в другом⁹⁸.

Итак, 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 иным⁹⁹.

Мы различаем предыдущее и последующее *в движении* потому, что распознаем тождество в различии. В самом деле, точка А пред-

⁹⁷ Cap. XI, Lect. XVIII, 4: «Sic igitur se habet nunc ad tempus, sicut mobile ad motum: ergo secundum commutatam proportionem, sicut tempus ad motum, ita et nunc ad mobile».

⁹⁸ «Sic igitur patet, quod id quod movetur est alterum secundum rationem, in eo quod est alibi et alibi, licet sit idem subjecto».

⁹⁹ Для Фомы его пропорция — достаточное основание, чтобы сказать, что «теперь», как и движущееся тело, тождественно себе в смысле подлежащего — *idem subjecto*. Но пока совершенно не ясно, что это за подлежащее или субъект «теперь».

шествует точке В на пути из Ликей на Агору просто потому, что она ближе к Ликейю, независимо от того движется что-нибудь или кто-нибудь по этому пути или нет. Ведь предыдущее и последующее уже имеются «в величине». Если Кориск находится в точке А, а Аристотель в точке В (отмечая их тем самым), то мы распознаем предыдущее и последующее в величине, а не в движении. Только если Кориск *теперь* находится в точке А, а *теперь* тот же Кориск — в точке В, и душа отмечает двоицу «теперь» и некий зазор между ними, мы распознаем движение, а в нем предыдущее и последующее. Благодаря единству движущегося мы знаем предыдущее и последующее в движении, а «теперь» есть то, что оно есть, поскольку предыдущее и последующее исчислимы (артикулируемы) (219 b 25, 28).

Но «теперь», «следуя за» перемещающимся телом, уподобляется ему и в отношении своей самотождественности, и в отношении своей инаковости, внутренней дифференции. Аристотель говорит об этом следующим образом (219 b 26 f.): «так что и в них (sc. предыдущем-последующем) то, будучи чем, „теперь“ всякий раз есть именно „теперь“¹⁰⁰, одно и то же. Ведь это — предыдущее-последующее в движении. Но бытие (чем?) „теперь“ иное (ведь „теперь“ *есть* в той мере, в какой предыдущее и последующее исчислимы)».

Из этого трудного текста ясно по меньшей мере следующее. Распознать, различить предыдущее и последующее в движении нам позволяет движущееся тело. Ведь оно — сущее первой категории, некое «вот-это», на него можно указать и оно «наиболее понятно» (b 29). Узнавание или распознавание предыдущего и последующего возможно благодаря единству, самотождественности движущегося тела в его изменяющихся определениях. Исчисление, артикуляция предыдущего и последующего означает, как мы видели, различие в сопологании. Перемещающееся тело, оставаясь одним и тем же как сущее первой категории, позволяет связать различное, положить тождество в различии, или, что то же самое, положить различие в *определениях* того, что себе тождественно.

То обстоятельство, что «теперь» сопровождает перемещающееся тело, позволяет перевести, «пересчитать» эти рассуждения из то-

¹⁰⁰ Я полагаю вслед за Р. Брагом (*De temps...*, p. 106), что τῦν в ст. 26, как показывает отсутствие члена, — именная часть сказуемого, для которого подлежащим служит подлежащее двух предшествующих предложений, т. е., опять же, τὸ τῦν.

пологического контекста в темпоральный. Воспользуемся для этого первой пропорцией Фомы Аквинского — «теперь»: время = движущееся тело : движение.

Артикуляция предыдущего-последующего, т. е. полагание отношения предшествования-последования, подразумевает момент тождества и момент различия. Предыдущее и последующее должны быть поняты как предыдущее «*теперь*» и последующее «*теперь*» (тождество), а с другой стороны, предыдущее «теперь» и последующее «теперь» должны быть «приурочены» каждое к своему определенному положению вещей, т. е. должны быть наполнены *разным* событийным содержанием: «теперь Кориск находится (*есть*) в точке А, а теперь он — в точке В». Поскольку Кориск в Ликее в указанном выше смысле отличен от Кориска на Агоре, должны быть некоторым образом различны и приуроченные к этим событиям «теперь».

Но «теперь»-определенность того или иного события (не зависящая от конкретного событийного содержания), полагает Аристотель, всегда себе тождественна. На это всегда себе тождественное, не включенное в порядок времени, т. е. — во временную последовательность «теперь» и указывает формула: [τὸῦτο] ὁ ποτε οὐ [τὸ νῦν] ἔστι νῦν. Этот инвариант можно лишь с большой долей неаккуратности назвать сущностью (*essentia*) или формой «теперь», во-первых, поскольку применимость этих онтологических понятий к такому «сущему», как «теперь», проблематична, во-вторых, поскольку сам Аристотель говорит, применяя «семантический оператор», указывающий на сущность: в сущностном смысле быть (чем?) «теперь» означает быть всегда в ином и ином — τὸῦτο δ' ἢ ἄλλοτῳ τὸ νῦν εἶναι.

Мы видим, что аристотелева дистинкция «теперь» как неизменного и как изменчивого не укладывается непосредственно в рамки известных онтологических различий: форма/материя (события?), субстрат (субъект)/его определения или (как пытается мимоходом толковать это различие Хайдеггер) *existentia/essentia*.

Если «теперь» как исчислимые предыдущее-последующее, как фундаментальная операция порождения двоицы или простейшая артикуляция угадывается (при помощи пропорций Фомы) на основании *различия* событийного содержания, то, по-видимому, тождественное себе (квази) «теперь» мы должны искать в некотором безразличии или тождестве по отношению к такому содержанию. А это

не что иное, как «теперь» энергийного присутствия, отвлеченное от фактически присутствующего, «теперь» как темпоральное определение всякой энергии (*Eth. Nic. X 3*). Это — та самая презентия, которую выражает презент глагола «быть» в суждении «Кориск *естъ* (то, что он есть)». «Кориск *естъ* Кориск». Операция отвлечения (абстракции), на которую указывает оборот ὁ ποτε οὐ¹⁰¹, отбрасывает предикат, относящийся к категории места. Следуя этому посылу смысла, мы отвлекаемся от многообразной логической оптики, от многообразных способов свидетельствования о бытии (категории) и сосредотачиваемся на том центре, на который указывает *analogia entis*, — на сущем первой категории, на тождестве: «Кориск *естъ* Кориск», ведь тождество «теперь» подражает самотождественности перемещающейся субстанции как субстанции. И тогда оказывается, что тождественное самому себе «теперь» есть не что иное, как «теперь» энергийного присутствия сущности (сущего первой категории). Если в качестве центра перспективы выбран исчисляющий ум, то «теперь» как неизменное нужно толковать как энергию присутствия умопостигаемой формы независимо от самой формы, т. е. как чистую *ноэтическую энергию*: «мыслю и тем самым уже помыслил».

Фома Аквинский говорит в своем комментарии, что изменяющаяся событийная наполненность «теперь» (поток времени) есть как бы движение самого неизменного субстрата или субъекта «теперь». «Теперь» в своем движении-течении образует время подобно тому, как точка зачерчивает линию. Отсюда, говорит Фома, легко получить некоторое представление о вечности. «Теперь» как всегда тождественный себе субстрат («субъект») «теперь»-события есть «постоянное теперь» (*nunc stans*) или «теперь вечности» (*nunc aeternitatis*). И его следует отличать от «теперь (во) времени» (*nunc temporis*). Это последнее «теперь» отсчитывает число движущегося, а первое есть число или, скорее, единица-единство самотождественной движущейся вещи¹⁰².

¹⁰¹ У Эсхила сказано (*Agamemnon* 160): Ζεὺς, ὅστις ποτ' ἐστίν («Зевс, кем бы он ни был...»).

¹⁰² *Ibid.*, Cap. IX, Lect. XVIII, 5: «Sicut igitur nunc temporis intelligitur ut numerus mobilis, ita nunc aeternitatis intelligitur ut numerus, vel potius ut *unitas* rei semper eodem modo se habentis».

§ 6. ВРЕМЯ И УМ

В этом параграфе мы углубимся в важнейший для аристотелевой хроно-логики контекст, который следует называть феноменологическим (в предельно широком смысле), поскольку здесь ответ на вопрос о «природе времени» (217 b 32) Аристотель ищет, исследуя, *как* движение и время даны душе¹⁰³, как мы воспринимаем, разграничиваем, узнаем, распознаем темпоральные определения.

1. Движение и число как предмет общего чувства

Согласно Аристотелю, у нас есть *чувство* движения, мы *воспринимаем* или *чувствуем* движение в смысле греческого глагола αἰσθάνεσθαι. При этом движение, покой, число, очертание (σχῆμα) и величина — предмет так называемого «общего чувства» (*De anima* II, 6, 17 f.).

Когда Аристотель говорит, что мы чувственно воспринимаем число, это кажется поначалу удивительным и нелепым, ведь число представляется преимущественным предметом ума, архетипическим умопостигаемым. Но удивление продолжается лишь до тех пор,

¹⁰³Разумеется, это — не единственная стратегия Аристотеля и, быть может, не основная. Но чтобы понять, насколько она важна, достаточно взглянуть на то, как развиваются события на небольшом текстуальном пространстве 219 a 22–219 b 2, в котором собраны основные предпосылки определения времени. Вот неполный список выражений, относящихся к «сознанию времени», встречающихся на протяжении этих 14 строк (я привожу их в той форме, в которой они стоят в тексте): γινώριζομεν, ὀρίζομεν, ὀρίζομετες ὅραμεν, αἰσθησιν λάβομεν, ὀρίζομεν... τῷ ἄλλο καὶ ἄλλο ὑπολαβεῖν, τοῖσσομεν, εἴτη ἢ ψυχῇ, αἰσθανόμεθα, λέγομεν.

пока мы настаиваем на расхожем понимании числа и отбрасываем существенные для Аристотеля смыслы, выраженные термином ἄριθμός. Мы «воспринимаем» число посредством отрицания непрерывности (III 1, 425 а 19), т. е. как сочленение, articulus дискретного множества. «Воспринять» число значит положить разрыв, отличить одну в себе неделимую, монолитную, часть, играющую роль единицы¹⁰⁴, от другой такой части, т. е. положить, тем самым, двоицу.

Кроме того, не следует забывать, что речь идет об «общем чувстве», а это совершенно особый и достаточно запутанный предмет исследования в трактате «О душе». Движение, покой, очертание (схему), величину и число Аристотель называет «общими ощущаемыми» (τὰ κοινὰ αἰσθητά), дабы отличить их от «собственных ощущаемых» (τὰ ἴδια αἰσθητά), т. е. от собственных предметов пяти чувств — цвета, звука и т.д. Собственно говоря, в первую очередь мы воспринимаем движение и уже посредством движения — все остальное из перечисленного, поэтому в дальнейшем я буду говорить только о движении, тем более что именно оно — предмет нашего первостепенного интереса.

Для восприятия движения, согласно Аристотелю, нет собственного органа, оно воспринимается каждым отдельным чувством приходящим образом (425 а 13 — 15). С другой стороны, движение не есть собственный предмет (τὸ ἴδιον) одного из пяти чувств. Мы воспринимаем движение, например, поскольку видим цвет, а цвет меняется. Цвет — собственный предмет зрения, но не *изменение* цвета. Язык позволяет сказать: «мы видим изменяющийся цвет», хотя определение цвета как изменяющегося (движение как качественное изменение) дано уже не зрению: изменение — приходящее определение цвета. Но *как* общее чувство воспринимает движение?

Глава 2 третьей книги трактата «О душе», продолжающая тему общего чувства, неожиданно открывается обсуждением проблемы ощущения ощущения или чувства чувства (αἴσθησις αἰσθησεως). *Сознание чувства по Аристотелю есть чувство. Мы чувствуем, что*

¹⁰⁴ Непрерывность, связность — один из смыслов «одного», перечисленных в *Metaph.* V, 6. Единым, одним нечто называется в силу того, что оно непрерывное или сплошное (1015 б 36 ff.). Мы видели, что пифагорейцы считали единицу чем-то промежуточным между сплошной, монолитной частью и числом, т. е. для них единица была понятием отчасти арифметическим, отчасти топологическим.

чувствуем¹⁰⁵. 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 (см. § 2). Но невозможно помыслить чувство, которому дана зримость как энергия и не дана соответствующая зримая форма. 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?

Но тогда возникает следующее затруднение. Если воспринимать зрением значит видеть, а видят всегда цвет, то коль скоро зрение воспринимается зрением, зрение должно *иметь* цвет, а это нелепо.

Впрочем, продолжает Аристотель, разве нельзя сказать, что мы зрением различаем свет и тьму (хотя ни то, ни другое не является

¹⁰⁵ Ср. *Etb. Nic.* I 9, 1170 а 29–в 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, цитирую «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).

цветом, ибо тьма — лишенность света, а свет «энергия прозрачного как такового»). Иначе говоря, нельзя *видеть* тьму. Но что такое тогда усилие вглядывания в темноту: всякий раз ощущаемое нами напряженное усилие или, скорее, напряженное бессилие взгляда? Разве это не опыт зрения без зримого? (Если это так, то рушится дилемма, выстроенная Аристотелем в самом начале рассуждения, но кроме того, как кажется, и многие другие положения аристотелевой теории восприятия.)

Кроме того, говорить, что зрящее «имеет цвет», не так уж нелепо, хотя оно «имеет цвет» не в том же смысле, в котором его «имеет» вещь. Ведь в акте видения душа воспринимает зримую форму без материи, т. е. некоторым образом «красное» как зримая форма — в такой же мере (но не в таком же смысле) определение души, как и вещи, ведь энергия видимого и видящего (видность-видного) — одно и то же.

В этом тексте Аристотель, как это часто происходит, продумывает все возможности и обнажает все слабые места рассуждения, а не предлагает читателю окончательное и безукоризненное решение. Как кажется, в *De anima* III 2 он склоняется ко второй возможности: зрение воспринимает себя (как бы странно это ни звучало), хотя в трактате «О снах» эта возможность *ex professo* отвергается: οὐ δὴ τῆ ὄψεϊ ὄρεται ὅτι ὄρεται¹⁰⁶.

Я полагаю, что выход следует искать, как это обычно делает и сам Аристотель, в различении смыслов. Душа обладает, как было

¹⁰⁶ Я приведу перевод фрагмента *De somno*, 2 455 а 12-23: «Итак, с одной стороны, каждому чувству присуще нечто собственное, а с другой, нечто общее [всем чувствам]. Собственное [для чувства] — это, например, видение для зрения, слышание для слуха, и так же дело обстоит с другими чувствами. Но есть еще и некая общая способность, сопровождающая все чувства, посредством которой [видящий] чувствует, что видит, а [слышающий], что слышит (*ведь неверно, что некто при помощи зрения видит, что видит*; и некто отличает и способен отличить сладкое от белого не посредством вкуса или зрения, или того и другого вместе, но посредством некоторой части, общей всем органам чувств. Ведь есть именно одно чувство и один главный орган, но бытие чувством каждого рода — разное, например, [ис-одно и то же быть чувством] звука и цвета». В *De anima* III 1, 425 а 14 сказано, что для общих чувственных свойств нет *собственного* органа. В *De somno* сразу же за только что приведенным отрывком следует текст, в котором Аристотель связывает (хотя прямо и не отождествляет) это «одно чувство» и его орган с «главным чувством» — осязанием — и его органом.

сказано, общим чувством, которое лишено своего *собственного* органа, и это чувство не воспринимает ничего без посредства отдельных чувств, входящих в известную пятирицу. Тем не менее, Аристотель говорит, что общее чувство воспринимает свои предметы как таковые, а не привходящим образом (III, 1, 425 а 22 f.). Но что бы могло означать «воспринимать при посредстве другого, но не привходящим образом»? Как вообще устроено упомянутое опосредование?

Воспринимать движение (например, качественное изменение) при помощи зрения означает воспринимать цвет как таковой и изменение цвета, различия в цвете привходящим образом. Но душа воспринимает не только различия в цвете, но также различие цвета и вкуса. Душа отличает белое от сладкого, т. е. собственные предметы разных чувств¹⁰⁷. Но различать два определения может только та способность, которой даны они оба, совместно. По Аристотелю, эта способность души и есть общее *чувство*. А поскольку мы различаем содержания всех пяти чувств, необходимо допустить, что общему чувству в каком-то смысле даны все их собственные предметы¹⁰⁸.

Итак, предметы *всех* отдельных чувств суть в то же время предметы общего чувства. Уже поэтому оно не совпадает ни с одним из пяти чувств. С другой стороны, оно должно в каком-то (пока для нас загадочном) смысле иметь *те же предметы*, что и каждое отдельное чувство.

В *Metaph.* XII 9 сказано, что чувство есть всегда чувство чего-то другого, но мимоходом — чувство себя самого¹⁰⁹ (1074 б 35 f.). На мой взгляд, общее чувство связано именно с этой структурой ἐν παρήρῳ («мимоходом»), структурой со-восприятия. Вот почему так трудно вычитать у Аристотеля «теорию общего чувства» как отдельной и самостоятельной способности души: в том же смысле самостоятельной, в каком самостоятельны отдельные чувства — зрение, слух, обоняние, осязание, вкус.

¹⁰⁷ Хотя привходящим образом, говорит Аристотель, мы можем «видеть» сладкое, поскольку мы видим белое, а белое оказывается сладким. Точно так же мы видим Кориска привходящим образом, поскольку видим белое, а это белое *есть* Кориск. Здесь быть-сладким и быть-Кориском — привходящие определения белого.

¹⁰⁸ Ср. *De sensu* 7, 449 а 8 ff.: «Необходимо, следовательно, чтобы в душе было нечто одно, при помощи чего душа воспринимает все чувственное, но при этом каждый род [чувственного] посредством отдельного [чувства? органа?] — ἄλλο δὲ γένος δι' ἄλλου».

¹⁰⁹ αἰεὶ ἄλλου... ἢ αἰσθησις... αὐτῆς δ' ἐν παρήρῳ.

Общее чувство это, если угодно, всякий раз знающее о себе *ἐν παρέρῳ* частное чувство. В схоластике общее чувство (*sensus communis*) связывали с *conscientia concomitans* (сопровождающим *сознанием*). У Декарта чувство как таковое есть *cogitatio* («...etiam sentire idem est, quod cogitare») именно потому, что у нас всегда есть сопутствующее сознание чувств («quatenus eorum in nobis conscientia est») ¹¹⁰. Чувство обладает формальным признаком когитации: *cogito me cogitare*. 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. Ведь время у Канта — «форма внутреннего чувства» (и, могли бы мы теперь сказать, — само внутреннее чувство как эйдос = энергия); все, кроме времени — внешнее, чужое, как у Сенеки: «*Omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est*» ¹¹¹.

Общее чувство есть частное чувство *plus ultra*. И это «*plus ultra*» — не что иное, как *непосредственно* данная душе (именно в силу этой непосредственности речь идет о *чувстве*) дифференция чувственной формы без материи (предмета одного из пяти чувств) и энергии самого чувственного присутствия («присутствования»). В нумерически едином событии восприятия (энергичной явленности ¹¹² чувственной формы) быть-формой и быть-энергией — не одно и то же, как не одно и то же быть-воспринятым и быть-воспринимающим.

Тем не менее, общее чувство — одна (единая) способность души. В сочинении «О чувстве и чувственном» (гл. 7) Аристотель объясняет это единство при помощи аналогии: одна и та же вещь может быть белой и сладкой, она может иметь много других чувственно воспринимаемых свойств. Это не значит, однако, что эти свойства (реально) отделены друг от друга, но для единой вещи бытие-белым и бытие-сладким различны. Для общего чувства как единой способности души быть-чувством-зрения (данным себе зрением) и быть-чувст-

¹¹⁰ *Principia philosophiae* I, 9.

¹¹¹ «Все, Лукилий, чужое, только время — наше». *Epistolae morales ad Lucilium*, I, 1.

¹¹² Строго говоря, «энергичная явленность» — плеоназм: аккуратность приносится в жертву выразительности.

вом-вкуса (данным себе вкусом) не одно и то же. 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»¹¹³

Теперь, как кажется, появляется возможность показать, что апории, выстроенные Аристотелем в *De anima* III 2, все же не тупики, хотя продвинуться вперед здесь непросто.

У «второго чувства» (в нашем примере — чувства, воспринимающего зрение), о котором шла речь в исходной аристотелевой дилемме, и в самом деле — «те же самые» предметы, что и у первого (зрения). И все же эти предметы можно различить, поскольку в нумерически едином событии видения не одно и то же (*ἁπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον*) цвет как определение вещи и цвет как определение зрения. Цвет как нечто воспринятое есть чувственная форма без материи и она *есть* энергично. Но эту энергию можно толковать (на основании фундаментальных схем аристотелевой первой философии) как «действие зримого» (вещи как субстанции) или как «деятельность зрящего» (живого существа как субстанции). Зримое (цвет) в действии, а точнее его бытие (бытие-цветом, *τὸ τῷ χρώματι εἶναι*) расщепляется в себе в соответствии с двумя метафизическими толкованиями одной и той же энергии — как действительности зримого и деятельности зрящего, и отсылает, с одной стороны, к бытию вещи, а с другой, — к бытию души.

В определенном смысле верно, что имеется два чувства для восприятия одного и того же — зрение и общее чувство. Но это различие одного и второго чувства есть, как говорили схоласты, только мыслимое различие — *distinctio rationis*, впрочем, *cum fundamento in re*¹¹⁴, поскольку речь должна идти о рефлексивной структуре самого зрения, узнающего о себе «мимоходом».

Но вернемся теперь к нашему основному вопросу: как общее чувство воспринимает движение? А это значит — как вообще оно может различать? Различие не дано зрению, зрению дан цвет, например, белое. Но общее чувство (= зрение *plus ultra*) позволяет ду-

¹¹³См. примеч. 106.

¹¹⁴См. гл. VI, § 1.

ше¹¹⁵ выйти из «слепого» тождества белого с самим собой, положить дифференцию белого как белого и белого как видимого, дифференцию белого как зримой формы и самого видения как энергии зримого (формы зримых форм без материи). Это различие мы подробно обсудили в § 3 этой главы. Важно, что посредством общего чувства это различие становится воспринятым, оно «дано» сознающему себя (по Аристотелю, конечно, «со-чувствующему» себя) чувству. Благодаря тождеству энергии чувства (чувства как энергии = формы чувственных форм) душе дано различие чувственных содержаний.

Но это только предварительный ответ. Неразрешенным осталось фундаментальное затруднение: различие белого и сладкого синхронно, различия в меняющем цвет предмете диахронны. Если «теперь» — форма всякой энергии (действительности), то не ясно, каким образом диахронное различие может быть действительным (действительно присутствовать в общем чувстве).

Аристотель говорит: «в формах (эйдосах) схватываемого чувством заключено умопостигаемое» (*De anima*, 432 a 4 f.). В чувственной форме движения как предмета общего чувства¹¹⁶ должна быть заключена его ноэтическая форма и, следовательно, тот ее аспект, который Аристотель называет «числом», т. е. время. 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.

Необходимо, замечает Аристотель, чтобы различающая инстанция (или способность) была чем-то единым и чтобы этой единой инстанции были явлены подлежащие различению содержания: ведь если я воспринимаю белое, а ты — черное (или сладкое), различение невозможно, поскольку некому различать. (*De anima* III, 2, 426 b

¹¹⁵ И это тоже — некая фигура речи. По Аристотелю, душа (по крайней мере, душа, наделенная общим чувством) не есть некое самостоятельное и самодостаточное существо, душа *есть* только как форма живого тела. Поэтому «субъектом» всякого действия (в том числе и «внутреннего») является, строго говоря, не душа, а человек как одушевленное и телесное существо.

¹¹⁶ Мы знаем уже, что Аристотель, со всеми оговорками, допускает в качестве полноправного предмета физического и метафизического рассмотрения форму (эйдос) движения, и к тому же мы можем говорить о чувственной форме движения как предмете общего чувства.

16 — 17). Об этой единой различающей инстанции говорится, что она и ощущает, и постигает умом (καὶ νοεῖ καὶ αἰσθάνηται) одно и другое в их различии (в 22).

2. Движение и различающий ум

Как возможно чувство и умное постижение (ноэсис) различного в его различии? Трудность здесь вот в чем¹¹⁷. Что означает, вообще, постигать умом некую определенную вещь? В аристотелевой поэтике мы находим вполне определенный ответ: в событии умного схватывания (ноэсис) ум *становится* умопостигаемой формой вещи без материи. При этом энергия (совершенное действие) ума и энергия (действительность) умопостигаемой формы есть *одна и та же (умная) энергия*. Но как в таком случае ум, различающий наличные определения А и В, может одновременно *стать* формой А и формой В? Аристотель выражает это затруднение так: «невозможно, чтобы одно и то же (т. е. некая единая способность, будь то ум, или общее чувство) сразу (или заодно — ἅμα) совершало противоположные движения, будучи неделимым и при этом в неделимое время». Но, быть может, решение состоит в следующем: подобно тому, как вещь, будучи единой, допускает различные определения, относящиеся к категории качества (скажем, она может быть белой и сладкой), так и ум (и общее чувство), оставаясь одним по числу и месту, может быть «делимым по бытию» (427 а 5). Последнее означает, что ему может быть одновременно присуще бытие-формой-белого и бытие-формой-сладкого.

Однако это объяснение не годится в самом интересном для нас случае. Представим себе, что белое чернеет. Мы имеем дело с движением (а точнее, с одним из видов движения — качественным изменением); чтобы схватить движение, говорили мы, ум должен схватить различие в определениях тождественного. Что означает в этой ситуации «схватить различия»? Какие различия имеются в виду? Очевидно, различие светлого и темного. Ум должен заодно (ἅμα)

¹¹⁷ Мы сосредоточимся на поэтическом, хотя, повторяю, для общего чувства затруднения имеет в точности тот же характер. Ср. 427 а 9, где чувство и ум вновь упомянуты одновременно, как равноправные участники обсуждения.

мыслить в предмете не просто различные, но взаимоисключающие, более того, — противоположные определения. А это означает, что ум должен стать заодно мыслимыми формами этих противоположных определений. Здесь предложенный выше выход не годится: ведь никакой единой и самождественной сущности (субстанции) не могут быть одновременно (ἄμα) присущи взаимоисключающие, а тем более противоположные определения (акциденции). Не может одна и та же вещь быть одновременно белой и черной, хотя она вполне может быть белой и сладкой. «В возможности, разумеется, одно и то же и неделимое может быть противоположностями, но не по бытию (не в смысле актуально присущих вещи противоположных определений)... И 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 (ἄμα) 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 (ἄμα)» (427 а 10 — 14). Различающая способность есть одновременно единица и двоица; поскольку она подобна границе, она сразу, одновременно, ἄμα, есть двоица.

Образ точки в связи с похожей трудностью возникает в другом месте трактата «О душе», а именно: в шестой главе третьей книги. Если вторая глава посвящена общему чувству, а различающий ум упоминается в ней «заодно», поскольку анализ различения в мысли и

различия в чувстве, по Аристотелю, наталкивается на структурно тождественные препятствия, то шестая глава говорит именно о мысли (ноэсисе). Ее основная тема: схватывание умом неделимого. Аристотель различает два смысла «неделимого» — 1) «то, что невозможно разделить» (точка), и 2) «то, что в действительности не разделено» (отрезок как одно целое) — и говорит далее: все неделимое в первом, сильном, смысле может быть явлено уму только как лишенность (στέρησις). 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. 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. Как это возможно?

3. Ноэтическая и дианоэтическая энергии

Ответ начинает обретать определенные очертания, когда мы сопоставляем эти тексты из трактата «О душе» с рассуждениями, посвященными двуликую «теперь» в IV книге «Физики». В самом деле, точка, делящая прямую, и имеющая одновременно смысл конца и начала — универсальный образ «теперь» (конец прошедшего и начало будущего), который постоянно возникает в «Физике», хотя Аристотель и предостерегает против безоглядного применения этой аналогии. «Теперь» имеет разные смыслы. «Теперь», как мы видели, есть всегда равная себе энергия присутствия. Но «теперь» должно быть понято и как универсальная «форма» различия, граница, переход, articulus, 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. Умная деятельность может рассматриваться, таким образом, двояко: с одной стороны, это — энергия присутствия умной формы (такую энергию мы назвали *ноэтической*), с другой стороны, как энергия (совершенная деятельность) «исчисления», артикуляции, полагания границы. Тогда ум не только форма форм, но и различие различий (*genetivus subjectivus*), точнее, — различающее различие (*differentia differens*). Такую совершенную деятельность или энергию ума мы назовем *дианоэтической*.

Ноэтическая энергия есть, как мы видели, одновременно энергия (деятельность) ума и энергия (действительность) умопостигаемой формы. В определенном смысле умопостигаемая форма (без материи) есть нечто «несоставное» (*ἀσύνητον*), 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, но — «сказывание» (*φύσις*)¹¹⁸. Выражение, вы-говаривание ноэтического акта есть 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».

Разумеется, и дианоэтическая энергия ума имеет свое выражение в логосе: она выступает как различающее-связывающее «есть» в суждении: «S есть P».

4. Различие бытия и сущего

Мы указали выше на тот контекст в сочинениях Аристотеля, в котором, как нам кажется, мы можем обнаружить различие бы-

¹¹⁸ *Metaph.* IX 10, 1051 b 24 f.

тия и сущего. Аристотель не делает онтологическую дифференцию непосредственным предметом обсуждения и, тем не менее, косвенно на нее указывает. Если сущее являет свое бытие в апофантическом (изъ-являющем, изъ-явительном) логосе, если при этом существуют многообразные и не связанные единством рода способы такого выявления, то мы можем сказать (и говорили уже), что с точки зрения логической оптики, с точки зрения схем категории (способов логического свидетельства), бытие, в отличие от сущего, в своем отличии от сущего, представлено как открытое «X есть —...» в отличие от замкнутого «X есть X».

В горизонте энергий ума это формальное различие имеет вполне определенную параллель, если угодно, — *основание*, поскольку, согласно Аристотелю, апофантическое суждение есть *связь* ноэм, а связывает ум, причем связывает свои же содержания.

Формула «X есть — ...» выражает определенную ситуацию деятельности ума, определенные обстоятельства *дела*, и они таковы. X есть *теперь* как *одно*: ум схватывает ноэтическую 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.

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 определением и указывает, тем самым, на ее существование — *esse existentiae*.

Соответственно и «теперь» должно быть понято по-разному. В первом случае, это — постоянное присутствие самотождественной формы (присутствие как форма присутствующего). Во втором, — оно открыто фактичному событийному определению, оно приурочено к тому или иному совершающемуся здесь и сейчас событию. В первом случае — быть (чем?) «теперь» означает быть формой присутствия формы. Во втором — быть теперь значит быть приуроченным к... Эти «теперь» представляют собой темпоральную форму, соответственно, ноэтической и дианоэтической энергии. Различие этих энергий и есть, говоря «феноменологически», т. е. в контексте мыслящего ума (и чувствующего чувства), различие двух ликов «теперь».

Это различие в контексте Аристотелевой онтологии есть условие различия бытия и сущего так, как оно обнаруживает себя в мысли и слове, т. е. в логосе. И это же различие — условие возможности многообразной событийной наполненности «теперь» или, говоря словами Фомы, возможности различения *punc stans* и *punc fluens*, исходное «*fluere*» для *punc fluens*. Это различие порождает воспринимаемую общим чувством и исчисляемую умом тотальность времени, подобно тому как движущаяся точка порождает линию или острие пера порождает текст.

ГЛАВА III

ВРЕМЯ И ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ СУБЪЕКТ

§ 1. БОГ БЕЗ БЫТИЯ И УМ БЕЗ МЫШЛЕНИЯ

(О божественных именах V, 5)

Мы говорили уже, что для «позднего философствования» история философии — не иллюстрация, не дополнение к движению содержания, не способ обогатить и украсить оттенками и без того состоявшийся смысл. История — диахронное измерение философствования, сущностный момент смыслополагания. «История философии,— пишет Ж. Делез,— как нам представляется, должна играть роль, во многом аналогичную роли коллажа в живописи»¹. Коллаж позволяет собирать смыслы из уже состоявшихся и исторически приуроченных смыслов, конструируя из них новый смысл как фигуру смыслов, смысловое со-звучие, со-смыслие. На мой взгляд, следовало бы говорить не столько о коллаже, сколько о полифонической разработке всегдашней философской темы: «что есть сущее как сущее?». Мы начнем с графической конструкции, понимая текстуальный «коллаж» поначалу почти буквально.

¹ Ж. Делез, *Различие и повторение*, СПб.: Петрополис, 1998, с. 12.

1. О том, чего не было и не будет; о том, чего нет

Парменид,
фр. 8 (DK), 5 — 6:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν
ὁμοῦ πάν, ἐν, συνεχές. τίνα γένειαν
διζήσεαι αὐτοῦ;

«оно не было некогда и не будет,
ибо оно есть теперь — все сразу, од-
но, сплошное. И какое рождение бу-
дешь выискивать ему?»

Дионисий Ареопагит,
О Божественных именах V, 4:

οὔτε ἦν οὔτε ἔσται οὔτε ἐγένετο οὔτε
γίνεται οὔτε γεινήσεται, μάλλον δὲ οὔτε
ἔστιν.

« [Его] не было, не будет и ему не
случалось быть, Он не становился и
не становится, более того — Он не
есть».

Платон, *Парменид*, 141 е:

...οὔτε ποτὲ γέγονεν οὔτ' ἐγένετο οὔτ'
ἦν ποτὲ, οὔτε νῦν γέγονεν οὔτε γίγνεται
οὔτε ἔστιν, οὔτ' ἔπειτα γεινήσεται οὔτε
γεινήσεται οὔτε ἔσται [...] οὐδαμῶς
ἄρα τὸ ἐν οὐσίας μετέχει.

«...оно не настало когда-то и не на-
ступало, не было некогда, не наста-
ло и не наступает и не есть теперь,
оно после не наступит и не будет
порождено и его не будет. [...] Так
что единое никоим образом не
причастно бытию.

Отк. 4, 8:

Ἅγιος ἅγιος ἅγιος κύριος ὁ Θεός ὁ
παντοκράτωρ, ὁ ἦν καὶ ὁ ὢν καὶ
ἐρχόμενος

Свят, свят, свят Господь Бог Все-
держитель, кто был и [есть] сущий и
грядущий.

Фрагмент парменидовой поэмы говорит о сущем — τὸ ἔν. Как мы видели, это имя было «учреждено» Парменидом, было им (или ему) открыто в философском странствовании «по ту сторону дня и ночи». Странствовать для философа значит спрашивать. Странствуя по «пути бытия» (т. е. спрашивая, что есть сущее как сущее), Парменид находит многочисленные знаки — σημεῖα πολλὰ (фр. 8, 2f.).

Один из таких знаков — τὸ ἔν. «одно», «единое». Его-то и подхватывает платонов герой Парменид, и о нем идет речь в приведенном выше фрагменте (*Parm.* 141 е). Этот текст, впрочем, — лишь момент в диалектическом построении, и его едва ли можно считать окончательным суждением Платона о едином. В «Тимее» говорится, что глагол «есть» в настоящем времени (в отличие от «было» и «будет») подобающим образом выражает «вечную сущность» (*Tim.* 37 d — 38 b).

«Единое» (ἓν) — одно из «Божественных имен», обсуждаемых Дионисием в трактате «О божественных именах» (DN XIII, 2)². Но в главе V, откуда взят интересующий нас фрагмент: «...Он не есть...», речь идет о другом имени — «Сущий». Автор называет это имя с присущей ему (и его эпохе) склонностью к плеоназмам, поэтическим повторам и аллитерациям: ἡ οὐτως οὕσα τοῦ οὐτως οὐτος θεωλογικῆ οὐσιωγραφία (V, 1) («поистине сущее Богоименующее³ сущностное именование истинно Сущего»). Это имя — первое по старшинству и чину (πρεσβύτερον)⁴ в порядке богословских именовании Бога, потому что оно засвидетельствовано в Св. Писании как ответ самого Бога на вопрос «Кто Ты есть?» (Исх. 3, 14)⁵. В нем указана (хотя, как мы увидим позже, — не показана, не выражена) сама сущность, «чтойность» (в смысле схоластического quidditas) или, скорее, «ктойность» Бога. Недаром это имя связывается с «сущностным именованиием» или «именованиием сущности».

Но, кроме того, «старшинство» этого имени обосновывается в тексте с помощью доводов вполне метафизического свойства, доводов, с одной стороны, напоминающих аристотелево обоснование учрежденного им предмета «первой философии» — сущего как такового, а с другой, — почерпнутых из платонического арсенала. Всякое другое имя, будь то «Благо», «Жизнь» или «Премудрость», выстраивая определенную перспективу взгляда, открывая Бога как то-то и то-то, уже тем самым открывают его как сущее; только сущее

² «Единым же [Его называют], поскольку Он единственно есть все — в силу преобладания единственного единства, и поскольку Он, не умножаясь, выступает причиной единства всего». Я пользуюсь греческим текстом трактата *О божественных именах* (ниже DN), изданным Г. М. Прохоровым (Изд-во СПб.: Глаголь, 1994). Текст воспроизводит критическое издание: Pseudo-Dionysius Areopagita: *Die Namen Gottes*. Eingeleitet, übers. v. B. R. Suchla. Stuttgart: A. Hiersmann, 1988 и снабжен схождениями Иоанна Скифопольского и Максима Исповедника, вошедшими в *Patrologiae cursus completus* (J.-P. Migne). *Ser. graeca*, T. IV. Эти сочинения я цитирую, как правило, в собственном переводе. То обстоятельство, что я пишу «Дионисий Ареопагит», а не «Псевдо-Дионисий», не означает, что я придерживаюсь традиционной веры в подлинность авторства афинянина-ареопагита Дионисия, о котором говорится в *Деян.* 17, 34. Вопрос об авторстве меня в этой работе не интересует. Достаточно того, что *Corpus Areopagiticum* стал одним из самых влиятельных богословских сочинений, как на Востоке (в том числе на Руси), так и на Западе. Теснейшая связь трактата с интеллектуальной средой неоплатонизма кажется мне неоспоримой.

³ Разночтение: θεολογικῆ («богословское»).

⁴ DN V, 5.

⁵ Ответ, послуживший богословским оправданием прививки античной онто-теологии христианскому богословию.

может быть открыто или, скорее, не-скрыто. Даже сама-по-себе-жизнь, сама-по-себе-премудрость становятся сущими, будучи причастны бытию как таковому (самому-по-себе-бытию)⁶.

Но удивительным образом имя «Сущий» придает тексту такое движение, в результате которого оно само себя «снимает», точнее, поскольку речь идет об именах, а не о «понятиях» в привычном смысле, правильной было бы сказать — утрачивает свою именующую силу. В самом деле, если Парменид говорит о сущем: «оно не было некогда и не будет, ибо оно *есть теперь* — все сразу», если Платон утверждает (*Tim.* 37 e — 38 a), что «было» и «будет» приложимы только к возникновению, а о «вечной сущности» подобает говорить: «есть», то для Дионисия сама грамматическая категория времени, то обстоятельство, что глаголы *per definitionem* подразумевают время⁷, оказывается неодолимым препятствием для правильного богословия. И оказывается: «Сущий не есть». Сказывание бытия в форме «есть» уже некоторым образом бытие определяет = ограничивает⁸. Об этом говорят сами имена грамматических форм: «есть» — *verbum finitum*, присущий этому глаголу способ сказывания грамматики называют *modus finitus* («конечный», т. е. — ограниченный, о-пределенный), в то время как «быть» представляет собой *modus infinitivus* — неопределенную форму глагола. «А Бог ведь не как-то (т. е. каким-то определенным образом) Сущий, но просто и беспредельно (неопределенно), как собравший в самом себе целиком все бытие и [все бытие] предвосхитивший. [...] Он сам — бытие сущих; и не только совокупность сущего, но и само бытие сущих — от предвечно Сущего, Он же — вечность вечностей, пребывающий предвечно» (V, 4).

Мы видим, что в тексте положено различие сущего и его бытия (онтологическая дифференция⁹). Более того, как представляется, автор трактата отличает бытие *сущего* от простого и неопределенного истока бытия. Всякое конечное (тварное) сущее *есть* «как-то»

⁶ DN V, 5.

⁷ Так определяет глагол Аристотель. См. *De interpretatione* 3.

⁸ Приблизительно такое формальное объяснение знаменитого «Он не есть» мы находим в *Сентенциях* Петра Ломбардского. См. Francis Ruello, *Les «noms divins» et leur «raisons» selon St. Albert le Grand, commentateur du «De divinis nominibus»* Paris. Librairie philosophique J. Vrin, 1963, p. 51.

⁹ Термин введен М. Хайдеггером в лекциях *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (1927). Онтологическая дифференция станет позже одной из главнейших тем этой книги.

(πῶς ἔστιν οὖν). для него «быть» означает «быть-в-наличии», в то время как «предвечное» бытие просто и беспредельно (неопределенно). Но о каком бы модусе (смысле) бытия ни шла речь, нельзя сказать: «бытие есть»: ведь *есть* существе. В частности, хотя наличное бытие правильно *выражается* глаголом «есть», «есть» не *сказывается* о самом бытии. Но здесь следует совершить своего рода герменевтическое ἐπιούχῃ и преодолеть искушение толковать Дионисия в духе гегелевской логики. Следует дать высказаться самому тексту, а для этого надлежит понять, *как* говорит текст, *как* именуют Божественные имена.

2. О поэтическом именовании

Термин «божественные имена» (τὰ θεῖα ὀνόματα) как именование философской топики берет начало в «Кратиле»¹⁰. Мудрость «первого учредителя имен»¹¹, т. е. первого поэта, пра-поэта, заключалась в том, говорит Сократ (герой Платона), что имена богов так или иначе артикулируют, показывают, выявляют их существенные черты. Дионисий утверждает прямо противоположное: «Цель [наших] речей (в том числе и самого именованья Бога — А.Ч.) не в том, чтобы выявить (изъяснить — ἐκβαίνειν) сверхсущественную сущность¹² как

¹⁰ Ср. 400 b 2 и далее.

¹¹ ὁ θεμελιος πρότος τὰ ὀνόματα (436 b 5).

¹² ὑπερούσιος οὐσία. Префикс ὑπερ- не только означает «сверх-», указывая на превосходство или избыток (полнота сверх меры, пре-избыток), но и «по ту сторону», «за пределами». В последнем случае он имеет тот же смысл, что и ἐπέκεινα (praer. cum gen.). Связь того, что Дионисий называет ὑπερούσιος οὐσία с платоновой «идеей блага по ту сторону сущности (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας)» (Resp. VI, 509 b 9) несомненна и исторически вполне объяснима. У Дионисия слово οὐσία не имеет того технического, строго терминологического значения, которым снабдил его Аристотель. Возможно, в некоторых случаях это слово следовало бы переводить просто – «бытие»; οὐσία – «сущность» существа, его «бытийственность». В средневековых латинских комментариях эта тема обсуждалась и при этом говорилось, что термин substantia в применении к Богу означает только, что Он обладает бытием сам по себе и актуально, а не в зависимости от иного. Следует отказаться от всякой идеи сложности в Боге: «субстанция» применительно к Богу не отсылает к многообразным акциденциям, т. е. субстанцию здесь нельзя понимать как субъект акциденций. Иными словами, Бога нельзя мыслить в *категории* субстанции, ведь Он — по ту сторону всякой конечной субстанции.

сверхсущественную, ведь это неизреченно, непостижимо, и совершенно не выявляемо (неизъяснимо)... но в том, чтобы *воспеть* (ὕμῃσαι) сотворяющее сущность выступление богоначального начала сущности во все сущее» (V, 1).

Именование у Дионисия отнюдь не равносильно предикации, логическому выявлению или апофансису. Конечно, именование представляет собой особый способ показать, а значит — некоторым образом явить, раскрыть, обнажить именуемое, сделать его доступным взгляду ума. Божественные имена, именуя Бога, призваны, как представляется, «показать» (ἀποφαίνεσθαι) Его как Добро, Жизнь, Ум, Слово... Имя отсылает к иному, именуется *именуемое* (иначе, как говорит Платон, оно было бы именем имени), поэтому, казалось бы, именование удерживает формальную структуру предикации: «что-то о чем-то» (τί κατὰ τίος). Но парадокс «божественного именованья» состоит в том, что именуемое никогда не налично как «что», оно лежит по ту сторону сущности, а значит и подавно — по ту сторону «чтойности» (оно не имеет своего «что», оно — без «что», ἄνεν τοῦ τί, как говорит Плотин о Едином). Апофансис именованья есть лишь указание или обозначение *места* того, что всегда остается в существе своем скрытым.

Мы должны со всей серьезностью отнестись к слову ὑμῃσαι — «воспеть», «прославить в слове» — как обозначению *метода*. Дионисий говорит о поэтическом выявлении, поэтическом апофансисе. Не есть ли, в самом деле, «прославление» и «слава» в смысле греческого δόξα θεοῦ — изначальный способ показа, выявления, выступления в явь, выхода на свет? Для Платона в «Кратиле» именование — орудие в руках познающего, постигающего, которое позволяет ему «настигнуть» (440 a) свой предмет. Имя, заговаривая с сущим, его заговаривает: сущее замирает, останавливается, «не выступая за пределы своей собственной идеи»¹³, его смысловой лик — эйдос — отлит и застыл, и теперь оно доступно взгляду ума. «Как может быть чем-то (τί), — спрашивает Сократ (герой Платона), — то, что никогда не удерживает одно и то же состояние?». Такое сущее «течет как дырявый горшок»¹⁴ и попросту подобно человеку, хворающе-

¹³ μήτε ἐξιστάμενοι τῆς αὐτοῦ ἰδέας (439 e 4 f.).

¹⁴ Платон переиначивает приписываемое Гераклиту «все течет» и говорит: «все течет как [дырявые] глиняные горшки» (λίπα — ὅσπερ κέρανα — ῥεῖ).

му насморком» (440 с 8 f.). Только в-себе-неподвижно-пребывающее «что» (τί) можно именовать, и, наоборот, быть именуемым для сущего — способ удержать в себе умопостигаемый вид, а это значит — задержать на себе умный взгляд — ноэсис. Но Сущий — ἄτεν τῷ τί — лишен своего «что». Поэтому для него быть именуемым — значит пребывать во славе, это — избегающий прямого взгляда ума, прикровенный, способ открыть и открыться.

Учреждение имен — извечное дело поэтов. «А что пребывает, то учреждают поэты»¹⁵, — говорит Гельдерлин. Индоевропейская мифопоэтическая традиция представляет поэта как существо двойственное, постоянно пересекающее границу между двумя мирам и— божественным и человеческим, как посредника между богами и людьми. «Порча» мира, наступление хаоса выражается, прежде всего, в «порче» языка, что приводит к диглоссии, т. е. формированию оппозиции *поэтического* (божественного, сакрального) языка и языка *непоэтического* (человеческого, профанического)¹⁶. Ср. у Гомера:

Птице подобятся звонкоголосой, виталице горной,
В сонме бессмертных слывущей Халкидой (χαλκίς), у смертных Киминдой
(κίμνιδίς).

(И. XIV, 290 f.)¹⁷.

В человеческом языке богоданные имена забываются, становятся редкими, необычными, темными, невразумительными. Поэт хранит о них *память*, подобно тому как философ, согласно Платону, хранит память о предвечных идеях: «Ведь необходимо, чтобы человек понимал [сущее], высказывая [его] согласно эйдосу, так что исходя из многих ощущений он объединяет [их] при помощи рассуждения в одно. А это — припоминание того, что видела душа наша, сопровождая бога и глядя свысока на то, что мы нынче называем сущим, когда поднималась на поверхность (подымала голову) к истинно сущему. Поэтому по справедливости одна только мысль философа окры-

¹⁵ «Was bleibet aber, stiften die Dichter», *Andenken*.

¹⁶ См. Т. Я. Елизаренкова, В. Н. Топоров, «Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки»: *Литература и культура древней и средневековой Индии*, М.: Наука, 1979, с. 43.

¹⁷ См. там же.

ляется, ведь он всегда по мере сил пребывает в памятовании именно при том, при чем пребывает и бог, будучи божественным» (*Phaedrus* 249 b 5 — с 6). Платоновский философ (диалектик) созерцает (припоминает) эйдосы и владеет искусством правильного их сочетания (ср. *Soph.* 252 b — 254 b). Поэт хранит имена и подобно ремесленнику искусно «делает» (сплетает, вытесывает, выковывает) поэтическую речь. Тем самым, слово становится делом, поскольку поэт «укрепляет космическую организацию, ее закон... твердое, устойчивое место, на котором пребывают боги»¹⁸.

Но уже у автора первой в истории «научной» поэтики Аристотеля диглоссия, разделяющая мир людей и мир богов, превращается в оппозицию низкого (обыденного, общеупотребительного) и высокого (необычного, стилистически маркированного). «Достоинство речи — быть ясной и не быть низкой. Самая ясная речь — та, которая состоит из общеупотребительных слов, но она низка. [Поэтому] речь торжественная и уклоняющаяся от обыденной — та, которая пользуется необычными (*ξενικός*) словами»¹⁹. Прилагательное *ξενικός* означает, собственно, «чужеземный», «чужой». Богоданные имена, о которых толкует мифопоэтическая традиция, становятся чужими и неясными. Поэт высвобождает сущее из равнодушия здравого смысла, называя вещь *необщеупотребительным, несвойственным именем*, он использует *метафору*, подмечая и учреждая *ὀμοίωσις*, подобие. Метафора, по Аристотелю, есть *перенос*, привнесение несвойственного имени (*Poet.* 1457 b 6 f.). Конечно, может случиться так, что именно *несвойственное* (не «домашнее» — *οἰκεῖον* — не «прирученное») имя оказывается «правильным», т. е. принадлежащим «языку богов» и исходящим от «божественного учредителя имен». Но, разумеется, Стагирит не склонен мыслить подобным образом. «Чужое» (*ἄλλότριον*) существует только как оппозиция к «собственному» (*τὸ ἴδιον*). Причем Аристотеля интересует «собственное» не в смысле узуса. Речь идет об онтологическом понимании собственного логоса (*λόγος οἰκεῖος*) сущего. Этот логос должен *высказывать*, выговаривать бытийное основание сущего, а это — *τὸ τί ἦν εἶναι*, подлинное «что», внутренняя форма сущего. Высказать бытие

¹⁸ Там же.

¹⁹ *Poet.* 1458 a 18 – 22, пер. М. А. Гаспарова.

сущего в его собственном логосе означает высказать τὸ τί ἦν εἶναι, высказывать то, что значит (и всегда значило и будет значить) *быть этой вещью*. Тот, кто владеет логической техникой, выговаривает сущность в слове, послушном умо-зрению, выносит ее на свет — на публичное обозрение (публичное умозрение), высказав *определение* (ὄρισμός). Определение и есть λόγος ὁκείος — собственный логос сущего, логос сущности (λόγος τῆς οὐσίας). Поэт как посредник между богами и людьми, владея богоданным именем, обретал власть над *вещью*. Философ, зная определение, владеет *смыслом* вещи, а это означает для всего классического философствования от Платона до Гегеля — владеет ее сутью, сущностью. Аристотель говорит: зная определение, мы можем в принципе легко преодолеть такую досадную особенность языка, как омонимия, и тогда *собственное имя как код определения* вступает в интимную и нерасторжимую связь с самой сутью вещи. Умо-зрение властвует над языком, превращает его в послушный инструмент или прозрачную среду.

Но поэт помнит о своеволии, о своевласти языка, он должен отказать от «домашнего», «ручного» слова, именующего наличное положение дел, ибо такое именование — уход от сущности *поэтического апофансиса*. Здесь ясность как достоинство речи (λέξεως ἀρετή — «лексическая добродетель», соответствующая мудрости как добродетели эпистемической части души) вступает в противоречие с «низостью» (πυλαινότης) обыденного (*Poet.* 1458 а 18).

Однако там, где нет и не может быть «логоса сущности», поскольку именуемое — по ту сторону сущности, поэтика, как кажется на первый взгляд, становится единственно возможной логикой. Поэтому Дионисий говорит: не выявить, не объяснить, но воспеть и восславить. Там, где отсутствует знание, говорят философы, господствует мнение — докса. Но δόξα — означает и *славу* как видность, сиятельность и незабвенность²⁰. «Незабвенность» по-гречески — ἀ-λήθεια, у поэтического логоса свой способ пребывать в истине.

²⁰ Гераклит, фр. 29 (DK): «Лучшие выбирают одно взамен всего остального — пребывающую вечно славу (κλέος) взамен того, что умирает, большинство же [и так] откормлено как скот». Обычное для Гераклита противопоставление «большинства» или «многих» (οἱ πολλοί) «лучшим» сродни противопоставлению низкого и высокого в «Поэтике» Аристотеля.

3. Именованье по аналогии

Итак, дифференция «своего» (τὸ ἴδιον) и «чужого» (τὸ ἄλλότριον) именованья полагает у Аристотеля границу между собственно философской и поэтической речью. И это обстоятельство стало серьезнейшей проблемой для средневековых латинских комментаторов сочинения Дионисия: ведь, как уже было сказано, эту дифференцию в случае Божественных имен положить невозможно. Вот что сказано по этому поводу в комментарии Альберта Великого²¹. Имя отсылает к тому же самому смыслу (ratio), который выражает определение. Определение лишь выявляет (explicat)²² то, что в имени содержится неявно (implicite). Поэтому там, где нет определения, нет и собственного именованья. Божественное сущее никоим образом не определимо, поскольку ему не положен предел²³. Следовательно, у него нет собственного имени.

Однако невозможно допустить, что Божественные имена суть всего лишь метафоры, что они именуют Бога лишь «фигурально» (figurative). Такое допущение разрушило бы сами основания схоластического «мыслящего» богословья. Альберт называет такую точку зрения абсурднейшей ересью (absurdissima haeresis). Выход из этого затруднения он сам и его ученик Фома Аквинский находят, следуя Аристотелю, в разработке понятия аналогии.

Уже сам Философ, обнаружив нередуцируемую омонимию главного слова метафизики, учрежденного Парменидом, — слова «сущее», вынужден был искать средства сопротивления своеволию поэтической речи, т. е. искать возможности не допустить произвола метафоры там, где нет и не может быть унивокальной речи. «Сущее сказывается во многих смыслах» (*Metaph.* VII 1, 1028 a 10). Важно, однако, что смыслы эти не множатся беспредельно, но, согласно Аристотелю, остаются в границах легко обозримого списка. Предпринятая в «Метафизике» попытка ввести разговор о «сущем» в рамки (схему) контролируемой полисемии²⁴, защищает его от впа-

²¹ In DN XIII, q. 12 («Utrum Deus possit nominari...»), solutio. Цит. по: Francis Ruello, *Les «noms divins» ...*, p. 89, n. 48.

²² Ср. ἐκφράζειν в приведенном выше тексте Дионисия (V, 1).

²³ «...quod autem nullo modo finitum est, definitionem non habet, quare nec nomen. Deus autem nullo modo finitus est» (*ibid.*).

²⁴ Я заимствую этот термин у П. Рикера. См. *The Rule of Metaphor*, trans. R. Cherny. London, 1994. Study 8. «Metaphor and philosophical discourse», § 1 – 3.

дения в невнятицу неразличенных значений. Но и различие можно положить только по отношению к определенному смысловому единству. И это единство для Аристотеля, коль скоро нет общего рода, представляет собой единство *аналогии*. Между строгой унивокальностью (полным единством смысла) и «случайной», порожденной фактичностью языка, эквивокальностью (абсолютным несхождением смыслов) лежит *аналогия*.

Но если для Аристотеля трудность заключалась в том чтобы, с одной стороны, отказаться от понимания термина «сущее» в качестве обозначения наиболее общего рода, а с другой, не признать «случайной омонимии», простого разброса несхожих значений, то схоласты сталкиваются с другой дилеммой. Признать унивокальность терминов, именующих Сущего и обозначающих тварное сущее, означало бы отрицать несоизмеримость Бога и твари²⁵, т. е. отрицать *сверхсущественность* (или, в более поздней латинской терминологии, — *трансценденность*) Бога. С другой стороны, допущение абсолютной взаимной непричастности (отсутствию общности-общения) «горних» и «дольных» смыслов было бы равносильно признанию невозможности теологии, стиранию межи между богословием и поэтическим славословием. Мы не можем здесь вдаваться в обширное, сложное и избыточное деталями учение Фомы относительно *analogia entis*²⁶. Для нас важно следующее.

Во-первых, онтологическое основание аналогии состоит в причастности бытия тварного сущего божественному бытию. В этом смысл термина «*analogia per participationem*». Поначалу причастность понимается как уподобление. Бог сообщает свой образ твари, а тварное сущее подражает Первосущему (*ens primum imitatur*) в той мере, в какой оно к этому способно. При этом не следует думать, что аналогия заключается в существовании некоей общей формы, которой божественное и тварное обладают как бы в неравной мере (Бог в полноте и завершенности, а тварь с невосполнимыми изъянами): поп

²⁵ В комментарии на I «Книгу сентенций» Петра Ломбардского Альберт пишет: «*non est aliquid univocum creaturae et creatori, sicut unius rationis existens in utroque*». Цит. по: F. Ruello, *Les «noms divins»...* p. 82.

²⁶ Отсылаю читателя к упомянутой книге Рикера: Study 8, § 2 «*Metaphor and analogia entis: onto-theology*», p. 171 – 280 и обширной библиографии, относящейся к этому параграфу.

est aliquid univocum creaturae et creatori, *sicut unius rationis existens in utroque*. Бог сам сообщает свой образ тварному существу, и при этом возникает парадоксальное несимметричное отношение подобия: «тварь подобна Богу, но Бог неподобен твари». Впрочем, что значит: «Бог сообщает *свой* образ», если при этом не возникает едино-образия? В своем позднем изводе учение об аналогии Фомы Аквинского толкует *analogia entis* не как своего рода неполный изоморфизм, страдающее неизбежными и неизбывными изъянами подобие тварной копии предвечному образцу, а как причастность конечного *бытия* твари бесконечному и простому божественному *бытию*. Согласно схоластической традиции в Боге следует мыслить абсолютное тождество сущности и существования. Бог есть чистая действительность — деятельность (*actus purus*). В обратном переводе с латинского на греческий это означает, что Он (есть) чистая энергия; в нем не следует искать никакой иной формы или сущности, кроме чистой энергии (формула, к слову сказать, совершенно неприемлемая для восточного богословия, о чем речь пойдет ниже). Стало быть, тварное сущее может уподобляться Богу лишь в одном — в своем бытии, в своем способе-быть. Причем «уподобляться» или «подражать» — значит принимать то, что самим Богом дается, сообщается.

Во-вторых, борьба за все более точное понятие аналогии в текстах Фомы — свидетельство отказа идти на компромисс с поэтической формой речи. Хотя в поэтике допускают метафору по аналогии, онто-теологический текст, неизбежно говорящий о Боге по аналогии, должен разительно отличаться от метафорического. И все же аналогия постоянно остается в опасной близости, в подозрительном родстве с метафорой, и тем самым, богословие не может до конца отделить себя от славословия²⁷.

²⁷ Как мы видели, Дионисий *настаивает* на тождестве одного и другого.

4. Видеть невидимое

Если богословское именование возможно только в форме аналогии, а онтологическим основанием последней служит причастность тварного сущего Творцу, то познание Бога, направляемое бого-словием, или, по Дионисию, «бого-именованием», может состояться в той мере, в какой конечный, тварный ум уподобляется уму божественному. Дионисий говорит: «Божественное открывает себя в соответствии с аналогией (мерой уподобления) каждого из умов...» (I, 1). Откровение сокровенного, о котором идет речь,— особого сорта. Называя его знанием, Дионисий добавляет, что знание это возможно лишь в форме неведения²⁸, говоря о видении ссылается на «божественный мрак», бого-словие связано с молчанием, а славословие с тишиной. Это злоупотребление оксюмороном характерно для избранной автором Ареопагитик стратегии поэтического (риторического) апофансиса.

Альберт Великий пишет: «Бог не есть ни предел, ни нечто определенное, поскольку он прост, и бытие его не схватывается ничем [иным], но он есть чистая действительность-деятельность, свободная от всякой возможности, он не может быть воспринят в чем бы то ни было [ином] согласно своему бытию; и, следовательно, ум не может схватить его согласно тому, что он есть (*intellectus non potest comprehendere ipsum secundum id quod est*). Точно так же никакое имя не способно обозначить (*significare*) его, полностью выразив то, что он есть. Итак, его чтойность (*quidditas*) ничему не соразмерна. Тем не менее, ум, прикоснувшись к его сущности (*atingendo ad substantiam ipsius*), узнает о нем или в подобиях, как это бывает при жизни (*in via*) — как бы в зеркале и гадательно, или же непосредственно, как это бывает по смерти (*in patria*)»²⁹.

Вот система противопоставлений, относящаяся к тому способу, каким ум становится причастным Сущему, в комментарии Альберта.

²⁸ «Ведь относительно сверхсуществовности, [преобладающей] по ту сторону логоса, ума и сущности, [возможно лишь] неведение; ему-то и следует препоручить сверхсущественное знание...» (I, 1).

²⁹ In DN XII, q. 12 («*Utrum Deus possit nominari...*»), *solutio*. Цит. по: Francis Ruello, *Les "noms divins" ...* p. 89, n. 48.

Невозможное	Возможное
1. <i>comprehendere ipsum secundum quod quid est</i> («схватить, воспринять его согласно тому, что он есть»)	1. <i>attingere ad substantiam ipsius</i> («прикоснуться к его сущности»)
2. <i>significare exprimendo totum id quod est</i> («обозначить, выразив полностью то, что он есть»)	2. <i>significare nomine attingente ad ipsum</i> («обозначить при помощи имени, дотягивающегося до него, прикасающегося к нему»)
3. <i>videre Deum quid est</i> («видеть, что есть Бог»)	3. <i>videre Deum ut (quia) est</i> («видеть Бога, поскольку он <i>есть</i> », «видеть, что Бог <i>есть</i> »); <i>videre Deum per substantiam suam immediate</i> («видеть Бога непосредственно по его сущности»)

Эта схоластическая формула: «*videre Deum per substantiam suam immediate*» стремится 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.

Как уже было сказано, глубинное родство текстов Дионисия и Парменида, которые мы «графически» совместили и соотнесли в начале этой главы, состоит в том, что ни «знаки» на пути бытия у Парменида, ни Божественные имена у Дионисия не являются, строго говоря, предикатами, высказываемыми о некотором субъекте, подлежащем. Парменидовы *σῆματα πολλὰ* — это то, что открывается взгляду, вглядывающемуся в бытие. Но одновременно «знаки» задают перспективу видения, позволяют дотянуться взглядом до сущего (как сущего), коснуться его. В предыдущей главе мы установили, что и апофантическое суждение позволяет увидеть нечто как нечто; это «как» выражает перспективность видения, направляет взгляд и, если угодно, порождает определенное усилие, напряжение, интенцию вглядывания в предмет. Понимание парменидовых «знаков», слышание Божественных имен требуют еще и усилий иного рода, поскольку сказанное (знак, имя) должно быть тут же зачеркнуто, должно быть осознано только как обозначение перспективы, а не предмета видения, как своего рода топологическая хара-

ктеристика, «то-в-направлении-чего» взгляда. Слово должно быть оставлено позади в молчании. Как справедливо замечает Хайдеггер, комментируя фр. 8 парменидовой поэмы³⁰, при таком вглядывании в бытие мы должны всякое возникновение и прехождение, всякое «было» и «будет», отделять взглядом от бытия, устранять в активном смысле, не впуская во взгляд.

Сказанное во многом справедливо и для божественных имен. Они представляют собой не просто погоню за невозможным, не просто несовершенные попытки высказать неизреченное, не просто сигналы благочестия — «жертву хваления», но каждое из них задает усилие вглядывания в именуемое, усилие, в результате которого ум сам становится, насколько это возможно, подобным, «аналогичным», как говорит Дионисий, своему «предмету».

Альберт Великий, ссылаясь на Первое послание Иоанна (3, 2) «videbimus eum sicuti est»³¹, толкует слова апостола так: «Est (отсылка 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). Альберт подробно растолковывает эту метафору видения в следующем замечательном тексте³²: «Увидеть — означает охватить (pertransire) предмет взглядом [с разных сторон]. Но все, что видимо, как доказал еще Евклид, видимо под углом некоторого треугольника, вершина которого в глазу, а основание образует видимый предмет... Следовательно, вещь видна по линии, делящей треугольник, и поэтому

³⁰ *Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983, S. 104.

³¹ ... ὁψόμεθα αὐτὸν καθὼς ἐστίν. Целиком это место в русском переводе звучит так: «Знаем только, что, когда откроется, будем подобны ему (ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα), потому что увидим Его, как Он есть».

³² Который особенно важен для нас в связи с предпринимаемыми ниже попытками феноменологических вариаций на заданную тему. Это описание перцептуального синтеза, если отвлечься от стилистических особенностей, вполне могло бы быть цитатой из статьи по феноменологии зрительного восприятия. Альберт обсуждает именно различие между «увидеть» и «рассмотреть», которое интересовало нас в § 2 предыдущей главы.

мы не видим всю вещь одновременно, но [это происходит] лишь в результате движения (*sub discursu*) [глаза] от одного к другому, и когда мы так обегаем взглядом всю вещь, то говорим, что увидели ее всю целиком. Но Бога невозможно увидеть таким образом, т. е. охватив все, что он есть. ... Нетварное не может быть увидено тварным [интеллектом] таким образом, чтобы при этом нетварное охватывалось бы взглядом (*pertranseatur*) тварного, но так только, что [тварный интеллект] как бы прикасается к сущности [нетварного] без опосредования (*atingat ipsam substantiam sine medio*)³³.

Формула «*videre secundum suam substantiam*» отрицает опосредование. Но о каком опосредовании может идти речь? Аристотель обсуждает следующую ситуацию: видя бледное, мы *привходящим* образом видим человека, поскольку это бледное есть (*per accidens*) человек. Видеть (умом) человека *secundum substantiam* означает непосредственно усматривать в присутствующем эйдос человека: ум «касается» внутренней формы предмета и «сказывает», что есть этот предмет (*Metaph.* IX 10, 1051 b 24). Божественной субстанции, как мы видели, не могут быть противопоставлены акциденции. Значит, «*secundum substantiam*» отвергает знаковые, символические, дедуктивные и прочие опосредования. Но и «касаться умом» в смысле аристотелева $\theta\upsilon\epsilon\iota\upsilon\ \kappa\alpha\iota\ \phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$ применительно к божественной сущности невозможно. Альберт объясняет: разница здесь такая же, как между «увидеть» (коснуться взглядом) и «рассмотреть» (охватить взглядом). Взгляд дотягивается до (*atingit*) божественной сущности, а имя задает перспективу видения и именуется видимую сторону того, что взглядом не может быть охвачено. В этой аналогии, впрочем, есть существенный изъян: у *самой* божественной сущности не может быть разных сторон или (привходящих) аспектов, поскольку она абсолютно проста.

³³ In *DN* I, q. 10: *Utrum divina substantia possit ab aliquo intellectu creato videri*. F. Roello, *Op. cit.*, n. 64, p. 99.

5. Энергия и сущность

Но прикосновение, о котором идет речь, возможно только для ума, *уподобившегося* уму божественному, для ума «блаженного»: «Substantiam Dei, quia est, omnes beati videbunt...». Одна из целей этой главы — попытка выстроить «феноменологический образ», феноменологическое толкование этого уподобления или «аналогии» умов. Таким образом, меня интересует смещение, трансформация *analogiae entis* в направлении *analogiae mentis*. При этом разбираемые мною фрагменты текстов (входящие в «текстуальный коллаж») призваны служить «знаками», «путевыми пометами», которые организуют движение моего собственного текста и направляют усилие понимания; их выбор продиктован моими приватными интересами и определенными задачами именно этой работы. Поэтому я никоим образом не берусь здесь систематически обсуждать различие богословских позиций относительно божественных имен и столь важной для всей традиции (и на Востоке, и на Западе) темы «видения Бога»³⁴. Я не могу, однако, оставить без внимания одно важное обстоятельство. На Востоке церковное предание связывает божественные имена не с «перспективой умного взгляда», который непосредственно дотягивается до сущности Бога (*attingit ipsam substantiam [Dei] sine medio*)³⁵, но с *божественными энергиями*. Григорий Палама пишет: «Ни нетварная благодать, ни вечная слава, ни жизнь, ни что-либо подобное не сверхсущественная сущность Бога, ибо Бог

³⁴ См. в этой связи лекции Владимира Лосского «Видение Бога», прочитанные в Сорбонне в 1945 – 46 гг. В моем распоряжении был английский перевод этих лекций: Vladimir Lossky, *The vision of God*. St. Vladimir Seminary Press, 1983.

³⁵ Разумеется, эту точку зрения можно назвать «интеллектуальной», поскольку речь идет об «умном видении». Но об уме (греч. *νοῦς*, лат. *intellectus*) говорят, как мы увидим позже, и классические схоли к трактату «О божественных именах», но я плохо понимаю, почему западную комментаторскую традицию связывают с «интеллектуализмом в теории богопознания», понятым как утверждение необходимости и неизбежности логического, знакового, символического опосредования в противоположность *причастности* Богу. О таком «интеллектуализме» пишет один из лучших знатоков византийского богословия прот. Иоанн Мейендорф (*Жизнь и труды Святителя Григория Паламы*, перевод Г. Н. Начинкина. Под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. «Византиноведение», СПб., 1997; см. в ч. II, гл. V. разделы «Скрытый Бог» и «Две экзегезы Дионисия», с. 274 – 278). Такое противопоставление, быть может, и верно в отношении византийских противников Григория Паламы, Варлаама и Акиндина, представляется мне, когда речь идет о западной экзегезе Дионисия в целом, недопустимым обобщением, никак не ухватывающим существо разногласий.

как причина превосходит их; однако мы говорим, что Он есть Жизнь, Благодать и тому подобное... Но так как Бог присутствует всецело в каждой из подобающих Ему энергий, по каждой из них мы именуем Его»³⁶. Бог недоступен причастию в своей сущности, но «является потому, что действует (ἐκ τοῦ ἐνεργεῖν)»³⁷. Энергии, о которых идет речь, предание отождествляет с дионисиевыми «выступлениями (πρόδοσι) богоначального начала сущности во все сущее» (DN V, 1). Эти энергии нельзя толковать как тварные (хотя сама оппозиция «тварное»/«нетварное» в контексте византийских споров XIV в. нуждается в толковании), но они суть выражения бытия Бога (букв. «силы», выражающие бытие Бога), способы, которыми Бог открывает себя в своем бытии, никоим образом не его тварные знаки или символы (как считал Акиндин). Они — не сущее среди сущего, но способы бытия Сущего: «эти энергии не имеют собственной ипостаси, а являются силами, выражающими бытие Бога»³⁸. Это означает, в числе прочего, что энергии можно мыслить только как энергии сущности, отличные от сущности. И действительно, Григорий Палама пишет: «Божественная непознаваемая сущность, не обладающая отличной от себя энергией, будет совершенно не ипостасной (т. е. здесь — «не обладающей самостоятельным бытием» — А.Ч.), т. е. чистым представлением ума»³⁹. Что, конечно, заранее предполагается абсурдным. Значит, сущность отлична от своих энергий, и, следовательно, энергии отличны от сущности. Цель приведенного фрагмента, разумеется, в том, чтобы обосновать наличие нетварных энергий, выражающих, при-открывающих божественное бытие. Но косвенным образом здесь полагается дифференция, διαφορά, энергии и сущности в Боге, более того, допускается множество («спектр») божественных энергий. И это, как кажется, по-настоящему серьезный пункт расхождения византийских и западных богословов, ведь для последних Бог — в своем онто-теологическом именовании — *actus purus* (здесь важны оба термина).

Впрочем, эти два способа говорить о Боге нельзя соотносить друг с другом так, будто для них уже существует единое пространство

³⁶ *Триады* III, 2, § 7. Цит. по: Иоанн Мейендорф, *Жизнь и труды Святого Григория Паламы*, с. 289.

³⁷ *Письмо к Дамиану*. См. там же, с. 286.

³⁸ *Апология пространнейшая*... Там же, с. 293.

³⁹ *Главы физические*... 136. Там же.

мысли, в котором они могут встретиться. Тексты Альберта Великого и Фомы Аквинского живут в целом (я оставляю сейчас в стороне неоплатоническое влияние) в среде понятий и построений (вплоть до мельчайших тонкостей и логических нюансов) аристотелевой метафизики и психологии. Григорий Палама, разумеется, пишет по-гречески и, конечно, использует аристотелеву метафизическую лексику (причем именно аристотелевы выражения, а не их латинские двойники: ἐνέρχεται, а не actus или actualitas, οὐσία, а не substantia). Но при этом он куда более далек от аристотелизма, чем Альберт или Фома. Вот, к примеру, еще две важные цитаты: «Бог, когда разговаривал с Моисеем, не сказал „Аз есмь сущность”, а сказал „Аз есмь Сый (Сущий)”. Значит, не Сущий — из сущности, а сущность — из Сущего, ибо Сущий заключает в себе все бытие»⁴⁰. «Сущность по необходимости есть сущее, но сущее не есть по необходимости сущность»⁴¹. Очевидно, эти положения в рамках аристотелевой метафизики либо вообще не имеют смысла (тезис: «сущность из сущего», т. е. «сущность имеет своим началом и основанием сущее» — сознательное или бессознательное переворачивание аристотелизма), либо влекут за собой такие логические следствия, которых св. Григорий не может иметь в виду. Как известно, термин οὐσία, «сущность», обладает у Аристотеля несколькими значениями, но какое из них ни взять, сущее может *отличаться* от своей сущности только материей, которая немислима в Боге. Это означает, что одни и те же греческие слова используются у Аристотеля и Григория Паламы *омонимично*. Понять, как в точности их использует последний — сложнейшая философская задача, которая еще весьма далека от своего решения⁴². В любом случае, прежде чем «сталкивать лбами» контексты, содержащие омонимы, следует отдать себе отчет в том, что мы имеем дело с разнородными, разно-природными типами смыслополагания, смысловыражения и смыслопорождения. Хорошо известно, что создавать видимость противоречия на основании омонимии — излюбленный прием софистов, с которым боролись уже Платон и Аристотель. Это дело эристики и идеологии, а не

⁴⁰ *Триады* III, 2, § 12. Там же, с. 287.

⁴¹ *Против Акиндина*, III, 10. Там же.

⁴² В качестве существенного шага в этом направлении следует упомянуть книгу С. С. Хоружего *К феноменологии аскезы*. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 1998.

мышления. Следует серьезно отнестись к «самоопределению речи», которое мы находим у самого св. Григория: «Мы считаем, что истинно не то мнение, которое обретается в словах и рассуждениях, а то, которое доказано делами и жизнью... Всякое слово, говорят, опровергает другое слово, но какое слово способно опровергнуть жизнь?»⁴³. Впрочем, отнестись к этим словам чересчур серьезно для философии было бы равносильно самоубийству, с которым, на мой взгляд, не стоит торопиться.

6. Analogia mentis

В DN V, 6 Дионисий возвращается к платоническому мотиву блага по ту сторону сущности как истоку бытия. Благо (τὸ ἀγαθόν) — одно из божественных имен (IV, 1). В интересующем нас тексте речь идет о самом по себе благо-по-ту-сторону-блага⁴⁴. Первый дар, который преподносит этот утаивающий себя даритель, как и у Платона, — дар самого бытия. «И из него, и в нем — и само бытие, и начала сущих, и все сущее, и все, так или иначе стойко удерживаемое бытием»⁴⁵. Одна из схолий⁴⁶ толкует благо по ту сторону блага как ум (νοῦς) и выстраивает «умную», ноэтическую параллель онтологическому тексту Дионисия, говорящему о событии преподнесения дара бытия и ответном событии причастия бытию (которое названо первым по чину и исходнейшим из причастий).

Вот что говорится в схолии. «Само благо-по-ту-сторону-блага («самосверхблагость») будучи умом и целиком энергией, обращенной на самое себя, есть энергично (в действительности), а не в возможности. Поначалу оно (благо-по-ту-сторону-блага) представляет собой без-мыслие (ἀφροσύνη), а затем становится умом в действительности. Поэтому оно единственно и есть чистый ум, который не имеет никакого разума, привносимого извне, но мыслит пол-

⁴³ *Триады* I, 3, § 13. Там же, с. 284.

⁴⁴ αὐτοῦλερουαῖότης = «само-сверх-благость»

⁴⁵ Платон, *Resp.* VI, 509 b: «...не только познаваемое может быть познано благодаря благу, но и само бытие и сущность присущи даются ему благом, хотя при этом само благо не есть сущность, оно — по ту сторону сущности, превышая его достоинством и силой».

⁴⁶ Схолия, имеющая в указанном издании номер 22 на с. 202.

ностью исходя из себя самого. Ведь если его (sc. ума) сущность — одно, а то, что он мыслит, — другое, отличное от него самого, то он сам будет немислим или, по крайней мере, таковой (sc. немислимой) будет его сущность. Если он чем-то обладает, то имеет это от себя самого, а не от другого. Но если он мыслит от себя и из себя, то он сам и есть то, что он мыслит. [...] Итак, он мыслит самого себя и в самом себе. Поскольку же Бог — творец всех сущих, они — в еще не сущем его (еще-не-)мышлении. [...] Так что ни он не находится как бы в некоем месте, ни сущие не находятся в нем как в некоем месте, но он имеет их, имея самого себя и он им внутренне присущ. Он — совокупность сущего, причем сущее в нем нераздельно. Когда же речь идет о различном сущем, то и оно в нераздельном существует нераздельно (как мысль нераздельно присутствует в многообразном мыслимом. — А. Ч.). Ведь сущие суть в его мышлении».

В этом отрывке сплетается множество мотивов: аристотелево богословие божественного ума (*Metaph.* XII 9), представляющего собой «обращенную на себя» (т. е. себя мыслящую) чистую ноэтическую энергию, и платоническое «благо по ту сторону сущности», и, в особенности, берущая начало в текстах Платона и развитая у Аристотеля теория мышления мышления (νόησις νοήσεως)⁴⁷ в неоплатоническом изводе. В этой связи особенно интересен текст *Enn.* V 3 под общим заголовком «О познающих ипостасях и о том, что по ту сторону». Вот что пишет Плотин в V 3, 7 (14–22): «Но безмолвие (ἥσυχία) ума не есть выход ума из себя (ἔκστασις), напротив, безмолвие есть энергия, осуществляющая воздержание ума от иного. [...] Итак, бытие [ума] — это энергия, и нет ничего [постороннего], на что эта энергия была бы направлена. Стало быть, [она направлена] на себя. Мысля самого себя, ум таким образом пребывает при себе и в себе удерживает свою энергию. Ведь если нечто [иное] происходит из ума, то ему самому прежде нужно быть в себе, быть обращенным в себя».

Для нас важно, однако, что в тексте схолии эти ноэтические конструкции связываются с онтологическим событием сообщения или дара бытия. При этом Божественному бытию по ту сторону бытия соответствует «без-мыслие» (ἀφροσύνη), бытию сущего (в его

⁴⁷ См. по этому поводу: K. Oehler, *Die Lehre vom noetischem und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985, S. 186 – 212; E. Barbotin, *La théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*. Paris: PUF, 1954.

нераздельности) — обращенная на самое себя ноэтическая (умная) энергия, многообразному (различенному) существу — мышление мыслимого предмета или мыслимых предметов. Схолия выстраивает ноэтическую параллель онтологическому тексту Дионисия.

ОНТИЧЕСКОЕ

Боженственное Пра- (Сверх-) бытие «по ту сторону» сущности	Бытие	Сущее
τὸ προεἶναι καὶ ὑπερεῖναι	τὸ εἶναι πᾶν (ἀπὸ καθ'αὐτὸ τὸ εἶναι)	πᾶν τὸ ὄντος οὐ ⁱ

- ⁱ Это тройственное различие мы находим в DN V 5: 1) Бог «заранее» имеет в себе («предысмет» и «сверхисмет») «пред- (или пра-) бытие» и «сверх-бытие» (бытие по ту сторону бытия); 2) «затем» Он творит бытие как таковое; 3) и лишь «вслед за этим, посредством самого бытия (в греческом — инструментальный падеж — «самим бытием») Он творит сущее.

НОЭТИЧЕСКОЕ

Исходное без-мыслие как исток мысли	Непредметное мышление как чистая, обращенная на себя самое деятельность (энергия)	Мышление мыслимого, предмета
ἀφροσύνη	νοῦς ἐνεργεῖα, ὅλη ἐνεργεῖα εἰς ἑαυτήν ἐστραμμένη	νόησις τοῦ νοητοῦ

Термин ἀφροσύνη, который мы переводим как «безмыслие», означал в повседневной речи «неразумие», «безрассудство», «глупость». Это неразумное разумение кажется немислимым конструктом, не более чем риторической фигурой, очередным оксюмороном, который стремиться выразить некоторое неосознаваемое, в себе пребывающее тождество. Это тождество, тем не менее, совершенно отлично от единства трансцендентной сознанию сущей-в-себе вещи, оно толкуется как лежащий за пределами ума («заумный») исток умного. Парадоксальный характер этого определения соответствует парадоксальному бытию Бога, который никоим образом «не есть». Бог без бытия Дионисия Ареопагита соответствует уму без мышления или умному безмыслию, о котором говорит Схолиаст.

Этот способ экзегезы (и ее содержание) станут для нас чуть более внятными, если мы примем во внимание другие тексты Плотина, относящиеся, как было сказано, к той же понятийной среде. В «Энеадах» онтическое сплавляется с нозтическим. *Единое* Плотина, о котором нельзя сказать ни что оно *есть*, ни что оно (есть) *благо*, совершенно неизреченно само по себе. Мы можем говорить только о нем («окрест него» — *περί*), но не высказывать, не выговаривать его само⁴⁸. Единое выявляет (про-являет) себя только в «последующем» — прежде всего в уме⁴⁹. Без посредства ума единое не может «быть», ум утверждает (полагает) бытие Единого, и эта энергия утверждения и (есть) *бытие* единого. В основе этого рассуждения лежит фундаментальная и универсальная онто-теологическая аксиома⁵⁰: *быть* — значит *быть предметом* (по меньшей мере, предметом умного взгляда), бытие означает бытие-чем. Единое, напротив, — по ту сторону «чтойности», ἄγερ τοῦ τί⁵¹. Мы некоторым образом можем обладать (ἔχειν) Единым, но не как *предметом* знания⁵². Поэтому Плотин подхватывает платоново онтологическое «по ту сторону сущности» и перетолковывает его, превращая в нозтическую формулу «по ту сторону ума». Чтобы дотянуться до Единого, ум должен некоторым образом отречься от своей природы, поскольку по природе он никогда не бывает единым, но всегда представляет собой множество. Множественность для Плотина — необходимая форма мыслящего ума как такового. «Мыслящий [ум] не может оставаться простым, тем более когда он мыслит сам себя. Ведь он при этом будет сам себя удваивать... Поэтому [Единому] нет нужды как бы выведывать о себе у себя. И чему оно научится, мысля? Ведь прежде чем ум станет предметом мысли, самому [Единому] уже присуще то, что оно есть. Ведь, опять же, познание — это как бы тоска [по отсутствующему] (λόθος) и [вслед за тем] обретение искомого. Но то, что всецело иное, остается самим собой при самом себе и ничего о

⁴⁸ *Энт.* V 3 (49), 1 f.: λέγομεν μὲν τι περὶ αὐτοῦ, οὐ μὴρ αὐτὸ λέγομεν.

⁴⁹ Мы оставляем сейчас в стороне сложную тему соотношения «конечного ума» и Ума как одной из божественных ипостасей у Плотина.

⁵⁰ Мы подробно обсудим эту аксиому классической онтогеологии и ее феноменологический извод ниже.

⁵¹ *Энт.* V 3 (49), 12, 50–52.

⁵² 14, 4–6.

себе не исследует. А то, что себя изъясняет (ἐξελίττει⁵³), должно быть многим» (*Епп.* V, 3, 10, 44 -53). Поэтому автаркия Единого, его заумное (ведь по Плотину ум вы-ступает из... или про-исходит от Единого) при-себе-бытие (есть) еще-не-мышление. Однако, строго говоря, нельзя сказать: «Единое есть при себе» или «Единое есть». Некоторым образом, Единое *не есть*, поскольку оно не есть «что». Впрочем, все эти парадоксальные ходы мысли уже пройдены Платоном в «Пармениде». Важно заметить, однако, что Плотин употребляет один (для нас важнейший) термин, который еще отсутствовал у Платона: ἐνέργεια. Ум есть «первая энергия» (ἡ πρώτη ἐνέργεια) как бы «истекающая» из единого (12, 39 — 42). Само Единое тоже названо энергией, но, в отличие от ума, энергией не текучей — ἐνέργεια οὐ ρέουσα (IV 5 (29) 7, 4), а удерживаемой в себе, и при этом так, что для Единого нет различия энергии и сущности. Мы говорили уже, что, согласно Плотину, ум выявляет и утверждает (полагает) бытие Единого, и эта *энергия* утверждения и (есть) *бытие* Единого. Плотин говорит иногда, что ум есть первая энергия Единого и его первая сущность-бытийственность (οὐσία).

Единое никогда не может стать предметом ума. Но может ли сам ум стать своим предметом или, иначе (речь идет о двух *разных* вопросах), может ли ум мыслить самого себя? Аристотель спрашивает в трактате «О душе» (III 4, 429 b 23 — 28): «Если ум прост и ни с чем не имеет ничего общего... то как он мыслит, коль скоро мыслить значит некоторым образом претерпевать? Ведь одно действует, а другое претерпевает в силу того, что оба имеют нечто общее. И, наконец, мыслим ли сам ум?..». Плотин ставит вопрос несколько иначе: «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 (καταλόγις) себя самого?» (*Епп.* 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

⁵³ Этот глагол означает также «развертывать», «разматывать».

речь «подобочастно», т. е. однородно, состоит из тождественных друг другу частей, так что зрящее ничем не отличается от зримого (5, 1- 5).

Плотин ссылается здесь на одно важное различие, которое ввел еще Аристотель, разделявший вещи на «подобочастные» (ὁμοιομερῆ) и «неподобочастные» (ἀνομοιομερῆ). У первых все части подобны между собой и подобны целому («как часть воды есть вода»⁵⁴), у вторых части разнятся между собой и отличны от целого (слог и составляющие его буквы). Тем не менее, и у воды есть части, которые различаются местом — топологически⁵⁵ или ситуативно.

Но если мыслящий ум «подобочастен», возникает следующий вопрос: 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. Не следует ли отсюда, что, наряду с созерцаемым и созерцающим, должен появиться разделяющий и отождествляющий? В каком отношении эта новая инстанция стоит к двум уже положенным? Далее (5, 13 — 16), пусть даже зрящее совершает акт признания в зримом самого себя, это 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 иное⁵⁶. А что если он, исходя из самого себя, присоединит (προσθήσει) к созерцаемому и того, кто уже совершил акт созерцания (τεθεωρηκότα), чтобы стать в совершенстве знающим самого себя? Здесь, как кажется, надлежит спросить, не будет ли это новым расщеплением зрящего, для которого повторится первоначальная ситуация частичности или неполноты. Но рассуждение в нашем тексте, насколько мне удастся его понять, развивается иначе. Для Плотина в этом месте рассуждения возникает иное затруднение (ст. 18 — 29). «Присоединить»,

⁵⁴ *De gen. et corr.* I, 10.

⁵⁵ В смысле взаимного расположения и положения в целом, а не в смысле «внутренней топологии». В последнем смысле «части», напротив, устроены *одинаково*, они «локально гомеоморфны».

⁵⁶ ὅτι γὰρ εἶδε θεωρούμενον, ἀλλ' οὐ θεωρούμενα εἶδε. καὶ οὕτως ἔσται ἄλλοι. ἀλλ' οὐχ ἑαυτὸν ἐωρακόος (ст. 14 — 16).

положить в качестве предмета того, кто совершил акт созерцания, невозможно, если не удерживать то, что он усмотрел (εὐραμέννα), иначе созерцавший не предстанет как созерцавший (созерцаемое). Что же такое это «усмотренное» и как его можно удерживать в обсуждаемом «присоединении» (πρόθεσις) в качестве усмотренного? 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 (ἑαυτὸν καὶ θεωρεῖν καὶ ἔχειν). И если это так, то созерцание тождественно созерцаемому, а мыслящее тождественно мыслимому⁵⁷. Но, продолжает спрашивать Плотин, может ли это тождество, в котором ум как бы охватывает самого себя, быть названо мышлением? Само по себе тождество не может означать полноту умного созерцания. Ведь и неживое, скажем, камень, тождественно самому себе, однако оно себя не мыслит. Ответ Плотина заслуживает всяческого внимания. Дело не только в том, что мыслящее тождественно мыслимому, но в том, что и то и другое тождественно *мышлению* (νόησις). Т. е. в нашем случае мыслимое есть некая деятельность-действительность, или, говоря по-гречески, энергия (ἐνέργεια γάρ τις τὸ νοητόν), а значит, мыслящее = мыслимое не чуждо жизни, более того, оно есть жизнь и энергия, и при этом первая энергия и наилучшая.

Такой ум следует назвать первым умом, ведь в нем нет ничего от бытия в возможности (снова повторение Аристотеля). Неверно, что он одно, а его мышление — другое, ведь в этом случае он отличался бы от чистой деятельности мышления и в нем была бы некая возможность мышления, еще не ставшая действительностью. Таким об-

⁵⁷ Такое же решение предлагает Аристотель в *Метарф.* XII 9, но у него иные аргументы.

разом, (такой) ум есть энергия; его сущность и есть его энергия (ἡ οὐσία αὐτοῦ ἐνέργεια). В нем тождественны друг другу мыслящее, мыслимое и энергия (акт) мышления. Эта (говоря несколько иным языком) сущая в себе и для себя энергия есть сущность (форма), бытие и мышление. Для ума, о котором ведет речь Плотин, *быть* значит *мыслить* и *быть-мыслимым*. Недаром Плотин толковал фр. 3 парменидовой поэмы так: одно и то же мыслить и быть⁵⁸, а кроме того, одно и то же мыслить и то, ради чего мысль (фр. 8, 34). Следует, тем не менее, помнить, что для Плотина описанная ситуация тождества мыслимого, мыслящего и мышления есть некий предельный или, быть может, за-предельный случай мышления, в котором оно преодолевает свою собственную множественность. В самом деле, Плотин пишет, что, собственно говоря, в уме, в отличие от Единого, сущность и энергия различны (VI 8, 12, 22 — 37). 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». Пользуясь метафорами Плотина, мы могли бы сказать, что в таком «имении» ум должен остановить свое течение или ис-течение из единого и обратиться вспять к своему истоку. Такое мышление присуще, согласно Аристотелю, божественному уму. «А то, что себя изъясняет, должно быть многим».

Вернемся теперь к тексту схолии. Конечному уму, всегда мыслящему мыслимое, т. е. всегда себя удваивающему, выстроенная в схолии поэтическая аналогия должна одновременно служить путеводной нитью для осуществления его собственной задачи — задачи подражания божественному архетипу в той мере, в какой он к этому способен, в меру «аналогии», уподобления. Ум в этом миметическом усилии должен в обратном порядке пройти ступени предоставления дара бытия и «дотянуться» до дарителя. Это означает, что он должен помыслить, сделать для себя сущей свою бытийную причастность (μετοχή) Сущему-который-не-есть. Это означает также, что конечный ум должен восходить от мышления предметов к мышлению мышления (обращенной на самое себя поэтической энергии) и далее — к изначальному без-мыслию; от умопостигаемых форм

⁵⁸ В гл. I, § 2 мы обсуждали возможность иного толкования.

(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. Покуда ум остается самим собой, он совершает неизбывное движение, «коловращение» 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):

Θεὸς γὰρ ἡ ἀλήθεια. περὶ ὃν ἀκαταλήκτως τε καὶ ἀλήστως κινούμενος ὁ νοῦς, λήγειν οὐκ ἔχει ποτὲ τῆς κινήσεως μὴ εὐρίσκων πέρας ἕνεα μὴ ἐστὶ διάστημα. «Бог есть истина, и ум, непрестанно движущийся вокруг него, не впадая при этом в забвение⁵⁹, не может прекратить (завершить) движение, поскольку не находит предела там, где нет расстояния (промежутка)».

⁵⁹ Я понимаю наречие ἀλήστως как описание состояния ума, для которого быть (умом) значит сознавать; непрестанное движение, о котором идет речь, связано с непрестанным сознанием.

§ 2. СТРАНСТВИЯ РЕФЛЕКСИИ

Где я? где я?
По себе я
Возалкал.
Я — на дне своих зеркал.

Вяч. Иванов, *Прозрачность*.

Cum in reflexione sit quaedam similitudo motus circularis, in quo est ultimum motus quod primo erat principium, oportet sic dicere in reflexione, ut illud quod primo erat prius, secundo fiat posterius⁶⁰.

Фома Аквинский, *De veritate* 22, 12, 1.

1. Об истолковании

Мы переходим теперь к феноменологическому истолкованию некоторых затронутых ранее проблем. Следует сразу сказать, что я отнюдь не предлагаю рассматривать феноменологию в качестве «единственно правильного и соответствующего предмету» способа интерпретации, в рамках которого, наконец, выясняется некий

⁶⁰ «Поскольку в рефлексии заключено как бы некое подобие круговому движению, в котором концом движения служит то, что исходно было его началом, следует и по поводу рефлексии говорить, что в ней то, что исходно было предшествующим станет затем последующим».

«подлинный смысл» интересующих нас текстов. Как уже было сказано, подобная точка зрения представляется поздней философии невозможной.

С другой стороны, я полагаю, что феноменологические этюды отнюдь не инородны рассматриваемым предметам⁶¹, ведь нас интересует «аналогия», уподобление конечного ума бесконечному. Еще Аристотель выстраивал свою теологию божественного ума (*Metaph.* XII 7, 9) на основании феноменологии ума конечного. Уподобление конечного ума божественному имеет, как мы видели, двойной смысл. С одной стороны, совершенный ум — это такое сущее, которое в наибольшей мере осуществляет в своем бытии божественный архетип (схоластическая формула: *ens primum imitatur*), с другой, — это миметическое усилие и его результат описываются как особое созерцание (*contemplatio, visio*), в котором ум «прикасается» к божественной сущности без опосредования или, иначе, в соответствии с топологической метафорой Максима Исповедника, совершает непрерывное движение «вокруг истины», не достигая истины, но приближаясь к ней вплотную, без «зазора» или «расстояния». С другой стороны, гуссерлева феноменология и есть археология⁶² сознания, один из способов продвигаться к изначальному истоку всякого смыслополагания, всякой деятельности (или, как любит говорить Гуссерль, — *жизни*) сознания.

Впрочем, феноменологические штудии в этом параграфе представляют для нас самостоятельный интерес. Они только *начинаются* как попытка интерпретации, что, впрочем, имеет свои достоинства: старые и новые апории, сойдясь вместе, являются в новом свете и обнаруживают свои ранее скрытые стороны.

Еще в предисловии ко второму тому «Логических исследований» Гуссерль говорит о свободе феноменологии от заранее заданных точек зрения и неприсоединении к тому или иному философскому направлению. Эта декларация не только указывает на требование «беспредпосылочности» как на важнейший методический принцип,

⁶¹ Ср. обсуждение этой темы и ее разработку в упомянутом уже исследовании С. С. Хоружего «К феноменологии аскезы», с. 274 – 318.

⁶² Причем слово «археология» здесь следует понимать, погрешая против правильной этимологии, не как науку о древностях, а как науку о началах и истоках.

но утверждает отсутствие наперед заданного специального предмета в границах философской топики. Это не означает, что феноменология лишена своего собственного вполне различного горизонта, но этот горизонт очерчивает, скорее, «как» философствования, а не его предметное «что». Феноменология, по замыслу Гуссерля, должна стать *первой философией*. Мы движемся в этой книге в пределах феноменологического горизонта в направлении онтологии-как-хронологии.

2. Da-sein и Bewußt-sein

В какой мере можно считать «восхождение к изначальному истоку бытия» феноменологической темой? В полной мере, если речь идет о феноменологии в ее хайдеггеровом изводе. Хайдеггер артикулирует свое понимание феноменологического метода в знаменитой формуле (которая как бы попросту пересказывает сам греческий термин): «позволить видеть, исходя из него самого, то, что себя кажет, так, как оно себя из самого себя кажет»⁶³. И если мы спросим теперь, что должна «позволить видеть» феноменология, то окажется, что это не что иное, как *бытие* сущего, бытие, которое поначалу себя не кажет, но и не утаивает, бытие, которое так принадлежит себя-кажущему, что служит для последнего смыслом и основанием (SZ 35). В маргиналиях Хайдеггер добавляет: «истина бытия», т. е. изначальная его несокрытость, про-ступание, вы-ступление. Так что *πρόδος* — термин Плотина и Дионисия, который в трактате «О Божественных именах» обозначает выступление, исходящее пресущественного во все сущее — кажется здесь вполне уместным. *Онтология*, говорит Хайдеггер, *возможна только как феноменология* (SZ 35), и наоборот, «феноменология, взятая содержательно, есть наука о бытии, онтология» (SZ 37). Но в феноменологии-как-онтологии или онтологии-как-феноменологии, т. е. в хайдеггеровой фундаментальной онтологии, совершается онтологическая редукция к такому

⁶³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986, S. 34. Всюду ниже я ссылаюсь на это издание при помощи аббревиатуры SZ. Аббревиатура BV отсылает к переводу В. В. Библихина: *Бытие и время*. М.: Ad marginem, 1997.

сущему, названному Dasein⁶⁴, «которое есть мы сами». Анализ бытийных структур этого сущего должен служить исходной точкой для раскрытия самого бытия. Главная особенность метода Хайдеггера в том, что он противопоставляет свою аналитику Dasein классическому рефлексивному анализу ума, в том числе и гуссерлевой «археологии сознания». Действительность того сущего, которое названо Dasein,— не мышление, а экзистенция. Метод работы с ним не мышление мышления, а обнажение структур существования (обнажение, в том числе, и в мышлении). Бытийное устройство Dasein определено посредством «изначально единого феномена заботы»⁶⁵. «Я забочусь» должно иметь возможность сопровождать все события моего понимания бытия. «Я мыслю» толкуется при этом как своего рода производный модус обращенного к себе и для себя небезразличного бытия Dasein, которое и названо экзистенцией. Это бытие устроено так, что дает возможность феноменологу «позволить видеть» бытие сущего, поначалу себя не кажущее, бытие как таковое: Dasein — такое сущее, о котором можно сказать, подражая схоластической формуле «ens primum imitatur», что оно esse ipsum imitatur и поэтому должно служить «онтическим фундаментом онтологии»⁶⁶.

⁶⁴ Чаще всего я оставляю этот центральный термин хайдеггеровой «фундаментальной онтологии» без перевода. Когда же слово Dasein не употребляется строго терминологически, но сохраняет связь с таким, техническим, употреблением или на него намекает, я передаю его при помощи искусственного, но ставшего уже привычным выражения «вот-бытие», имитирующего морфологию немецкого слова. Термин «вот-бытие» используется мной и в других случаях, на которые уместно указать уже теперь. Одна из основных тем этой книги — различие бытия и сущего, онтологическая дифференция. Хайдеггер определяет Dasein как особос сущее, а его бытие называет экзистенцией (ср. *Бытие и время*, § 4 и 9). Тем не менее, в некоторых контекстах, говоря «Dasein», Хайдеггер, на мой взгляд, имеет в виду скорее бытие, экзистенцию, а не сущее, которому такое бытие присуще. В этих случаях также появляется необходимость передавать Dasein как «вот-бытие». Эта кажущаяся неаккуратность имеет, как мы увидим позже, свои основания и может быть отчасти оправдана. Дело в том, что «сущность» или «что-бытие» Dasein заключается в его существовании или «как-бытии» (*Бытие и время*, § 9). Поэтому различие экзистирующего и экзистенции нельзя положить как различие «сущности» и «существования». Несмотря на это обстоятельство, вопрос об онтологической дифференции для Dasein все же может быть поставлен. Очевидно, этот вопрос есть не что иное, как вопрос о «кто» («ктожности», «самости») вот-бытия в отличие от экзистенции как таковой (*Бытие и время*, § 25, 64).

⁶⁵ Подробнее об этом — в следующей главе.

⁶⁶ См. гл. IV.

Но интенция тех текстов, которые были предметом нашего внимания в § 1, состоит в том, чтобы представить именно совершенный ум как некое особое сущее, в наибольшей мере подражающее Сущему: как сказано, бытие совершенного ума *ens primum imitatur*. Ум, восходящий к истоку (т. е. началу и основанию) мысли, проходит в обратном порядке ступени «выступления сверхсущественной сущности во все сущее».

«Ум», «сознание» в феноменологии Гуссерля — область «абсолютного бытия». Но этот тезис (содержание которого станет предметом нашего анализа в § 3) предполагает заранее предначертанный смысл бытия, который выражен «фундаментальной аксиомой классической онто-теологии»: *быть* — значит *быть предметом*, явленным в своем «что», своем смысловом облике взгляду ума. Нам предстоит понять в общих чертах как действует эта глубинная предпосылка в контексте гуссерлевой феноменологии.

Гуссерль никогда всерьез не обсуждал вопрос, что значит вообще «быть». набросок «феноменологической онтологии», который мы находим в первом томе «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии»⁶⁷, различие абсолютного бытия сознания и бытия как реальности (§ 41 — 44), проект «региональных онтологий» — все это исходит из некоего уже предположенного смысла «бытия»: бытие = бытие-предметом, а быть предметом *значит* мочь стать предметом сознания. «Предмет, который *есть*, но при этом ... в принципе не может стать предметом некоторого сознания, — это нонсенс»⁶⁸. Поэтому вопрос об истинно сущем (*das wahrhaft Seiende*) или действительном (*das Wirkliche*) есть не что иное, как вопрос о разумном основании онтического полагания, и он должен обсуждаться в рамках «феноменологии разума»⁶⁹.

⁶⁷ Мы цитируем это сочинение как *Ideen I* по изданию: E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologische Philosophie*, 5. Aufl., Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993. Интересующий нас текст располагается в этом издании на с. 296.

⁶⁸ Это сказано в лекциях 1925/26 гг. под названием *Grundprobleme der Logik*. Большая часть этих лекций вошла в XI том «Гуссерлианы»: E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918—1926, hrsg. v. M. Fleischer. *Gesammelte Werke (Husserliana)* Bd XI. Den Haag, 1966. Я цитирую лекции Гуссерля по изданию E. Husserl, «Analyse der Wahrnehmung». In: *Phänomenologie des Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, hrsg. v. K. Held. Stuttgart: Reclam, 1986, S. 74.

⁶⁹ *Ideen I*, 4. Abschnitt, 2. Kap.

Гуссерль пишет в § 142: «Каждому «истинно сущему» предмету принципиально соответствует (в а priori безусловной сущностной всеобщности) *идея некоторого возможного сознания*, для которого сам этот предмет схватываем (erfaßbar) *первично* (originär) и при этом *совершенно адекватно*. И наоборот, если эта возможность обеспечена, то и предмет eo ipso есть истинно сущий». Гуссерль объясняет далее, что «идею» в этом отрывке надо понимать в кантовском смысле — как регулятивный принцип, ибо речь идет, вообще говоря, о *бесконечном* синтезе аспектов вещи, континууме «явлений», внутренне сцепленном и структурированном «сущностным типом» самого предмета (§ 143). Адекватность означает, что опыт предмета «не обременен компонентами ненаполненных полаганий»⁷⁰. Т. е. речь должна идти о *наполненном* сознании предмета. Но всякий *трансцендентный* предмет в каждый момент восприятия таит в себе (как коррелят пустой интенции) нечто большее по сравнению с тем, что уже показано-воспринято. А кроме того, «внутренний горизонт предмета» — многообразие его «оттенков» (в техническом феноменологическом смысле, о котором речь пойдет ниже), аспектов, сторон — не только наполняется, но и *опустошается*; первичная импрессия уходит в прошлое, в неотчетливую и темную маргинальную зону горизонта. Поэтому в отношении таких предметов адекватность сама по себе должна быть названа «регулятивной идеей» в смысле Канта. Для трансцендентной вещи в синтезе восприятия осуществляется всего лишь ее «аппроксимация»⁷¹. «Такова идея абсолютной *самости* предмета (das absolute Selbst des Gegenstandes) и его полной определенности или, как мы еще говорим, его абсолютной индивидуальной сущности»⁷².

Таким образом, бытие сущего истолковывается в гуссерлевой феноменологии с помощью тематизации способов данности интенционального предмета, т. е. смысл *est* уже вполне определенным и решительным образом сводится к многообразным смыслам *cogito*, способы присутствия, способы данности сами суть формы чистого

⁷⁰ См. также «Картезианские размышления» § 6.

⁷¹ Об «аппроксимации» трансцендентного предмета в восприятии — в лекциях *Grundprobleme der Logik*. См. «Analyse der Wahrnehmung», *Phänomenologie der Lebenswelt*, S. 76.

⁷² Там же.

сознания, формы «жизни сознания». При этом «поле чистых феноменов» представляет собой своего рода «промежуток», открывающийся в результате феноменологической редукции, некое «реальное» — *reell* — многообразие, лежащее «между» трансцендентальной *res cogitans* и трансцендентной *res cogitata*. Поле «чистых феноменов» есть, с одной стороны, сложный *предмет* рефлексии, а с другой, — совокупность способов данности некоторого трансцендентного *предмета*, заключенного в феноменологические скобки. Поэтому и «смысл сущего как сущего» провозглашен как бы с самого начала. Даже если онтическая вера естественного сознания редуцирована в феноменологической установке, сущность-бытийность заключенного в скобки трансцендентного предмета разыскивается в новой «имманентной» *предметности*, доступной взгляду рефлексии. Сущее уже истолковано как то, что может стать полюсом интенционального отношения, предметом сознания, как *предметное* или «*наличное*».

В период подготовки статьи для «Британской энциклопедии» (1927 г.) в силу жесткой (и закончившейся, как известно, разрывом) полемики с Хайдеггером⁷³ вопрос о том, что означает вообще «быть» встал с новой остротой, и Гуссерль должен был определеннее высказаться по поводу «феноменологической онтологии».

С одной стороны, в полном согласии с Хайдеггером он определяет феноменологию как *универсальную онтологию*⁷⁴. С другой стороны, уже решено: «бытие» означает «бытие позитивно положенным» (*Sein = positiv Gesetztsein*)⁷⁵. Правда, термин «позитивность» следует понимать здесь в «поистине универсальном смысле», преодолевающим «догматическую односторонность установки на естественную позитивность (*natürliche Positivität*)», или «объективную позитивность». Но, строго говоря, всякая позитивность объективна, т. е. представляет собой явленность положенного в некотором акте «внешнего» или «внутреннего» объекта. Говоря об универсальном

⁷³ «Текстуальные следы» этой полемики и окончательный (четвертый) вариант самой статьи можно найти в приложении к лекциям по феноменологической психологии: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. v. W. Biemel. *Gesammelte Werke (Husserliana)* Bd. IX. Den Haag, 1962.

⁷⁴ E. Husserl, «Encyclopaedia Britannica»-Artikel. *Phänomenologische Psychologie*, S. 296 f.

⁷⁵ *Phänomenologische Psychologie*, S. 269. Содержащийся в этом определении плеоназм (*positio, Setzung*) весьма характерен.

смысле позитивности, Гуссерль имеет в виду необходимость принять во внимание бытийный регион чистого сознания как онтологически первый. В феноменологии как универсальной онтологии должен быть поставлен вопрос о сущем вообще, о сущем как таковом, говорит Гуссерль, повторяя сакральную формулу первой философии, но это означает — вопрос о сущем, поскольку оно черпает свой бытийный смысл и свою бытийную значимость в трансцендентальном конституировании⁷⁶. Вопрос о бытии есть, тем самым, вопрос о бытии (= позитивности) позитивного и подчинен вопросу о различении трансцендентального (полагающего) и позитивного (положенного). Ответ мы находим в понятии чистого ego как последней инстанции конституирования, абсолютного трансцендентального функционального центра, истока всякой позитивности. При этом бытие самой трансцендентальной субъективности есть «удостоверяемая сущность [чистого Я] быть трансцендентально в себе и для себя конституируемым»⁷⁷.

Но это решение, это «в себе и для себя», равно как и фихтеанская «интеллектуальная интуиция», стремящаяся слить бытие Я *для себя* (предмет, положенное) и бытие Я *в себе* (полагающее) в формуле «полагание себя полагающим», находится под угрозой труднейшей апории: если любое знание есть знание *предмета*, знание конституированного, каким образом конституирующее Я может иметь *феноменологически достоверное* знание о своей собственной конституирующей *деятельности* как именно деятельности?

Проблема состоит, тем самым, в том, как возможно феноменологически достоверное знание о последней или предельной конституирующей инстанции — истоке позитивности позитивного, т. е. положенности положенного. Каждое феноменологически достоверное положение дел должно мочь стать предметом рефлексии, причем рефлексия должна быть понята не в кантовском смысле (необходимое мышление трансцендентального единства апперцепции, которому не соответствует и не может соответствовать никакое созерцание), но как «наполненная интенция», непосредственное самосозерцание трансцендентального Я (в модусе «*ich selbst*»). Итак, вопрос о

⁷⁶ Там же, с. 297.

⁷⁷ «das erweisbare Wesen, transzendental in sich und für sich konstituierte zu sein». E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, S. 297.

возможности онтологии как феноменологии, коль скоро мы остаемся в рамках гуссерлианского феноменологического проекта, должен быть переформулирован так: «Как возможно наполненное сознание чистого Я как предельной конституирующей инстанции?».

3. Пустое и наполненное

В результате феноменологической редукции всякий предмет-тема сознания понят как *интенциональный* предмет, а это означает, что он как предмет конституирован или положен в актах самого сознания как такой-то и такой-то смысл-для-сознания и снабжен тем или иным онтологическим статусом (истолкован как сущее, относящееся к определенному бытийному «региону»: «вещь вне меня», «идеальный предмет», «внутренний предмет» = содержание сознания и т. д.). В терминах Канта упомянутый выше «смысл-для-сознания» включает в себя не только «реальные (вещные) предикаты», различные содержательные определения предмета, но и «существование вне меня» как «логический предикат», онтически претензию вещи. Стало быть, интенциональное отношение сознания и его предмета не может быть понято как отношение в аристотелевом смысле. Для Стагирита отношение — акциденция, определяющая каждый из членов отношения, которые в свою очередь относятся к категории субстанции. В классической аристотелевой категориальной схеме акциденции онтически зависимы от субстанции, только последняя обладает бытием в себе самой независимо от иного, бытие же акциденции производно от бытия субстанции⁷⁸. Но в феноменологии члены интенционального отношения не могут быть заранее наивно онтифицированы: бытие-в-себе интенционального предмета в качестве «вещи вне меня» представляет не что иное как онтически веру «естественного» сознания или определенный *смысл* (выраженный «логическим предикатом существования») *для сознания*, совершившего феноменологическое ἐποχή. И тогда, с точки зрения феноменолога, интенциональное отношение онтологически предшествует (в смысле порядка конституирования, конститутивно-

⁷⁸ Речь идет именно о схеме аристотелевых «схем категории», вычитанной из трактата «О категориях», в том виде, в каком она стала достоянием школьного тривиума. Позиция Аристотеля в «Метафизике» существенно тоньше, о чем было сказано в § 5 гл. II.

го а priori) *одному* из его членов — интенциональному предмету, поскольку бытие последнего полагается (конституируется) в самом этом отношении. Сама же интенция, «направленность сознания на предмет», может быть «пустой» (leer), отсылающей к предмету при посредстве знака или образа, или, напротив, «наполненной» (erfüllt), связанной с созерцанием «самого предмета». Смысл этой особой изначальной самопредоставленности (Selbstgegebenheit, Selbstgabe), в которой предмет дан «эвиденциально», в модусе «вот-он-сам» («In Erfüllung erleben wir gleichsam ein „das ist es selbst“...»), и должен быть прояснен.

Важнейшее различие пустой и наполненной интенции (erfüllte Intention, Erfüllungsbewußtsein) Гуссерль подробно обсуждает в VI *Логическом исследовании*⁷⁹, где оно приходит на смену дифференции опосредованного и непосредственного. «Наполнение» (Erfüllung) обозначает в этом тексте фундаментальную характеристику феноменологически понятой «очевидности» (Evidenz). Понять очевидность как наполненное сознание означает увидеть игру взаимных определений пустого и наполненного: сам термин «наполнение» подразумевает «движение» (в аристотелевом смысле) или переход от «пустого» подразумевания, предварительного наброска смысла к созерцанию или интуиции⁸⁰. «Я понимаю смысл имени», «я воображаю именуемое», «я чувственно воспринимаю именуемое (здесь, во плоти)» — таковы стадии наполнения исходной сигнитивной интенции (интенции имени). В самом движении чувственного восприятия внутренний горизонт вещи — многообразие ее предвосхищаемых или уже воспринятых и удерживаемых в ретенции моментов, аспектов, сторон — одновременно наполняется (я воспринимаю то, что прежде мнил, подразумевал и т. д.) и опустошается (я только удерживаю в памяти и постепенно забываю, утрачиваю, упускаю из виду то, что прежде непосредственно воспринимал). В синтезе наполнения (Erfüllungssynthese) речь должна идти о связи или связывании двух неоднородных членов, которые одновременно находятся в отношении тождества и различия: тождества смыслового, поскольку именно то положение дел, которое подразумевалось, т. е. было предметом пустой (или сигнитивной) интенции, интуитивно

⁷⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, 2. Teil, hrsg. v. U. Patzer, Hua XIX/2, Den Haag, Boston, Lancaster, 1984.

наполняется; различия в энергиях присутствия, поскольку сам способ данности упомянутого положения дел меняется.

«Наполнение устанавливает соразмерное смыслу имени его отношение к данному в созерцании как именуемому. В наполнении мы проживаем в опыте некое „вот оно само“... Синтез наполнения показывает неоднородность двух связываемых членов, причем так, что наполненный акт обладает определенным преимуществом, которого лишена голая интенция, а именно такой акт придает ей полноту [присутствия] „самого“ [интендируемого]»⁸¹. Неоднородность, не-

⁸⁰ Интуитивное понимается здесь в смысле Лейбница, а не в расхожем смысле «смутной догадки» или «предчувствия». По свидетельству Эрнста Тugendхата (E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Aufl. Berlin, 1970), различие пустого и наполненного восходит к небольшой статье Лейбница *Meditationes de cognitione, veritate et ideis* (1684) (русский перевод: Г. В. Лейбниц, «Размышления о познании, истине и идеях». Сочинения в 4-х томах, Т. 3. М.: Мысль, 1983), которую высоко ценил Франц Brentano и всячески рекомендовал своим ученикам. Подробное изложение и анализ этой работы можно найти в марбургских лекциях Хайдеггера 1928 г., вошедших в собрание сочинений (GA 26. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1978) под заглавием *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (§ 4). Лейбниц вводит иерархию способов познания (*cognitio*) в соответствии со степенью их совершенства и различает слепое или символическое познание (*cognitio caeca vel symbolica*), с одной стороны, и интуитивное познание (*cognitio intuitiva*), с другой. Вот важный пример: когда мы говорим «хилягон» и подразумеваем при этом равносторонний тысячеугольник, то в этом подразумевании мы не удерживаем одновременно точного смысла или «природы» (*natura*) стороны и равносторонности, а также тысячи как куба десятки, а также десятки как десяти единиц и т. д. Но при этом мы знаем, что можем развернуть (проанализировать) каждое из упомянутых понятий вплоть до простейших составляющих (в нашем примере к числу таковых должно принадлежать, по Лейбницу, понятие единицы). Это «знаю, что знаю», т. е. могу проанализировать, но актуально не анализирую, Лейбниц называет *cognitio caeca*, а Гуссерль назвал бы применительно к данному случаю пустой или сигнификативной интенцией имени «хилягон» (кстати, его собственные примеры в VI *Логическом исследовании* чрезвычайно схожи с теми, что приводит Лейбниц). Наконец, когда я непосредственно и одновременно удерживаю (если это возможно) значение всех простейших понятий, «составляющих» (точный смысл этого выражения сейчас не имеет значения) сложное, то речь может идти об интуитивном познании: «Et certe cum notio valde composita est, non possumus omnes ingredientes eam notiones simul cogitare: ubi tamen hoc licet, vel saltem in quantum licet, cognitionem voco intuitivam. Notionis distinctae primitivae non alia datur cognitio, quam intuitiva, ut compositarum plerumque cogitatio non nisi symbolica est». (*Die philosophische Schriften von G. W. F. Leibniz*, hrsg. G. L. Gerhardt, Bd. 4. Hildesheim: Georg Olms, 1960, S. 422 – 426). Для некоторых простейших понятий, о которых Лейбниц говорит, что они суть «знаки самих себя», символическое познание невозможно, а интуитивное означает их проживание в опыте сознания.

⁸¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, 2. Teil, Hua XIX/2, S. 597.

равновесие связываемых в синтезе наполнения членов задает определенное поле напряжения, открывает некое измерение градаций наполнения (отношение более или менее наполненного, различие так или иначе наполненного). В этом измерении происходит *движение* наполнения-опустошения. Гуссерль предостерегал от понимания наполнения как «покоящегося, статичного совпадения между интендируемым значением и наполняющим созерцанием». Связь пустого и наполненного следует понимать как разворачивающийся «во времени» синтез отождествления (*то же самое* дано теперь в наполненном сознании), как постепенное возрастание интуитивной полноты.

При этом «то же самое» не должно означать строгого формального тождества: ведь в ходе синтеза отождествления некоторые смысловые слои или аспекты первоначально подразумеваемого значения могут претерпеть определенные видоизменения (не разрушающие смысл целого). Речь, скорее, идет о сохраняющемся в этих ступенях или этапах наполнения/опустошения инварианте «того же самого» смысла интенционального предмета. Стало быть, вместо отношения тождества, вместо «покоящегося, статичного совпадения» следует говорить об отношении подобия (*ὁμοίωσις*) или аналогии. Эти отношения обозначают продвижение некоторого, быть может, неотчетливо определенного или незавершенного, содержания из пустого подразумевания в интуитивную полноту или близь (*aus der Sachferne in die Sachnahe*). В синтезе наполнения должно иметь место «подобие наполненного пустому», но, быть может, частичное, подправляющее исходную пустую интенцию. «Подобие», о котором идет речь, может оказаться в той или иной степени далеким от строгого тождества. Предельным случаем такой «частичности» или привативным модусом подобия служит «неподобие», «обманутое ожидание», «разочарование» (*Enttäuschung*). Но разочарование возможно, разумеется, только в случае наличия связи между подразумеваемым и «присутствующим во плоти»: данное в наполненном сознании положение дел В не может обмануть (пустое) предвосхищение некоего А, если А и В никак не связаны между собой. Обманутое ожидание предполагает удостоверение в обмане как *наполненное* сознание именно ожидаемого (интендируемого), которое в определенном смысле оказалось «не таким», «не тем», но, в силу

частично удерживаемого инварианта смысла, все же «тем самым, что подразумевалось» в пустой интенции: А и В должны «включать в себя» некий смысловой инвариант С, который и предстает как таковой в ясной очевидности (Evidenz)⁸². Эпистемический обман, разочарование или ошибка не отменяют того обстоятельства, что в наполненном сознании интендируемое положение дел предстает в модусе «es selbst», «вот так на самом деле».

Прежде чем двинуться дальше, мы вернемся к обсуждению темы «visio Dei» в комментарии Альберта Великого. Формула «attingere ipsam substantiam [Dei] sine medio» стремится выразить своего рода *непосредственное* отношение между тварным интеллектом и Богом. Но к противопоставлению непосредственного и опосредованного, как, впрочем, и к использованию самого понятия отношения, следует отнестись с большой осторожностью. Уже средневековые комментаторы «Ареопагитик» ясно видели спрятанную здесь трудность. Как уже говорилось, в соответствии с аристотелевым учением о категориях отношение есть некоторая *акциденция*. Акциденция должна и логически, и онтически (т. е. как в своем определении, так и в своем бытии) зависеть от членов отношения, которые мыслятся в категории субстанции. Но, как мы видели (это отчетливо формулирует уже Петр Ломбардский), термин «субстанция» в применении к Богу означает только, что Он в своем бытии не зависит ни от чего иного, есть ens a se et per se. Божественная субстанция в силу своей простоты и бес-предельности не может быть субъектом определяющих ее акциденций. Альберт Великий говорит в своем комментарии, что абсолютно простое не может сочетаться (вступать в отношение) с иным, а Бог абсолютно прост⁸³. Сущий трансцендирует сущее, а потому не может мыслиться как сущее первой категории — «сущность». Дионисий говорит: «сверхсущественная сущность». Имя «Сущий» должно позволить конечному уму бросить взгляд по ту сторону сущности. Если «видение Бога в соответствии с его сущностью без опосредования» понимать как непосредственное отношение и при этом толковать термин «отношение» (relatio) в соответствии с метафизическим ка-

⁸² «Eine Intention enttäuscht sich in der Weise des Widerstreits nur dadurch, daß sie ein Teil einer umfassender Intention ist, deren ergänzender Teil sich erfüllt». Там же, с. 576.

⁸³ «...simplex dicitur indivisibile omnino divisione sui et alterius non componibile cum alio, non habens hoc et hoc: et hoc modo Deus dicitur simplex».

тегориальным каноном, то это неизбежно влечет *опредмечивание* Бога в качестве одного из его членов. А этого любой ценой следует избегать.

Отталкиваясь от совершенно разных посылок, феноменология и онто-теология стремятся (первая универсальным образом, вторая — в контексте *visio Dei*) перетолковать «отношение сознания (интеллекта) к...» так, чтобы избежать наивного опредмечивания членов отношения. Но богословская традиция (при всей ее огромности и неоднородности) рассматривает проблему в обратной по сравнению с феноменологией перспективе. В «теологической редукции» конечное = тварное сознание возводится или восходит к божественному уму как своей конституирующей инстанции⁸⁴. Казалось бы, столь драматическое расхождение в основаниях с самого начала закрывает возможность феноменологических этюдов на заданную тему⁸⁵, которые были бы хоть сколько-нибудь верны традиции. Но при ближайшем рассмотрении выясняется, что различие «прямой и обратной перспективы», о котором идет речь, коренится в одном фундаментальном положении гуссерлевой феноменологии, которое не выдерживает выдвинутого самим ее основателем требования «беспредпосылочности».

Первоначальным «открытием» Гуссерля, которое, собственно, и послужило подлинным началом феноменологии, было обнаружение поля *способов данности* интенционального предмета, тематизация *явленности* являющегося, т. е. в самом явлении (Кант) или идее (Декарт) была обнаружена дифференция способа явленности (энергии) и явленного смысла (формы). Но Гуссерль толкует этот обнаруженный им промежуток яви в картезианском духе как «имманентность сознания», а сознание как «внутреннее», и в «зрелый период» феноменологии, начиная с «Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии» (1913) — как «собственность» исполнителя

⁸⁴ Если следовать комментаторской традиции, отождествляющей аристотелев *νοῦς ποιητικός*, о котором речь идет в *De anima* III 5, с божественным умом (*Metaph.* XII 7, 9), то необходимо признать, что подобной точки зрения придерживался и сам Философ.

⁸⁵ В § 58 «Идей к чистой феноменологии...», носящем заголовок «Трансцендентность Бога исключена», мы читаем: «На это „Абсолютное“ и „Трансцендентное“, мы, конечно же, распространяем феноменологическую редукцию. Оно должно быть исключено из заново созданного поля исследования, поскольку это поле должно быть полем самого чистого сознания».

актов сознания, имя которому *ego cogitans*. Следует заметить, что этому предшествовали попытки строить не-эгологическую теорию сознания. В первом издании «Логических исследований», как известно, Гуссерль признается, что он «не способен обнаружить трансцендентальное *ego*, этот простейший и необходимый центр интенциональных отношений...». Во втором издании в примечании к указанному месту говорится: «С тех пор мне удалось *ego* найти». В лекциях под названием «Вещь и пространство» (1907) Гуссерль говорит: «Само же Я есть непременно нечто вещное, конституирующееся только в рамках интенциональной взаимосвязи... Мышление же... представляет собой *ничье* мышление... Мы исключаем трансцендентальное полагание Я и придерживаемся абсолютного — сознания в его чистом смысле»⁸⁶.

В «зрелый» период феноменология истолковывает себя как эгологию, и все ее последующее развитие становится попыткой уловить трансцендентальное *ego* в сети головокружительных ходов рефлексии, дабы достичь *ego* аподиктической достоверности. Такой картезианский извод феноменологии полагает под именем «*Ego*» определенный центр перспективы: ничейная земля яви явленного становится собственностью (результатом конституирующей деятельности, определением, атрибутом и т. д.) трансцендентального субъекта. Однако это решение лежит, как мы увидим, за пределами собственно феноменологии.

Есть ли у феноменального поля такой центр, есть ли у яви явленного (= сознания) «собственник»? Можем ли мы и в самом деле строить феноменологически достоверные суждения о наличном бытии такого всегда равного самому себе «исполнителя» актов сознания (в терминологии Гуссерля: *der Vollzieher der Bewußtseinsakte, die letztfungierende Instanz*)? И если да, то каково *ego* имя?

⁸⁶ Ниа XVI, S. 40 f. По-видимому, первым серьезным критиком наметившегося в феноменологии «эгологического поворота» был ученик Гуссерля Густав Шпет. Я имею в виду замечательную работу Шпета «Сознание и его собственник». (Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев. М.: 1916, с. 170 – 171). Подробнее об истории становления понятия чистого Я в феноменологии Гуссерля см.: Alexander Haardt, «Selbstbesinnung und Selbstbewußtsein in Edmund Husserls *Cartesianische Meditationen*». In: *Cognitio humana — Dynamik des Wissens und der Werte*, hrsg. Ch. Hubig, Berlin: Akademie Verlag, 1997, S. 433 – 450.

4. Я в погоне за собой

Как уже было сказано, всякое феноменологически достоверное положение дел должно быть установлено в рефлексии, рефлексия же понимается как наполненное сознание сознания. При этом для Гуссерля термин «бытие» в собственном смысле, не подправленный всевозможными префиксами, играющими роль слабого отрицания, вроде *Ur-sein* или *Vor-sein*, означает «позитивность», положенность. Субъектом полагания (= конституирования) фактов сознания выступает при этом само сознание. Основная трудность феноменологии как эгологии состоит в необходимости объяснить, каким образом эта «предельная функционирующая инстанция», трансцендентальное *ego agens* = *ego cogitans* может присутствовать для себя как нечто сущее, т. е. позитивное, положенное. Чтобы состоялось феноменологическое удостоверение в бытии этой предельной (изначальной) инстанции, она должна стать предметом рефлексии. Но, как кажется, то, к чему стремится феноменолог, то-в-направлении-чего движется рефлексия в синтезе наполнения пустой интенции имени (а имя таково: «изначально функционирующая, конституирующая, живая субъективность»), не может, по определению, стать положенным пред-метом, не может быть дано в наполненном сознании. В самом деле, всякая «данность», всякая позитивность есть результат «дающей», полагающей, конституирующей деятельности сознания, т. е. деятельности, исходящей из того же самого функционального центра. Такое Я, как сказал однажды Фихте, не может застать себя «с окровавленными руками», т. е. на месте преступления (в деятельности полагания).

Здесь необходимо сделать одно терминологическое замечание. Принятая в текстах Гуссерля в связи с искомым предметом-по-ту-сторону-предметности манера выражаться колеблется между различными формальными возможностями. С одной стороны, *ego agens* мыслится формально-онтологически (в смысле гуссерлевой «формальной онтологии», а не наивно-онтически) как относящееся к категории субстанции, т. е. как постоянное и само себе равное подлежащее (субъект), для которого различные состояния и функции сознания служат определениями или свойствами. Эта тенденция выражена субстантивированным местоимением «*das Ich*» и уже в силу самого этого именованья отсылает к суверенному владельцу фено-

менального поля, к картезианскому Я. С другой стороны, в феноменологическом корпусе мы можем найти определенные указания на то, что эта же самая «инстанция» (этот предмет мысли) должна (должен) попадать в категорию *actio*, т. е. мы должны мыслить, скорее, чистую деятельность («обращающуюся на самое себя деятельность» по Фихте), чем деятеля. В этом случае Гуссерль говорит о «*cogito*» или «*das Cogito*». (Заметим, что и в этом случае глагол стоит в первом лице единственного числа и молчаливо подразумевает его, *das Ego*.) Иногда же действующая, живая субъективность обсуждается на «топологическом» языке, т. е. важнейшей категорией становится категория места: искомое обозначается как фокус, или центр универсального и всеохватного горизонта сознания.

Но упомянутые категориальные различия сейчас не имеют для нас существенного значения. Разумеется, так или иначе, схематизм классической метафизики, ее онто-логика заставляют предполагать некую субстанцию, под-лежащую акциденциям: за *cogito* стоит *ego cogitans*. Деятельность полагания есть деятельность полагającego, самотождественного и самостоятельного (бытийно самодостаточного) исполнителя актов сознания, которого Гуссерль отождествляет с картезианским *ego*, чистым Я; горизонт сознания описывает сознающего. Тем не менее, тенденция Гуссерля именовать субъективность «*das Ich*», так что это понятие формально (в соответствии со способом своего функционирования в языке и логике текста) подпадает в категорию субстанции, строго говоря, представляет собой лишь обозначение места трансцендентального субъекта в формально-онтологической топике. Субстантивированное «*das Ich*» указывает на некий «полюс тождества» (*Identitätspol*). Полагание этого полюса есть не что иное, как *результат синтеза* отождествления. Знак равенства скрепляет субъектные полюса отдельных актов сознания в их темпоральном различии. В этом синтезе сознание стремится положить в качестве предмета именно то, что служит необходимым условием всякого синтеза. Но *что* есть эта предельная возможность всех возможностей сознания, вновь и вновь ускользает от рефлексии. Опыт рефлексии наталкивается на непреодолимое препятствие: постоянно остается неясным, схватывает ли его по существу само себя или же свой след, знак, фальсифицированную ко-

пию, некое *εἶδωλον*. Не происходит ли в мнимом тождестве «рефлектируемого» и рефлектирующего подмены, которую невозможно обнаружить: ведь разрыв между субъектным и объектным полюсом акта рефлексии, зазор рефлексивной интенциональности не просматривается рефлексией в момент ее осуществления; когда же он становится предметом рефлексии высшего уровня, живая рефлектирующая инстанция (субъектный полюс этого нового акта) вновь оказывается «действующим лицом», а не положенным предметом, и этому ускользанию нет конца. Взгляд рефлексии исходит от деятельного, «живого» Я и застаёт опредмеченное, «умерщвленное» Я в его уже завершённой, «прошлой» деятельности, т. е. в уже-не-деятельности. И это движение рефлексии необратимо.

Гуссерль, разумеется, не мог смириться с «незримостью», недоступностью в наполненном сознании «изначально функционирующей инстанции»: ведь это означало бы для него крах феноменологического проекта, *fundamentum absolutum et inconcussum* феноменологии оказывался бы феноменологически неудоверяемым. Поэтому в лекциях о «Первой философии»⁸⁷ Гуссерль находит следующий выход. Нет сомнения, что в акте рефлексии (назовем ее «рефлексия 1») ее субъектный полюс не дан (позитивно). Явен только объектный полюс, предмет рефлексии 1: и это — явное, опредмеченное, «патентное» Я 1, в отличие от анонимного, «латентного» Я 2, исполнителя акта рефлексии 1. Но зато в рефлексии высшего уровня (рефлексии 2, предметом которой становится рефлексия 1), этот субъектный полюс опредмеченного акта рефлексии 1, то, что выдает себя за прежде анонимное, «самозабвенное» (*selbstvergebenes*) или «латентное» Я 2, само становится предметом и с необходимостью отождествляется со *своим* предметом = «патентным» Я 1, данным в рефлексии 1: Я 1 = Я 2. И так с *необходимостью* на *каждом* новом уровне рефлексии: Я 1 = Я 2 = Я 3 = Безымянное обретает имя, причем, всегда одно и то же имя — «das Ich». Итак, во-первых, «Я бодрствующее, Я, исполняющее некий акт, становится патентным (а вместе с тем становится патентным и сам акт) только то-

⁸⁷ E. Husserl, Erste Philosophie. 2. Teil, *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, Hua VIII. Den Haag, 1959, 40. Vorlesung, S. 88 – 92. Ниже — EP.

гда, когда на сцену выходит рефлектирующее Я, со своей стороны еще латентное». Во-вторых, «подобного рода превращение в патентное возможно для любого латентного Я и любого акта рефлексии» (EP 90). В-третьих, «я (личное местоимение — А.Ч.) могу и должен видеть, что «многие» полюса актов суть на самом деле с очевидностью одно и то же Я, или что во всех этих актах на сцену выступает одно и то же Я...; я вижу, что оно, расщепляясь в многочисленных актах и [множась в] субъектах этих актов, остается все же тем самым Я, которое здесь *себя* расщепляет» (EP 91).

Вот запись, относящаяся к началу тридцатых годов⁸⁸:

«И все же я могу направить [взгляд рефлексии] на меня самого. И тогда предмет (das Gegenüber) снова расщепляется, и в нем Я выступает наряду с тем, что было его предметом (was ihm gegenüber war), т. е. [предметом становится] Я и его [прежний] предмет. При этом я, субъект по отношению к этому новому объекту, „анонимен”.

Что с этим субъектом дела обстоят именно так, я вижу именно посредством той же самой рефлексии, осуществив которую, я заодно могу найти в качестве предмета то Я, которое только что было анонимным вместе с его предметом. Рефлектируя таким образом, рефлектируя так снова и снова, я снова и снова нахожу сущее в качестве предмета и Я, я нахожу в этой рефлексии то же самое [тождественное себе] Я, я нахожу это «снова и снова» (das Immerwieder) [самого] акта рефлексии и самой возможности рефлектировать... Я нахожу в этом постоянном саморасщеплении Я и постоянном его последующем самоотождествлении [с одной стороны,] некое прото-Я (ein Ur-Ich), которое я обозначаю как прото-полюс, как изначально функционирующее Я, [а с другой стороны,] Я, ставшее для прото-Я предметом, ставшее для него сущим⁸⁹, а [еще] область того, что для этого [опредмеченного Я], а также для меня как анонимного Я присутствует в качестве не-Я...».

⁸⁸ Манускрипты С 2 I/ 3 а. Цит. по: К. Mertens, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1996, S. 155.

⁸⁹ «...das dem Ur-Ich zum Gegenüber, zum seienden gewordene Ich...». Это характернейшее отождествление, которое все время находится в центре нашего внимания: стать сущим значит для Гуссерля стать предметом, стать положенным.

Новые этажи рефлексии ничего не добавляют к облику Я и с *необходимостью* не могут добавить⁹⁰, а это значит, что в этой повторяющейся (или, скорее, длящейся) рефлексии является само искомое Я, «es selbst», коль скоро мы позволяем себе говорить о Я в третьем лице.

Впрочем, выражение «es selbst» в феноменологии двусмысленно⁹¹. С одной стороны, самость предмета может означать его самоидентичность: es selbst = ταὐτό, idem, dasselbe. Самость в этом смысле тождественна единству, identitas, предмета — единству, конституируемому в синтезе идентификации. Самость здесь — ноэтический коррелят ноэтического понятия «идентификация». Идентификация — сторона всякого перцептуального синтеза, шире — всякого объективирующего акта: самость предмета, учреждается

⁹⁰ Я не склонен преуменьшать роль строгой терминологической разработки парадоксов рефлексии в текстах Гуссерля, но, с другой стороны, не склонен ее преувеличивать. Мне представляется, что проблема, с которой сталкивается здесь феноменология, а главное — способ ее разработки, в своем смысловом ядре не слишком отличается от того движения мысли, с которым мы столкнулись выше, обсуждая текст *Ent. V. 3, 5*, посвященный мышлению мышления. По сути, решение, предложенное Гуссерлем, уже было набросано Плотинем и отброшено как неудовлетворительное: оно состояло в том, что ум, разделившийся в себе на созерцающее и созерцаемое все же не лишается в силу этого полноты созерцания самого себя, поскольку он может оказаться чем-то «подобочастным» (ὁμοιομερές, V 3, 5, 4), а значит, зримое с необходимостью оказывается тождественным зрящему. Это же, в сущности, движение возникает в лекциях Фихте «Наукоучение, изложенное новым методом» (J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre nova methodo*, Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause, Hamburg: F. Meiner Verlag, 1982). Его результаты представлены в работе «Опыт нового изложения наукоучения» (И. Г. Фихте, *Сочинения в двух томах*, Т. I. СПб.: Мифрил, 1993). Бесконечный регресс рефлексивного самополагания прекращается при помощи следующего положения: «Существует такое сознание, в котором совсем нельзя отделять субъективное и объективное, но где они составляют абсолютно одно и то же» (с. 555). Далее сказано (с. 562): «Обращающаяся на себя деятельность [созерцания], взятая в качестве неизменной и устойчивой, через что, следовательно, и Я как деятельное, и Я как объект моей деятельности совпадают друг с другом, есть понятие Я». «Устойчивая деятельность» Фихте, как легко видеть, соответствует понятию совершенной деятельности у Аристотеля, т. е. энергии как деятельности, которая уже исполнена в каждый момент своего дления, а поэтому может длиться сколь угодно долго, оставаясь тождественной себе в смысле своей внутренней формы. «Обращенная на себя устойчивая деятельность» по-гречески ἐνέργεια εἰς ἑαυτήν ἐστραχίειν. Именно эту формулу мы находим в схолии, ставшей предметом нашего анализа в предыдущем параграфе.

⁹¹ См. E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, 2. Auflage. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1970, § 3.

как полюс единства: τὸ ἕν, в многообразии синтеза, в многообразии ноэм, выступающих в качестве сторон или аспектов *единого* трансцендентного предмета. В синтезе идентификации впервые появляется для нас смысл предметности как таковой⁹².

С другой стороны, «es selbst» может означать также αὐτό, ipsum. И тогда, как мы видели, самость отсылает к полноте присутствия, самопредоставления предмета сознанию. В этом значении «самость» указывает не на противопоставление единой трансцендентной вещи ее «представителям» (сторонам, аспектам, профилям) в многообразии синтеза, а на противопоставление «пустой» и «наполненной» интенции, на первичный способ данности (в «теперь») в отличие от его интенциональных модификаций.

Только что описанный опыт длящейся рефлексии, стремящейся положить Я как предмет, устанавливает («пассивно конституирует») identitas Я (или псевдо-Я), но, разумеется, нельзя сказать, что в длящейся рефлексии усмотрена ego ipseitas.

Но, как кажется, и с identitas Я не все обстоит благополучно. Устанавливаемое на каждом уровне рефлексии необходимое тождество латентного и патентного Я есть *результат* синтеза, т. е. деятельности отождествления. Стало быть, в рамках исходных предположений, необходимость тождества, о которой шла речь в предшествующем рассуждении, есть необходимость, полагаемая самим *искомым* Я — единым деятелем во всех многообразных формах деятельности сознания. Иначе говоря, помимо Я рефлектирующего возникает Я синтезирующее, полагающее единство своих близнецов — латентного и патентного. Гуссерль, как кажется, не видит необходимости вводить эту новую ипостась Я. Он пишет: «я сам — Я, которое взирает [на происходящее] в этой рефлексии высшего порядка, — могу установить, что я в очевидной синтетической идентификации способен сознавать принадлежность мне самому (Selbigkeit) всех этих полюсов и различие их модальных способов бытия» (EP 91).

Но акт полагания в рефлексии 2 *единого* субъектного полюса рефлексии 1 (так сказать, *горизонтальный* синтез) отличен, по определению, от акта отождествления Я 1 и Я 2 (*вертикальный* синтез). Акты «синтетической идентификации» многих Я-полюсов имеют *иную*

⁹² См., например, E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*. Halle, 1929, S. 139, *Cartesianische Meditationen*, Hua I, S. 96.

структуру, и нам нужна еще одна «сверхрефлексия», чтобы установить тождество Я, осуществляющего эту идентификацию, с уже идентифицированными Я-полюсами. Однако это новое тождество снова будет результатом синтеза, причем синтеза другого сорта, так что здесь нет повторения, нет «и так далее», но возникает необходимость полагать последовательность бесконечно надстраивающихся друг над другом рефлексий разной внутренней структуры. Подобную Вавилонскую башню трудно сконструировать даже теоретически и уж подавно невозможно прожить в опыте самосознания.

В постоянном рефлексивном «саморасщеплении Я»⁹³ устанавливается только непрерывное тождество отщепившихся осколков. Но источник деятельности отождествления остается «за спиной сознания». Это негативное суждение представляет собой феноменологически удостоверяемое положение дел, итог рефлексии, и эта рефлексия дезавуирует результаты предыдущих. Более того, дела обстоят так: в той же самой рефлексии, в которой я предстаю (Я предстает) как предмет для себя, как при-сутствующее, я сознаю неполноту, изъян, отсутствие; я сознаю разрыв, зазор, рас-стояние между явным и неявленным. «Я сознаю» не значит «полагаю», позитивное сознание изъяна и отсутствия — нелепость. И тем не менее, позитивность «патентного» некоторым образом отсылает к негативности латентного: наряду с узнаванием «Ах, это же я» одновременно происходит отстранение: «А я ли?». Здесь мы сталкиваемся с парадоксальной формой самосознания, о котором избегает говорить гуссерлева феноменология (и вообще «картезианство» в широком смысле): субъективность предстает не как «восстановление тождества с собой в инобытии» (Гегель) не «как полагание *себя* полагающим» (Фихте), но как неизбывная дифференция, несовпадение с собой, непопадание в себя. В рефлексии тождество с собой невосстановимо. Строго говоря, я никогда не могу сказать: «Я есмь тот, кто есмь». Напротив, я всегда иной. Изначальный опыт субъективности — это не фихтеанское «Я = Я», но опыт постоянной утраты себя, опыт изъяна и несамодостаточности, опыт подмены, т. е., говоря фор-

⁹³ Термин «Sichspalten des Ich» принадлежит Гуссерлю (*Манускрипты* С 2 I/ 3 а). Подобная рефлексивная шизофрения — неизбежный момент всякой феноменологической работы.

мально, опыт изначальной дифференции. Она, разумеется, представляет собой один из ликов времени: рефлексия постоянно опаздывает. *Cogito, ergo eram.*

Посмотрим теперь, каковы возможности топологической метафоры. Парадоксальное отсутствующее присутствие, или присутствие-как-отсутствие, т. е. снимающее при- и от-существование ядра субъективности есть особый вид сознания-горизонта (*Horizontbewußtsein*). Гуссерль объясняет понятие горизонта как контекстуальность явления. Являющееся обретает свой смысл в контексте неявного, но могущего стать явным: например, видимая сторона пространственной вещи может быть понята как таковая, только если при этом подразумеваются скрытые стороны, (при)существующие, как говорит Гуссерль, «в модусе инактуальности». Искомый функциональный центр актов сознания (при-/от-)существует («west», как говорит Хайдеггер) в тотальном горизонте сознания. У него есть в этом горизонте *место*. Это место может быть названо центром горизонта. Только благодаря такой «топологической определенности» и возможна рефлексия: чтобы Я стало предметом рефлексии, я должен знать⁹⁴, куда направить рефлексивный взгляд. Всегда ускользающее живое Я представляет собой «то-в-направлении-чего» рефлексии. Пустая интенция Я — это выбор направления, и она подразумевает ориентацию в топике горизонта сознания, топологическое чутье его центра. Я знаю, куда мне перевести рефлексивный взгляд, чтобы скрытое, латентное Я попало в мое поле зрения. Я застаю его всегда *вот-здесь*, в его готовности перейти из «модуса инактуальности» в действительность присутствия. Но удивительным образом в результате самого рефлексивного усилия, стремящегося вывести это скрыто (при-/от-)существующее на свет, оно ускользает и остается незримым. Всякая позитивность, всякое полагание предполагает дистанцию между полагающим и положенным. Но центр горизонта сознания — это «место», откуда исходит взгляд рефлексии, поэтому этот взгляд не может усмотреть то, что находится в предельной близости (как у Аристотеля: глаз не способен видеть сам себя). Когда я пытаюсь превратить полагающее в положенное (позитивное), «здесь» превращается в «там» и при этом в результате моих же собственных усилий. Поэтому

⁹⁴ Удивительно, как язык совершенно непринужденно артикулирует различие Я положенного и Я полагающего с помощью грамматического опредмечивания (субстантивирования) и распредмечивания личного местоимения «я».

рефлексия, непрерывно движущаяся вокруг центра и истока сознания, не может завершить движение, поскольку не находит предела там, где нет расстояния или зазора (*διάστημα*). Рефлексия, единственный, согласно Гуссерлю, гарант позитивности сознания, рефлексия, делающая сознание сущим (ведь *per definitionem* сущее = позитивное, положенное), вновь и вновь повторяет один и тот же жест: расщепляет Я, а затем вновь как бы восстанавливает его тождество с собой (которое на проверку оказывается тождеством осколков). Она возвращается в некотором инфинитезимальном круге окрест своего истока. О бесконечном кружении ума «окрест» трансцендентального субъекта говорит и Кант в несколько ином контексте⁹⁵. Представление «Я мыслю», о котором сказано, что оно должно иметь возможность сопровождать все прочие мои представления («Критика чистого разума», В 131f.), представляет Я в качестве абсолютного подлежащего (*subiectum*) всякой мысли (А 346/В 404). Кант пишет далее, что этот представленный или со-представленный в каждом представлении абсолютный субъект есть некое пустое Х, познаваемое «только посредством мыслей, которые суть его предикаты». И вокруг этого Х «мы постоянно *вращаемся в круге*⁹⁶, поскольку всякий раз должны уже воспользоваться представлением о Я, чтобы высказать о нем какое бы то ни было суждение».

Артикулированный в тексте феноменологической эгологии, этот круг непозволительным образом напоминает *circulus vitiosus*, что, собственно, и имеет в виду Кант, помещая рассуждение о его-субъекте как его-субстанции в контекст «парадигм» чистого разума. Поэтому у Гуссерля остается один выход: насильственным образом положить конец движению с помощью оксюморона — «*unge-wahrte Gegenwart*», «*nicht-gewarende Selbstgegebenheit*» («неуловимое, незамечаемое присутствие [себя для себя]», «безотчетная самоданность»)⁹⁷. «Всякая направленность-на... сама есть незамечае-

⁹⁵ Он станет предметом нашего анализа в гл. IV, § 2.

⁹⁶ «...um welches wir uns *in einem beständigen Zirkel umdrehen...*» (А 346/В 404). Курсив мой — А. Ч.

⁹⁷ В. И. Молчанов в статье «Субъективность и разум: Гуссерль, Кант, Гегель». В: *Феноменологические концепции сознания*. М., 1988, с. 70 – 81) пишет: «Гуссерль ... полагает, что абсолютная адекватность [внутреннего опыта] достижима благодаря особой *ненаблюдающей рефлексии*». О различиях в понимании рефлексии у Канта, Гуссерля и Хайдеггера см. работу того же автора «Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время». В: *Проблема сознания в современной западной философии*, под ред. Т. А. Кузьминой, М.: Наука, 1989, с. 110 – 136.

мое присутствие, нетематическая, не отдающая себе в этом отчета самоданность. Но трансцендентальное Я постоянно имеет возможность подметить незамечаемое, а также возможность явно осознать [соответствующее] „Я могу” и повторять это снова и снова (*iterierend*)»⁹⁸. Но это абсолютное покоящееся тождество с самим собой не может называться *сознанием* в феноменологическом смысле, ведь всякое сознание предполагает дифференцию сознавания сознаваемого, которая в феноменологии называется интенциональностью. «Мыслящий ум не может оставаться простым, тем более когда он мыслит сам себя. Ведь он при этом будет себя удваивать...», — читаем мы у Плотина. То, о чем говорит Гуссерль, есть еще-не-сознание как исток сознания, по поводу которого нет и не может быть позитивного (в феноменологическом смысле) удостоверения. Когда говорится «трансцендентальное Я постоянно имеет возможность подметить незамечаемое», то это всего лишь не вполне аккуратный (в силу замалчивания темпоральных различий) способ выразаться. Следовало бы сказать (впрочем, и это всего лишь следующий шаг на пути к точному описанию положения дел): «возможно наполненное сознание некоторого предмета (в широком смысле), который выдает себя именно за то, что *было* незамечаемо». Но в том, что эта претензия оправдана, как выяснилось, нельзя феноменологически удостовериться. Далее, «Я могу», разумеется, может быть некоторым образом осознано, но, на мой взгляд, не может быть позитивно положено, т. е. дано в *наполненном* сознании. *Позитивность*, «я могу» состоит в «я действую», т. е. «я мыслю», а точнее, в перехваченном рефлексией «я мыслил».

⁹⁸ Манускрипты С 5/3 а–3 б. К. Mertens, *Zwischen Letztbegründung und Skepsis...* S. 155. Как было сказано, эти манускрипты относятся к началу тридцатых годов, их общая тема «Конституирование времени как формальное конституирование». Однако уже в приложении XII к «Лекциям по феноменологии внутреннего сознания времени» сказано следующее: «Каждый акт есть сознание чего-либо, однако каждый акт также осознается. [...] Конечно, кажется, что это ведет к бесконечному регрессу. Ибо не есть ли теперь внутреннее сознание, восприятие акта ... снова некоторый акт, и поэтому сам внутренне воспринимаемый и т. д.? На это можно сказать: каждое „переживание” в точном смысле внутренне воспринимается. Однако внутреннее восприятие не есть в том же самом смысле „переживание”. Само оно снова внутренне не воспринимается». (Пер. В. И. Молчанова, М.: Гносис, 1994, с. 151). Этот отрывок был написан после 1911 г., возможно, в период работы над текстом «Идей». См. R. Sokolowski, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*, Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974, p. 132.

Без-мыслие (при-/от-)сутствует как центр горизонта мысли всегда — «в модусе инактуальности». Нельзя вообразить опыт безмыслия как опыт сознания.

«То, что себя изъясняет,— говорит Плотин,— должно быть много». Необходимость подобного само-изъяснения — категорический императив феноменологии. Этот опыт предполагает решимость и отрешенность от обыденных интересов. Но воля феноменолога определяется поисками предмета-по-ту-сторону-предметного, которому уже дано имя. Именование предшествует воле к наполненному сознанию именуемого. Это имя — Я, и оно инициирует бесконечное движение вокруг остающегося безымянным центра (да и центра ли?) в погоне за позитивностью, порождает бесконечное кружение в поисках утраченного субъекта⁹⁹. «Ведь, опять же, познание — это как бы тоска по отсутствующему и вслед за тем обретение искомого. Но то, что всецело иное, остается самим собой при самом себе и ничего о себе не исследует». Трудный опыт непрестанного рефлексивного самоотождествления должен быть проделан, чтобы себя дезавуировать. На месте, отведенном Я, угадывается (но не «усматривается») «всецело иное».

Настоящее расставание с картезианством означало бы для феноменологии отказ от самоистолкования в качестве трансцендентальной эгологии. Но и «отчаявшаяся», апофатическая эгология приходит к результату, заслуживающему всяческого внимания и дальнейшего продумывания. Выясняется, что *искомое Я не есть*.

⁹⁹ Я надеюсь, что читатель не спутает сказанное мной со своего рода трансцендентальным морализитарством, направленным против «трансцендентального эгоизма», а также «жаждой слиться с Богом, как с пейзажем, /в котором вас разыскивает, скажем, /один стрелок».

§ 3. ФЕНОМЕН И ЕГО СВИДЕТЕЛЬ

1. Понятие феномена в «Бытии и времени»

Когда автор «Бытия и времени» обсуждает во *Введении* один из важнейших (и к тому же один из самых многозначных) терминов греческой философии — λόγος, он оставляет в стороне столь важный для грамматики, семиотики и логики «формальный» или «структурный» аспект выраженного этим словом смысла. Конечно, логос может означать предложение (как значимую единицу языка), суждение (*judicium, predicatio*), понятие, определение, обоснование... словом, так или иначе организованную или структурированную речь (или, в соответствии с классическими представлениями, так или иначе структурированную мысль, которую речь «озвучивает» или «оглашает»). Для Хайдеггера важно понять логос как λόγος δηλῶν (Платон) или λόγος ἀποφατικός (Аристотель) в первоначальном до- или пра-терминологическом смысле, как то, благодаря чему и «в чем» может состояться событие понимания — а понимание, как мы увидим, толкуется в текстах Хайдеггера гораздо шире, чем умозрение, т. е. несравненно

шире, чем умное усмотрение смысла. Логос есть в первую очередь нечто открывающее, (изъ)являющее, показывающее¹⁰⁰.

Логос позволяет нечто «усмотреть» (в самом широком смысле), позволяет сущему стать зримым, явным, явить себя (ἀποφαίνεσθαι). «Речь позволяет видеть ἀλό... — исходя из того самого, о чем речь». (SZ 32). Речь, коль скоро это действительно речь, а не «шум в гортани», как говорит Платон в «Софисте», есть показывание, *каз*. Как открывающий и выявляющий *каз* речь всегда связана с истиной, понятой не как *adaequatio intellectus et rei*¹⁰¹, но как ἀ-λήθεια. несокрытость. Вот почему для Платона возможность лжи в речах (и мнениях) становится труднейшей проблемой: кажимость предполагает *каз* в качестве своего необходимого условия; но как может показать себя то, чего нет, — не сущее?¹⁰²

Но если «логос» — это прежде всего «каз» или «разрешение видеть», то «феномено-логия» означает, в соответствии с морфологией самого термина, ἀποφαίνεσθαι τὰ φαίνόμενα — «разрешение видеть то, что себя кажет так, как оно само себя кажет, исходя из него самого» (SZ 34). Речь идет о «формальном понятии» феноменологии. Как мы видим, оно получено на основании характерной процедуры этимологической археологии и не подразумевает определенного, частного предмета феноменологической мысли, некоторого «что», но, скорее, отсылает к «как», к феноменологическому способу работы. В поисках же «предмета» феноменологии нам следует соблюдать величайшую осторожность. Может, например, случиться, что даже универсальный, на первый взгляд, способ *именовать* это себя-

¹⁰⁰ λόγος ἀποφαίντικός как грамматический термин означает *изъявительное* наклонение, modus indicativus. Впоследствии для Хайдеггера в связи с занятиями досократиками (в частности, Гераклитом) более важным станет толкование «понятия» λόγος, опирающееся на значение глагола λέγω, которое мы находим у Гомера и Пиндара, — «собираю». Во *Введении в метафизику* (1935), к примеру, сказано: «Λόγος есть постоянное собрание, стоящая в себе собранность сущего, т. е. бытие. Поэтому во фр. I [Гераклита] κατά τὸν λόγον значит κατά φύσιν. Φύσις и λόγος суть одно и то же. Λόγος характеризует бытие в некоем новом и все же прежнем отношении: то, что сущее, что прямо и чеканно стоит в себе, — то собрано в себе из самого себя и в таком собрании удерживается». (*Einführung in die Metaphysik*, GA 40, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983. Русский перевод Н. О. Гучинской: М. Хайдеггер, *Введение в метафизику*, СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1997, с. 208 сл.).

¹⁰¹ ср. SZ § 44.

¹⁰² τὸ γὰρ φαίνεσθαι πῦτο καὶ τὸ δοκεῖν εἶναι δὲ μὴ (*Soph.* 236 e 1f.).

кажущее, *предметом*, уже ведет нас в ложном направлении, поскольку термин «пред-мет» (Gegenstand) фиксирует определенный способ каза, говорит о пред-стоянии пред-ставленного в смысле классического кантова «Vorstellung (des Vorgestellten)».

Процедуру перехода от формального понятия феноменологии к конкретному содержанию феноменологической работы Хайдеггер называет *Entformalisierung*. «Что же это такое, что феноменология призвана „дать видеть“? Что это такое, что в отличительном смысле должно именоваться „феномен“? Что же по своей сути есть с *необходимостью* тема *членораздельного* показывания (предъявления)? Разумеется, нечто такое, что поначалу и по большей части себя как раз *не* кажет, что в противоположность такому поначалу и по большей части себя кажущему, *скрыто*, но, вместе с тем, есть нечто, по существу принадлежащее тому, что себя поначалу и по большей части кажет, причем именно таким образом, что составляет его смысл и основание» (SZ 35).

То, что обнаруживает себя в первую очередь, что обнаруживается без усилий как ближайшее и расхожее, не нуждается в специальном выявлении. То, что, напротив, скрывается, требует членораздельного, артикулированного показывания, требует «наведения» (ἐπισημαίνω), нуждается в логосе как выявляющей силе, средстве, среде показывания. Это поначалу скрывающееся, т. е. еще-не-феномен, может быть *необходимой* темой феноменологии только в том случае, если оно представляет собой основание всякой феноменальности, основание яви явленного. Это искомое, долженствующее стать явным, неблизкое, трудное (ἀεὶ ζήτητόντων καὶ ἀεὶ ἀλόροτόντων, как говорит Аристотель о сущности, «сущести» сущего) основание яви и каза как таковых именуется в «Бытии и времени» *бытием* сущего. «Феноменологическое понятие феномена подразумевает в качестве себя-кажущего бытие сущего, его смысл, его модификации и дериваты. И это само-показывание не есть нечто произвольное, нечто вроде явления (Erscheinen). Бытие менее всего может когда-либо оказаться чем-то таким, „позади чего“ стоит нечто, что себя не кажет»¹⁰³.

Бытие должно показать-ся в логосе феноменологии. При этом к понятию (смыслу) бытия, к смыслу «быть» следует продвигаться не

¹⁰³ SZ 35 f., курсив мой. – А. Ч.

от «есть» (глагола, стоящего в третьем лице), а от «есмы». «Онтология возможна только как феноменология», — говорит Хайдеггер. И в этой онтологии искомым смысл бытия предварительно набросан в направлении «феноменологического понятия феномена», а это — *такой каз, в котором снимается двойственность яви и явленного.*

Все же, когда Хайдеггер объясняет, что τὸ φαίνεσθαι есть нечто себя-в-себе-самом-кажущее (SZ 28), то, как представляется, при этом замалчивается неотъемлемая сторона каза, без которой нельзя обойтись. Представляется, что выяснение формальной структуры «понятия» феномена и феноменологии (SZ § 7) при помощи процедур «лингвистической археологии», похожих на те, что использует сам Хайдеггер, следует продолжить. Только теперь необходимо принять в расчет не только этимологию, но и «грамматику» (т. е. управление) глагола φαίνομ (φαίνονται)¹⁰⁴. Не должны ли мы мыслить вместе с «подлежащим», грамматическим субъектом, т. е. наряду с тем, *кто* или *что* (себя) кажет, также прямое и косвенное дополнение: φαίνονται — τί τιμ?

До сих пор формальный анализ (лингвистические раскопки) касался (касались) «структуры прямого (в греческом языке) дополнения». Один из героев Эсхила спрашивает: τί φαίνομαι δῆτα; т. е. «чем же я кажусь?» («на что я похож?»). У Ксенофонта сказано: μή ὦν φαίνοσθαί τι, «казаться чем-то, не будучи [таковым на самом деле]». Т. е. каз, показывание, вообще говоря, подразумевает внутреннюю двойственность: нечто кажет (себя) как нечто (иное). В классическом апофантическом суждении субъект кажет себя *как* предикат¹⁰⁵. Кажущее кажет себя *как* то-то и то-то. Этот каз может быть «истинным» (предикат может показывать субъект *так, как он есть*, и в этом случае соответствующее суждение истинно) или «ложным» — тогда каз есть только кажимость.

Кажимость предстала как всеобъемлющая онтологическая угроза в начале Нового времени, и картезианский бог-обманщик — ее персонификация. Но кажимость, как уже было сказано, *подразумевает* каз. Нечто может казаться, но не быть, однако в этом случае с необходимостью *есть* каз. В этом, собственно, структурный каркас

¹⁰⁴ Подобного рода анализ можно найти в лекциях *Einführung in die Metaphysik*, § 18 – 21.

¹⁰⁵ Ср. гл. II, § 5.

картезианского решения, ведущего к абсолютному бытию *cogitatio* как фундаментального способа каза, за которым, впрочем, в силу принятой Декартом онтологической аксиоматики, позволяющей умозаключать от атрибута к субстанции¹⁰⁶, должна скрываться *substantia cogitans*. Чтобы быть обманутым, я с необходимостью должен существовать как *понимающий* некий, пусть обманный, смысл, т. е. я должен существовать как свидетель каза. Но сам обман, сама кажимость как таковая, возможна лишь в силу упомянутой двойственности: «нечто кажется себя как нечто иное».

Эту сторону каза и, стало быть, сторону понятия феномена, связанную с (греческим) прямым дополнением, Хайдеггер обсуждает в SZ § 7, A¹⁰⁷. Формула: «позволение видеть то, что себя кажется *так*, как оно само себя кажется, исходя из него самого», заставляет нас отказать от *дифференции* каза и кажимости и сосредоточиться на самом казе, на самой яви явленного. «Терминологически мы отводим заголовок «феномен» позитивному и исходному значению φαίνεσθαι и отличаем феномен от кажимости как привативной модификации феномена» (SZ 29).

Но тот же метод лингвистических раскопок заставляет нас удерживать и другой момент «грамматики» слова «феномен». Не есть ли φαίνεσθαι неизбежно (еще до всякого перехода от формального к содержательному истолкованию феноменологии) φαίνεσθαι τι — показывание, указание, каз кому-либо? Кому кажется себя феномен? Кому каз? Косвенное дополнение при глаголе φαίνω (φαίνονται) полагает определенное «смысловое место» в «формальном понятии феномена», структурированное дательным падежом. Назовем его местом *свидетеля*. Для свидетеля еще не решено, является ли он в своем присутствии *рядом* с событием каза или *в* этом событии соучастником и даже исполнителем каза или только тем, кто бесстрастно принимает, воспринимает то, что выходит в явь (гуссерлев unbeteiligter Zuschauer — безучастный соглядатай). Или, быть может, он — только «место» каза или его фактичность, его «вот» (Da). Требуется определенные шаги, ведущие от формального к содер-

¹⁰⁶ Ср. *Principia philosophiae* I, 51 – 53.

¹⁰⁷ Подробный комментарий к этому параграфу можно найти в работе Ф.-В. фон Херманна «Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля», пер. И. Иишева, Томск: Водолей, 1997.

жательному понятию феномена (*Entformalisierung*), чтобы свидетель обрел лицо и имя.

Однако в *формальном* понятии феномена у свидетеля есть только одна определенность — определенность дательного падежа. Он способен принять то, что дается. Вероятно, это значит, что он способен со-участвовать в открытости несокрытого (*ἀλήθεια*), он «истинствует» (*ἀληθεύει*) как свидетель несокрытого, он, находясь в открытости свидетельствования, «претерпевает» и, возможно, — не только в смысле кантова «*afficiert wird*», но и в том смысле, который христианская эпоха придала глаголу *μαρτυρέω* «свидетельствую»; *μαρτυρέω* значит становлюсь жертвой свидетельства¹⁰⁸, значит задет, затронут в моем бытии тем, о чем свидетельствую. Именно этот смысл, перетолкованный онтологически, как мы увидим в следующей главе, становится центральным для Хайдеггера.

Итак, полная формальная структура, подразумеваемая словом *φαινόμενον*, состоит в следующем: «нечто себя кажет как то-то и то-то тому-то и тому-то в событии каза». При этом феномены *феноменологии* — это «само-в-себе-себя-кажущее». В *феноменологическом* понятии феномена нет показывания одного как иного. Мы сосредоточены на показанном и явленном-явном и не полагаем скрытое за ним потаенное: „за” феноменами феноменологии не стоит по сути ничего иного, но, пожалуй, то, что призвано стать феноменом, может быть скрытым. И именно потому, что феномены поначалу и по большей части не даны, потребна феноменология. Сокрытость — понятие противоположное „феномену”» (SZ 36). На этом основании Хайдеггер различает *Phänomen* и *Erscheinung* («явление»). Явление, по Хайдеггеру, есть давание знать о себе, заявление о себе (*Sich-melden*) через нечто иное, что себя кажет, что явно. Впрочем, на мой взгляд, эта двойственность не предполагается *самим словом* «явление»: просто необходимо различать его возможные смыслы. Хайдеггер признает, что в одном из своих значений слово «явление» вполне подходит для «аутентичного смысла феномена» (SZ 30). Двусмысленность греческого *φαινόμενον* сродни двусмысленности русского «явление», поэтому я (вопреки предостережениям Хайдеггера) буду пользоваться в определенных контекстах этим словом как синонимом слова «феномен».

¹⁰⁸ *μάρτυς* в новозаветных текстах значит «мученик» (ср. *Στέφανος ὁ μάρτυς*), т. е. засвидетельствовавший своей смертью.

2. Феномен в феноменологическом смысле и точка «теперь»

Итак, формула — «явь (явление) явленного (являющегося)» отсылает к изначальной двусмысленности слова φαίνεσθαι. В лекциях, прочитанных в 1907 г. и опубликованных под заголовком «Идея феноменологии», Гуссерль говорит: «Слово „феномен“ двусмысленно в силу сущностной корреляции явления и являющегося (*Erscheinen und Erscheinendem*). Фаίνεσθαι означает, собственно, „являющееся“ и, тем не менее, употребляется преимущественно для обозначения самого явления...»¹⁰⁹. И далее: «В рефлексии *cogitatio*, т. е. само явление, становится предметом, что способствует образованию эквивокальности»¹¹⁰. Мы видим, что здесь поставлен знак равенства между явью явленного и *cogitatio cogitati* (мышлением мыслимого).

Хайдеггер обдумывает понятие феномена в ином контексте. На это указывает важный пример, который мы находим и в «Прологоменах к истории понятия времени»¹¹¹, и позже — в «Бытии и времени»: когда φαίνεσθαι подразумевает кажимость, «это выражение претерпевает определенную модификацию значения; и тогда [например,] вместо ἀγαθόν говорят ο φαίνεσθαι ἀγαθόν, о благе, которое только выглядит таковым, но фактически не есть благо, а лишь являет себя как благое»¹¹². «Φαίνεσθαι ἀγαθόν подразумевает благо, которое выглядит так, будто... но „в действительности“ не есть то, за что себя выдает» (*SZ* 29). Пример взят из «Никомаховой этики» III 6. Аристотель обсуждает здесь связь между «благим» (ἀγαθόν) и «желанным» (βουλητόν) и рассматривает такую дилемму¹¹³. Желание всякий раз направлено к определенной цели, но одни считают, что — обязательно к благу (τὸ ἀγαθόν), ведь благо это то, к чему все (по природе) стремится (*Eth. Nic. I 1, 1094 a 2f.*), другие же полагают, что желаемое или желанное есть то, что *кажется* благом (τὸ φαίνεσθαι ἀγαθόν). Но если желание и в самом деле всегда направлено к тому, что на деле *есть* благо, а не просто кажется бла-

¹⁰⁹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. und eingel. v. W. Biemel, Hua II. Den Haag, 1950, S. 14.

¹¹⁰ Там же.

¹¹¹ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988, S. 111.

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ *Eth. Nic.* III 6, 1113 a 15ff.

гим, то совершивший неправильный выбор, принявший не благое за благо вообще ничего не желает, а только мнит, что желает. Если же предмет желания это то, что *кажется благим* тому или иному человеку (и каждому — свое), то нет *должного* («всеобщего») предмета желания или, как Аристотель говорит, «желанного по природе» (φύσει βουλητόν). Первая альтернатива нелепа: *предмет* желания может казаться, но не быть тем, за что он себя выдает, но не само желание. В самом деле, «выдавать себя за благо» и значит здесь «быть желанным». Желание и есть каз кажущегося благим (τὸ φαίνεσθαι τοῦ φαίνόμενου ἀγαθόν). Благо можно назвать желанным в абсолютном смысле (ἁπλῶς) или истинно желанным. Но желание как *каз* может *раскрывать* или *скрывать* благо — быть кажимостью, не переставая при этом оставаться желанием. Человек добродетельный (σπουδαῖος) именно тем и отличается от остальных, что всякий раз видит истинное как *правило и меру*. Видеть (ὄρναι) означает здесь, разумеется, *уметь поступить* в соответствии с благом, означает осуществленность блага в поступке¹¹⁴.

В этом фрагменте термин φαίνόμενον по существу вовсе не связан с cogitatum, а φαίνεσθαι — отсылает ли это слово к кажимости (что, собственно, и происходит в тексте Аристотеля) или казу как не-скрытости блага в качестве правила и меры — невозможно понять как modus cogitandi, но, скорее, как modus operandi или, точнее, как направляющее поступок пониманис-желание — либо выдающее *себя* за мерло блага, либо на деле сообразующееся с благом.

Для Гуссерля же «явление» (в обоих смыслах) есть cogitatio. Но тогда и *свидетель* яви немедленно обретает свое картезианское имя — ego cogitans, трансцендентальный субъект, он же — *исполнитель* каза, т. е. предельная конституирующая инстанция или функциональный центр. Ниже мы попытаемся обсудить следствия такого картезианского самоопределения свидетеля для «феноменологического понятия феномена». Нет никакого сомнения в том, что, обсуждая в «Бытии и времени» это понятие, Хайдеггер работает в существенно ином по сравнению с Гуссерлем горизонте. Но, как мне представляется, не стоит и изображать дело так, будто Хайдеггер

¹¹⁴ Ср. G. Figal, *M. Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Athenäum, 1988, S. 47: «Благо, таким образом, не дано, оно исполняется». Подробнее об этом — в следующей главе.

полагает совершенно новое начало, для которого построения Гуссерля несущественны, будто основные феноменологические термины в устах Хайдеггера превращаются в омонимы. Всюду в этой книге я стремлюсь не столько установить различия двух изводов феноменологии, сколько, нащупав глубинный мотив расхождения, указать на их существенную связь. «Феноменология есть открытие возможности исследования в философии. Но возможность понимают правильно в ее собственном смысле лишь тогда, когда принимают ее как возможность и как возможность удерживают. Удерживать возможность как возможность означает не фиксировать некоего случайного состояния вопроса в качестве окончательного и единственно действительного, не позволять ему застыть, но удерживать открытой тенденцию проникать к самим вещам и очищать ее от постоянно навязывающих себя и действующих скрыто неподлинных связей»¹¹⁵. И поскольку само определение феномена в феноменологическом смысле носит формальный характер (отсутствие дифференции яви и явленного), вполне возможно и весьма поучительно провести процедуру, названную Хайдеггером «Entformalisierung», т. е. содержательную интерпретацию этого понятия, в ином контексте — в контексте гуссерлевой феноменологии.

В так называемой «естественной установке сознания» двойственность явления являющегося сама собой понятна и привычна, хотя чаще всего не осознается явно, не тематизируется. В самом деле, естественная установка связана с онтической верой — верой в то, что предмет *есть*, что он «есть сам по себе» (что бы это ни значило), как тождественный самому себе, в себе пребывающий «независимо» от какого бы то ни было свидетельствования о нем. Предмет как таковой не нуждается в свидетеле, чтобы быть (существование) и быть тем-то и тем-то (сущность) — в этом состоит «онтическая вера» естественного сознания. Но то, как предмет нам *является*, определено нашим к нему отношением. В зависимости от этого вещь показывает себя различными способами. Не требуется никаких специфически феноменологических процедур, чтобы отличить явление предмета — способ его бытия для нас — от самого предмета, его бытия в себе. Напротив, сама легкость этого отличения есть следствие онтической веры: мы знаем (мним), что предмет «сам по себе» есть

¹¹⁵ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 111. Ср. G. Figal, *Op. cit.*, p. 31 – 40.

всегда нечто большее, чем являющееся в явлении, что он как «одно» являет себя во многом и через многое. Таким образом, явление служит для *естественного сознания* своего рода моментом связи, *отношением* между в-себе-сущей вещью и в-себе-сущим сознающим субъектом. Явленность есть, с одной стороны, явленность вещи (явленность-чего-то), а с другой стороны, явленность для сознания (явленность-для-чего-то или чему-то); сознание при этом — «свойство» или «способность» человека, человек же — сущее среди сущих, сущее *наряду* с сущей вещью. Дифференция и связь явления-являющегося *заданы с самого начала* онтическим полаганием *двух* сущих вещей и связи между ними.

Переход к феноменологической установке предполагает воздержание от бытийного полагания, от бытийной веры (Seinsglaube). Неприсоединение к онтической вере естественного сознания, феноменологическое ἐποχή, лишает наивное различие пред-стоящего сознанию предмета и акта его пред-ставления исходного онтического значения и превращает это различие в различие-для-сознания. И тогда, казалось бы, феномен должен предстать как единство «явления являющегося», т. е. в поле зрения феноменолога должен появиться феномен в феноменологическом смысле как неразличенность явленного и скрывающегося за ним не-явленного или до конца не явленного, в себе сущего, посылающего о себе сигналы, кажущего себя через другое. И все же, говорить о единстве или полной неразличности было бы преждевременно. Дифференция яви явленного тут же восстанавливается на новом уровне: явления интерпретируются как моменты (которые Гуссерль снабжает характеристикой «*geell*») «жизни» или «потока» сознания, т. е., говоря картезианским языком, — *modi cogitandi*¹¹⁶, а явленное толкуется как своего рода имманентная трансцендентность, т. е. полагаемый самим сознанием тождественный себе в многообразии своих способов данности предметный *смысл*. В свою очередь, *modi cogitandi* суть, как уже было сказано, *определения трансцендентального субъекта*.

Итак, явленность и явленное становятся различными измерениями в сфере чистой субъективности: явленность — моментом потока сознания, явленное — трансцендентным по отношению к потоку

¹¹⁶ Гуссерль предпочитает говорить о «переживании» (Erlebnis), для которого *cogitatio* служит, строго говоря, частным случаем. Ср. *Ideen* I, § 34.

смыслом (ноэмой). Но что значит здесь «становятся»? Только одно: уже данная естественному сознанию и им же наивно или привычно («хабитуально») полагаемая дифференция трансцендентально-феноменологически перетолковывается, но при этом, перетолкованная, удерживается. Граница имманентного и трансцендентного, Я и не-Я, унаследована от естественной рефлексии естественного сознания, хотя теперь она уже не полагается наивно как некое сущее различие, но удерживается как смысл-для-сознания: он и сам есть не что иное, как дифференция смыслов, которыми оперирует сознание в естественной установке.

«Между сознанием и реальностью (Realität),— пишет Гуссерль,— зияет настоящая смысловая пропасть»¹¹⁷. Но откуда почерпнуты разделенные пропастью смыслы, если не из наивного смыслополагания естественного сознания? Я, пусть даже теперь оно «полагает» (т. е. конституирует в тетических актах) не-Я», все же надлежит искать на пути, предначертанном наивным, дофеноменологическим отличием себя от мира.

Не следует ли отсюда, что и центральный для Гуссерлевой феноменологии тезис о корреляции явления и являющегося, способов данности и данного, акта сознания (ноэсиса) и его интенционального предмета (ноэмы) имеет своим основанием определенный habitus естественного сознания и поэтому, находясь в зависимости от «фактичности» естественного сознания, не может претендовать на всеобщность или необходимость в строгом смысле слова? Казалось бы, с точки зрения трансцендентальной феноменологии ситуация здесь должна быть обратной: феноменолог обнаруживает корреляцию ноэтической структуры акта сознания и «являющегося» в этом акте (трансцендентного) предметного смысла (ноэмы) как *условие* тетических актов естественного сознания и, тем самым, *условие* онтической веры. Но отношение условия и обусловленного в этой схеме уже задано наперед некоей универсальной предпосылкой гуссерлевой феноменологии, которую можно назвать онтической верой трансцендентально-феноменологического сознания. Эта предпосылка состоит в том, что «чистое сознание» объявляется сферой абсолютного бытия. Мы вернемся чуть позже к обсуждению

¹¹⁷ *Ideen I*, § 49, S. 93.

этой предпосылки. Но уже здесь следует обозначить ее общий — картезианский по сути — каркас.

Реальность (Realität, «вещность») заявляет о себе «в» сознании, предоставляет себя, показывает себя свидетелю каза. Даже если каз оказывается кажимостью, он *есть*. Небытие мира как реальности не отменяет существование каза как имманентного события. «Таким образом, привычный смысл разговоров о бытии переворачивается. Бытие, которое для нас — первое (sc. Realität), само по себе — второе, т. е. оно есть то, что есть, только „по отношению“ к первому (sc. бытию сознания)»¹¹⁸. Это «переворачивание» возможно, впрочем, лишь при условии уже положенного различия между «первым» и «вторым». Мы видим, что картезианское самоистолкование свидетеля яви лишь «переворачивает» онтологически наивную дифференцию *меня* и *вещи*. Только независимая от картезианской процедуры сомнения и ее феноменологического извода (трансцендентально-феноменологической редукции) постановка вопроса о бытии может обосновать или опровергнуть — но прежде всего *прояснить* — тезис об абсолютном бытии сознания.

Хайдеггер пишет в этой связи: «Сознание в смысле абсолютного означает преимущество¹¹⁹ субъективности над любой объективностью. Это... определение — «абсолютное бытие» — опять же никоим образом не определяет сущее в его бытии, это всего лишь определение, которое толкует регион сознания в порядке конституирования и приписывает ему некое формальное бытие в качестве более раннего по отношению к любому объективному бытию»¹²⁰. Несколько строчками выше сказано, что «более раннее» здесь не что иное, как *a priori* в смысле Декарта и Канта.

Спросим теперь: верно ли что это «более раннее» или «первое» представляет собой совокупность феноменов в феноменологическом смысле? Следует заметить, что в гуссерлевом описании «региона абсолютного бытия» скрывается одна чрезвычайно важная двусмысленность. В самом деле, что такое «виды яви» или «способы каза» как *modi cogitandi* или «переживания», о которых здесь идет речь?

¹¹⁸ *Ibid.*, § 50, S. 93.

¹¹⁹ «Перевес», который приводит к «переворачиванию».

¹²⁰ *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, S. 145.

Внимательное чтение § 41–46 «Идей» заставляет думать, что в этом тексте Гуссерль понимает под явлением-как-переживанием «реальное состояние восприятия»¹²¹, а это есть, в свою очередь, не что иное как некий «имманентный предмет» (красное или тон как воспринятые, а не как цвет вещи или, соответственно, звук, извлекаемый смычком на сцене концертного зала). Звук конституируется как предметное единство в многообразии «оттенков». «Оттенок» же (*Abschattung*) следует отличать от «оттеняемого» (*Abgeschattetes*). Гуссерль имеет в виду нечто гораздо большее, чем простую констатацию: вещь как единство своих определений следует отличать от самих частичных определений (качеств, моментов, аспектов). Он говорит: «Хотя оттенок и именуется так же [как частное определение вещи], он принципиально не принадлежит тому же роду, что и оттеняемое. Оттенок — это переживание»¹²². В свою очередь, оттенок, согласно этому тексту, уже «себя не оттеняет» (т. е. не предстает как единство в многообразии). Вообще, переживание себя не оттеняет и не представляет (репрезентирует) себя через нечто иное¹²³. Поэтому оно дано во внутреннем восприятии абсолютно, оно не может *казаться, но не быть* поскольку для «имманентного предмета» «быть» и значит «казаться-ся (казаться себя)», для него бытие и есть каз, или, как полагает Гуссерль, для него верна формула: *esse = percipi*¹²⁴. Отсюда тезис об абсолютном бытии имманентного в отличие от всего лишь феноменального бытия трансцендентного¹²⁵: в феноменах трансцендентально-феноменологически понятого сознания само абсолютное бытие кажет себя, что по форме близко тезису Хайдеггера: «Феноменологическое понятие феномена подразумевает в качестве себя-кажущего бытие сущего...». Не означает ли сказанное, что мы уже нашли феноменологическое понятие феномена

¹²¹ Мы молчаливо предполагаем в дальнейшем, что предмет нашего анализа — восприятие «вещи вне меня». Это — наиболее выразительный частный случай, который позволяет увидеть интересующие нас общие проблемы достаточно ясно.

¹²² *Ideen I*, § 41, S. 75.

¹²³ «*Ein Erlebnis schattet sich nicht ab*». *Ibid.* p. 77. «Das Erlebnis stellt sich... nicht dar», p. 81.

¹²⁴ *Grundprobleme der Logik*. См. E. Husserl, «Analyse der Wahrnehmung», *Phänomenologie der Lebenswelt. Ausgewählte Texte II*, hrsg. v. K. Held, Stuttgart: Reclam, 1986, S. 73.

¹²⁵ *Ideen I*, § 44.

под заголовком «переживание» или «имманентный предмет»? Иными словами, верно ли, что для внутренних предметов бессмысленно проводить различие между «способом данности» (явью) и «данным» (явленным)? Верно ли, что каждый «имманентный предмет» и есть свой собственный способ данности? Казалось бы, именно это и утверждает Гуссерль в «Идеях», говоря, что переживание себя не репрезентирует (через иное).

В связи с этим тезисом возникает одно серьезное недоумение. Кажется, что здесь мы сталкиваемся с рецидивом «старых представлений», о которых Гуссерль говорит в отрывке, опубликованном в качестве Приложения XII к лекциям по «Феноменологии внутреннего сознания времени»¹²⁶: «Таким образом, понятно, почему я в *Логических исследованиях* мог отождествлять [акт] ощущения (Empfinden) и содержание ощущения (Empfundenes). Если я двигался в рамках внутреннего сознания, то там, естественно, не было никакого акта ощущения, но только ощущаемое»¹²⁷. Если мы и в самом деле можем (и должны) различать ощущение (как акт или, в обратном переводе на греческий, энергию) и ощущаемое, «содержание ощущения» (что бы это ни значило), то поиски «феноменологического понятия феномена» должны быть продолжены. Говоря совершенно формально, оттенок не есть энергия ощущения, но его «содержание», хотя уже, по смыслу своему, и не определение вещи. Энергии (в аристотелевом значении) яви и здесь должны быть отличены от явленного. Но что дает нам основание провести такое различие?

Гуссерль обнаруживает феноменологическое поле способов данности трансцендентного предмета, обнаружив «представляющее» или «репрезентирующее» (darstellende) предмет «явление». Уже для «естественной» рефлексии вещь предстает как одно во многом. Быть может, нам удастся ослабить ощущение «методологического порочного круга», если мы откажемся от непосредственного феноменологического перетолкования или «переворачивания» привычного отличения себя от вещи и попытаемся положить дифференцию явления явленного, опираясь в большей мере на классическую пару:

¹²⁶ См. примеч. 98.

¹²⁷ Э. Гуссерль, *Феноменология внутреннего сознания времени*, пер. В. И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994, с. 152.

одно versus многое¹²⁸ (одно во многом, одно по отношению ко многому). С одной стороны, мы имеем предметный смысл или сохраняющий тождество с собой смысловой облик и, с другой,— многообразные способы *его* данности, явленности, показанности. На этом этапе нам нет надобности сразу же давать имя свидетелю (или «собственнику», как говаривал Шпет) каза или «месту» яви. И неважно, о каких предметных смыслах, каких предметных единствах идет речь, неважно, имеем ли мы дело, говоря языком, от которого мы хотим освободиться, с явлением «вещи-вне-меня» или «имманентных предмстов».

Возвращаясь теперь в контекст картезианского извода феноменологии, т. е. в сферу абсолютной субъективности, «область переживаний как абсолютных сущностей», «замкнутую в себе, и все же не имеющую границ, которые могли бы отделить ее от других регионов [бытия]»¹²⁹, спросим себя, верно ли, что переживания предстают как одно во многом. В § 42 и 44 «Идей» Гуссерль, как кажется, отвечает на этот вопрос отрицательно: переживание себя не оттеняет и не представляет себя через иное. Но в упомянутом уже XII приложении к лекциям о внутреннем сознании времени сказано, что имманентные предметные единства конституируются как единства темпоральные. Положение «переживание себя не оттеняет» должно быть ослаблено. Переживание не оттеняет себя *в том же смысле*, в каком оттеняет себя «пространственная вещь»: у нее нет таких оттенков (Abschattungen), которые отсылали бы к оттеняемым (abgeschattete) пространственным ракурсам. Но у переживания, у любого имманентного предмета, есть *темпоральные* «оттенки-перспективы».

Важнейший текст, проясняющий и уточняющий точку зрения Гуссерля,— лекции «Основные проблемы логики» (1925/26), на которые мы уже ссылались. Здесь, в частности, сказано нечто иное по сравнению с «Идеями»: «Имманентный предмет, например переживание черного (Schwarz-Erlebnis), *представляет себя* (stellt sich dar) как предмет длящийся и, некоторым образом, посредством «явления», но лишь так, как вообще любой темпоральный предмет»¹³⁰. Имманентный предмет как реальная (reell) составная часть потока

¹²⁸ Ср. К. Held, «Husserls Rückgang auf das *φαινόμενον* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie», *Phänomenologische Forschungen* Bd. 10 (1980), S. 94 f.

¹²⁹ *Ideen I*, § 51, S. 96.

¹³⁰ E. Husserl, *Analyse der Wahrnehmung*, S. 69 f. Курсив мой.

сознания представляет собой единство темпоральных фаз и предполагает «постоянное изменение способа данности в соответствии с темпоральной ориентацией»¹³¹ (т. е. меняющейся темпоральной перспективой). Один и тот же внутренний предмет предстает как единство в *многообразии* темпоральных перспектив. Поэтому такие предметы по-прежнему заключают в себе двойственность явленного и способов яви как дифференцию одного и многого. Стало быть, в той же самой рефлексии, в которой мы различаем единый внутренний предмет и множество темпоральных перспектив, в которых этот предмет дан или *явлен*, мы различаем явь и явленное.

Мы видели, что *формально* различие явления и явленного зависит от обсуждавшейся ранее «дифференции прямого дополнения» в управлении глагола φαίνεσθαι: φαίνεσθαι τι — по-русски «казаться чем-то». «Нечто кажет себя *как* то-то и то-то». В обсуждаемой нами ситуации, согласно Гуссерлю, нельзя сказать: «нечто кажет не себя, но иное», напротив, в наполненной интенции мы сталкиваемся с предметом в модусе «es selbst». «Здесь опасно говорить о репрезентирующем (Repräsentant) и репрезентируемом, о толковании (Deuten) данных переживания, о некоторой истолковывающей функции, осуществляемой благодаря такому «толкованию». Оттенять себя, представлять себя в данных переживания значит совсем иное по сравнению с сигнитивным толкованием»¹³². Тем не менее, и в случае трансцендентных, и в случае имманентных предметов, коль скоро эти последние конституируются как длящиеся во внутреннем сознании времени, верно следующее: «Нечто (одно) кажет не *вполне* себя, не себя целиком, но *из себя* то-то и то-то (и притом иное и иное)»: удерживаемые в ретенции фазы «имманентного предмета».

Стало быть, устранить двойственность явления явленного, продолжая намеченное движение, можно одним-единственным способом — устранив многое и сосредоточившись на «одном» как простом и неразложимом, или, иными словами, сузив темпоральный горизонт «имманентного предмета» до одной-единственной точки. В нашем контексте это означает — сосредоточиться на моменте «теперь», или «теперь»-фазе темпорального потока, ведь прочие фазы объявляются *модификациями* этой исходной точки «теперь»¹³³. И в самом деле, Гус-

¹³¹ Там же, с. 70.

¹³² Там же, с. 71.

серль говорит: «Если мы рассмотрим исключительно «теперь»-фазу, то верно, что в ней нельзя различить, имея дело с имманентным предметом, явление и являющееся»¹³⁴. Но в самом ли деле это так?

Гуссерль постоянно настаивает на том, что имманентные содержания как переживания следует отличать от определений трансцендентных предметов: одно дело — переживание красного, другое дело — красное как цвет вещи, цвет поверхности, имеющей определенное протяжение. Оттенки в техническом феноменологическом смысле суть «многообразно изменяющиеся чувственные данные»¹³⁵. В знаменитом § 85 «Идей» различены чувственная материя и интенциональная форма: *sensuelle ὕλη und intentionale μορφή*. К материи относятся чувственные переживания и данные ощущений: данные цвета, звука, осязания и т. д. (*Farbendaten, Tastdaten, Tondaten*¹³⁶). Они входят как «компоненты в объемлющие конкретные переживания, которые как целое уже интенциональны, и именно так, что поверх каждого чувственного момента располагается как бы «одушевляющий», смыслопридающий... слой, посредством которого из чувственного, не имеющего в себе ничего от интенциональности, возникает именно конкретное интенциональное переживание»¹³⁷. Эта, кантианская по сути, схема воспроизводится и в лекциях об «Основных проблемах логики». Здесь, более того, сказано, что «одушевляющая» функция актов сознания состоит в «трансцендентной апперцепции»: трансцендентная вещь всегда со-представлена (отсюда — *Arperzeption*) в акте («внешнего») восприятия или представлена (*dar-gestellt*) через многообразие «имманентных данных». Иными словами, оттенки как чувственные данные становятся «носителями апперцептивной функции» и отсылают к *вещи*. Имманентные «данные цвета» представляют неизменный и «протяженный», как говорит Гуссерль, цвет поверхности пространственного тела (*Körperfarbe*). «В этой связи мы говорим о схватывании как трансцендентной апперцепции; [этот термин] обозначает именно работу сознания, в результате которой имманентные содержания, чувственные данные, так называе-

¹³³ Подробнее об этом — в следующем параграфе.

¹³⁴ Там же, с. 70.

¹³⁵ Там же, с. 71.

¹³⁶ *Ideen* I, S. 172.

¹³⁷ Там же.

мые данные переживания или гилетические данные наделяются функцией представлять „трансцендентное”¹³⁸. Здесь имманентные оттенки обретают смысл «внутренних представителей внешнего» оттеняемого. В полном соответствии с аристотелевой метафизической схемой чувственная материя толкуется как «подлежащее» или «субстрат» (ὑποκείμενον): «Трансцендентный предмет... может конституироваться [как таковой] лишь благодаря тому, что в качестве подлежащего (или субстрата — Unterlage) уже конституирован некий имманентный предмет, который теперь со своей стороны как бы подставляется в своеобразную функцию „оттенения”, т. е. [функцию] представляющего явления чего-то такого, что являет себя через этот [имманентный предмет]»¹³⁹.

Казалось бы, речь здесь должна идти об определении неопределенного, но уже о самих имманентных содержаниях, до всякого интенционального «одушевления», Гуссерль говорит, что они конституированы и представляют собой *Rotdaten*, *Schwarzdaten*, и это должно, судя по всему, означать, что данные переживания *как таковые* имеют свою собственную «имманентную» определенность. «Sensuelle ὕλη» (чувственная материя) еще до того, как «intentionale μορφή» (интенциональная форма formans) принимается за работу, уже *в себе определена*, т. е. некоторым образом оформлена: ведь, в самом деле, данные осязания не то же самое, что данные цвета, а данные-красного (*Rotdaten*) не то же самое, что данные-черного (*Schwarzdaten*)¹⁴⁰. Оставим до поры в стороне вопрос о механизмах

¹³⁸ *Analyse der Wahrnehmung*, S. 71. Очевидно, само приведенное только что рассуждение как бы проходит тот же самый путь, что проделывает феноменолог, совершая ἐποχή и редукцию, но в противоположном направлении, поскольку онтологически первое, бытийное основание, обнаруживается в конце феноменологического восхождения от «наиболее понятного для нас» к «наиболее понятному по природе».

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Гуссерль, разумеется, видит трудность, связанную с понятием «чувственных данных», и указывает на нее в самый момент появления этого понятия на феноменологической сцене: «Здесь не место решать, верно ли, что такие чувственные переживания в потоке переживаний повсеместно и с необходимостью заключают в себе „одушевляющее схватывание”...» (*Ideen I*, 172). В одном фрагменте, написанном в 1923/24 г., сказано в связи с понятием «латентного Я»: «Не та же ли это самая трудность, что и в вопросе о выделении чистых переживаний, ведь чувственные данные всегда уже апперцепированы некоторым вещным образом...» (EP 409, Beilage XVI). О проблеме материи в феноменологии см. L. Landgrebe, «The Phenomenology of Corporality and the Problem of Matter». In: *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981, p. 33 – 49.

придания формы самим чувственным данным (которые мы должны были бы, разумеется, искать в самой же сфере чистого сознания) и вернемся к интересующему нас тезису: «Если мы рассмотрим исключительно „теперь“-фазу, то верно, что в ней нельзя различить, имея дело с имманентным предметом, явление и являющееся». Сказанное должно означать только, что имманентное (гилетическое) содержание X «теперь»-фазы, которое благодаря «одушевляющей» или смыслополагающей функции сознания представляет данный здесь и сейчас момент (моментальный ракурс, аспект) трансцендентной вещи Y, в свою очередь, уже не представлено через *иное* (скажем, некую иную чувственную материю Z внутреннего чувства, которая благодаря особой интенциональности высшего уровня «интерпретируется» как X). Тем не менее, двойственность явления и явленного не тождественна функции репрезентации, благодаря которой один предмет (являющееся) кажется, являет или репрезентирует себя посредством другого *предмета*. Упомянутая двойственность может быть понята как двойственность явленного и энергий яви.

Непосредственно за утверждением тождества явления и являющегося в «теперь» в лекциях об «Основных проблемах логики» следует такой текст: «То, что исходно (im Original) вступает [в поле рефлексии] как нечто новое, есть именно новая фаза черного (Schwarzphase), причем не представленная ничем иным». Это «вновь вступающее» в поле рефлексии имманентное содержание «теперь»-фазы Гуссерль называет первичной импрессией или протоимпрессией й—Urimpression. Первичная импрессия определена в нашем отрывке как «фаза черного», а не красного. Пусть это лишь неудачные потуги языка артикулировать «мир» по ту сторону феноменологической редукции, для которого, как любил говорить создатель феноменологии, у нас вообще нет подходящих слов. Тем не менее, мы стоим перед дилеммой: либо первичная импрессия обладает своей собственной содержательной определенностью, либо не обладает.

Если не обладает, то своей собственной определенности, как кажется, должны быть лишены и темпорально протяженные имманентные предметы. В самом деле, в ретенции удерживается именно *содержание* первичной импрессии, благодаря возможности ретенции ретенции, т. е. наращивания «кометного хвоста ретенций», меняется темпоральная ориентация тождественного себе содержания, т. е. оно «уходит в прошлое». Эта конструкция станет предметом на-

шего подробного анализа ниже. Но уже сейчас можно сказать, что если первичная импрессия *полностью* лишена собственной определенности, то ее лишены и все удерживаемые в ретенции фазы и, следовательно, дпящееся переживание в целом. В этом случае мы не можем объяснить, как вообще возможны разные внутренние предметы, ведь первичная импрессия есть исток (Quellpunkt), «с которого начинается „производство“ дпящегося объекта»¹⁴¹: содержание импрессионального сознания, *оставаясь тождественным себе*, лишь меняет темпоральные перспективы. Если нет *разных* первичных импрессий (корень определенности, по Платону, — иное по отношению к иному), то нет и изменения в содержании переживания в целом: скажем, в звуке как имманентном предмете мы не можем наблюдать в рефлексии изменение того, что «трансцендентный язык» (т. е. попросту — язык) именуется высотой тона. Так что, первая альтернатива, судя по всему, должна быть отвергнута.

Если же первичная импрессия, напротив, обладает собственной определенностью *до всякого акта «одушевления»*, то это, как представляется, *contradictio in adjecto*. В самом деле, мы должны спросить об актах, в которых эта определенность — смысл для сознания — конституируется. Ведь «смысловые единства предполагают (я снова подчеркиваю: не потому, что мы дедуцируем это обстоятельство из каких-то метафизических постулатов, но поскольку мы можем обнаружить его, следуя интуитивному и полностью несомненному методу) придающее смысл сознание, которое, со своей стороны, уже абсолютно, а не [конституируется] посредством придания смысла»¹⁴². Если смыслополагание следует понимать как «одушевление» чувственной материи, то не значит ли это, что мы должны, двигаясь в рамках той же схемы интенционального оформления в себе бесформенного, искать новый, более глубокий, гилетический слой и новый слой конституирующих актов где-то *за пределами* внутреннего сознания времени? Что представляется по многим причинам нелепым. Прежде всего потому, что в «теперь» не может осуществляться синтез «смысловых единств», поскольку *всякий* такой синтез подразумевает синтез единств темпоральных.

¹⁴¹ *Феноменология внутреннего сознания времени*, с. 32.

¹⁴² *Ideen I*, § 55, S. 106.

Остается, как кажется, единственный выход. Мы будем действовать с оглядкой на Аристотеля, на которого, в конечном итоге, опирается и создатель феноменологии, различая (сенсуальную) материю и (интенциональную) форму. Гилетическое содержание «теперь»-фазы играет роль *первоматерии* в схеме Гуссерля. Но уже Аристотель понимал, что *первоматерия* (πρώτη ὕλη) есть синоним чистой возможности. *Первоматерия* не может присутствовать как таковая, поскольку присутствовать — значит быть оформленным. Материя мыслима только как момент составного целого. И Гуссерль говорит, что чувственные данные — *лишь момент конкретного переживания*. Поэтому бессмысленно говорить о некоторой определенности-в-себе первичной импрессии. Эта определенность мыслима только как определенность-для-рефлексии. Именно в рефлексии *полагается* определенное содержание «теперь»-сознания, причем полагается в «контексте» целостного, темпорально протяженного внутреннего предмета, и, несомненно, это полагание «контекстуально зависимо». Более того, вероятно, «апперцептивная функция», «носителями» которой служат те или иные гилетические содержания, не есть нечто производное от некоей их «до-апперцептивной» *собственной* определенности. Возможно, Гуссерль совсем не случайно вынужден пользоваться «вещным» языком, описывая чувственные данные: «Schwarzdaten», «Rotdaten». Апперцепция или аппрезентация «вещи вне меня», вещи, которая лишь заключена в скобки, но никак не теряется из виду в рефлексии, полагающей чувственные данные как таковые, может оказаться необходимым и исходным, а вовсе не случайным и производным, моментом «придания смысла» содержанию первичной импрессии.

Мы не будем сейчас развивать этот тезис и обсуждать его следствия для феноменологии в ее гуссерлианском изводе. Так или иначе, необходимо допустить определенность (для рефлексии) содержания первичной импрессии: можно говорить о первичной импрессии А в *отличие от* первичной импрессии В, т. е. о разных первичных импрессиях или разных содержаниях «теперь»-фазы. Но, по определению, способ данности таких содержаний для одного чувства всегда один и тот же: а именно — «теперь»-присутствие. Стало быть, энергия присутствия, энергия яви в этом случае отличается от явленного = собственно первичной импрессии как определенного данного теперь

содержания. Уже Аристотель видел, что «теперь» в некотором смысле — единое и самоидентичное, а в другом смысле — всегда иное и иное¹⁴³.

Из сказанного вытекает, что в контексте гуссерлевых построений только «теперь»-присутствие как определенная *энергия* яви, инвариантная по отношению к явленному содержанию (первичной импрессии), и ее ретенциональные и протенциональные модификации могут претендовать на роль «феноменов в феноменологическом смысле». Разумеется, это только предварительная констатация, поскольку к такому результату мы пришли, перешагнув через ряд чрезвычайно трудных феноменологических проблем. Тем не менее, построение (трансцендентального) учения об энергиях представляется важнейшей феноменологической задачей, и работа эта должна учесть проделанный Хайдеггером радикальный пересмотр оснований феноменологии.

3. Интенциональность как различие явления явленного

В феноменологии Гуссерля принята формула «das Erscheinende in seinem Erscheinen». Эта формула выражает двойственность и предполагает единство. Единство или связь обозначаются словом «корреляция». Положенная в § 41–46 «Идей» дифференция имманентного и трансцендентного получает более подробное и более общее описание в третьей и четвертой главах третьего раздела, в учении о нозтико-нозматических структурах. Исследование корреляции структуры «явления», с одной стороны, и явленного содержания, с другой, определяет, по Гуссерлю, тематику феноменологического анализа как такового¹⁴⁴.

Указанное расщепление и связь образуют смысловое ядро центрального феноменологического термина «интенциональность». «Интенциональность» в феноменологической пропедевтике объясняют как «(1) сознание (2) *чего-то*» или «направленность сознания на предмет», т. е. в этом описании явь явленного истолкована как

¹⁴³ См. гл. II, § 5.

¹⁴⁴ E. Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, hrsg. v. W. Biemel, Hua VI. Den Haag, 1954, S. 168 f.

«сознание», а само кажущее себя — как его (сознания) «предмет»¹⁴⁵. Но и здесь разговор о «сознании» двусмыслен. С одной стороны, как мы видели, «сознание» может быть понято как «сознавание», *cogitatio*, т. е. акт, деятельность трансцендентального субъекта. С другой стороны, положить дифференцию ноэсиса (отглагольное существительное!) и ноэмы означает, согласно § 88 «Идей», различить а) реальный (*reell*) или собственный и б) интенциональный компоненты переживания, т. е. не отличить чистую деятельность сознания от предмета, но один предмет (имманентный) от другого (трансцендентного). Впрочем, когда речь идет о «реальных компонентах», Гуссерль приводит в этом параграфе примеры иного сорта: здесь речь больше не идет о цвете как воспринятом в отличие от цвета как качества вещи (§ 41) и т. п. Ноэтические моменты суть «*направления взгляда* чистого Я» на предмет, который Я имеет в виду в силу смыслополагания и который лежит перед ним «в стихии смысла», это «схватывание» упомянутого предмета, его «удержание», а кроме того, деятельность экспликации, связывания, соотнесения и т. д. Автор «Идей» повсеместно пользуется отглагольными существительными и говорит о деятельности или работе (*Leistung*) чистого Я, чем усугубляет двусмысленность.

Эта двусмысленность, как уже было замечено¹⁴⁶, порождена смешением разных уровней тематизации и снимается их различием. Взглянем еще раз на постоянно действующую в феноменологическом корпусе схему анализа, которая вновь и вновь воспроизводится и имеет универсальную значимость в принятой Гуссерлем «картезианской аксиоматике». Всякий предмет, будь то предмет имманентный или трансцендентный, есть некое единство-для... — единство для «внешнего» восприятия или единство для рефлексии, т. е. некий смысл, полагаемый и «исполняемый» в определенных актах соз-

¹⁴⁵ Ср. Мотрошилова Н. В. «Интенциональность в „Логических исследованиях“ Э. Гуссерля» // Вопросы философии, 2000, № 4, с. 138–57.

¹⁴⁶ См. H.-U. Hoche, *Handlung, Bewußtsein und Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1973; K. Held, Husserls Rückgang auf das *φαινόμενον* und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie, *Phänomenologische Forschungen* Bd. 10. (1980), S. 89–145.

нения: всякий вообще предмет предстает в «стихии смысла», а значит, предстает как «одно». Всякое единство есть синтетическое, положенное единство, и полагание осмысливается и артикулируется в феноменологическом корпусе в терминах «трансцендентальной деятельности» сознания или, более того, деятельности трансцендентального субъекта. Всякое смысловое единство предполагает дающее смысл сознание (*sinngebendes Bewußtsein*)¹⁴⁷. В рефлексии *следующего уровня* уже возникает возможность выявить «деятельностные» инварианты полагающих трансцендентный или имманентный предмет синтетических актов. Но выявить — значит *опредметить*: то, что мыслилось как элементы структуры трансцендентальной деятельности, становится формами «явления являющегося» и предметами рефлексии.

Не получается ли тогда, что «феноменологическое понятие феномена», предполагающее неразличность яви и явленного, мыслимо только как понятие относительное, зависящее от нашей рефлексивной позиции? Желая указать на искомый чистый *φαινόμενον*, желая «исполнить» его в опыте рефлексии («вот он сам», в модусе «*es selbst*»), мы неизбежно должны положить явь как предмет *в том или ином акте рефлексии*. Но всякий предмет подразумевает акт, всякая опредмеченная явь таит в себе «латентную» (как говорит Гуссерль по другому поводу¹⁴⁸) дифференцию, которая, вероятно, может стать «патентной» в новом акте рефлексии. Разумеется, акт сознания как деятельность не всегда предполагает осознанный или могущий быть осознанным набросок-план деятельности в протенциальном поле, а также *волю* к его исполнению, и, наконец, само исполнение как *наполнение пустой интенции*. Когда эти черты отсутствуют для сознания, Гуссерль говорит о «пассивном синтезе» или «пассивном конституировании». Тем не менее, и «пассивный синтез» должен быть понят как *акт* (по-русски — «деятельность») *трансцендентального субъекта*. Такая деятельность может оказаться скрытой от взгляда рефлексии и обнаружиться только в момент, когда она (деятельность) уже совершена, т. е. превратилась в уже-не-деятельность (отсюда — оксюморон «пассивная деятель-

¹⁴⁷ *Ideen I*, § 55, S. 106.

¹⁴⁸ См. § 2.

ность»¹⁴⁹), но двойственность явления явленного, как кажется, всегда — здесь: как двойственность акта и факта, энергии и формы. За всяким *интенциональным* (представшим в «среде смысла») *предметом* сознания стоит *per definitionem* конституирующая *деятельность* сознания. Дифференция явленности-явленного может и должна быть положена там и тогда, где и когда происходит синтез идентификации, там, где в игре пустого и наполненного полагаются (конституируются) тематические, предметные единства. С другой стороны, там, где такая дифференция может быть положена, в опыте рефлексии еще не осуществлено в полной мере «феноменологическое понятие феномена», ведь оно предполагает полноту присутствия, за которым не скрыто никакое отсутствие.

Гуссерль пишет в «Кризисе»: «Всякий раз заново обнаруживается, что... способы явленности (*Erscheinungsweisen*), относящиеся к образующим единства многообразиям, в свою очередь суть единства многообразий, лежащих еще глубже и [в свою очередь] конституирующих эти единства посредством явлений, так что мы отступаем все дальше вглубь некоего темного горизонта...»¹⁵⁰.

«Феноменологическое понятие феномена» в том смысле, который придает этому выражению Хайдеггер, стремится остановить бесконечный регресс, поскольку оно не допускает внутреннего различия, внутренних дифференций: в нем нет различия пустого и наполненного, единого и многого, явления и явленного. Это понятие предполагает простоту, неразличенность, индифференцию.

Мы видим, что различные феноменологические стратегии сходятся к этому понятию как к своему пределу. И тем не менее, «феноменологическое понятие феномена» ускользает, отесняется на границу гуссерлевой феноменологии, оставаясь «за спиной (наполненного) сознания». К. Хельд пишет по этому поводу: «Стало быть, задачей генетической феноменологии становится открытие такой со-

¹⁴⁹ Гуссерль говорит также: «*ursprüngliche* Passivität». Этот парадокс рефлексии мы уже обсуждали выше. О пассивном конституировании см. L. Landgrebe, «The Problem of Passive Constitution». In: *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981, pp. 50 – 65. Один из тезисов Ландгребе в этой работе: «Глубинное измерение процесса конституирования не может стать предметом феноменологической рефлексии».

¹⁵⁰ Ниа VI, S. 170

вокупности явлений, которые уже не были бы привычкой сознания, остатком активной тематизации или идентификации, но представляли бы собой изначальную ноэтико-ноэматическую индифференцию»¹⁵¹. Это «место неинтенционального еще-не-сознания» должно было бы служить абсолютным началом феноменологии.

На языке Аристотеля и Плотина неразличенность яви и явленно-го (предполагающая «индифференцию» единого и многого, пустого и наполненного, ноэтического и ноэматического) должна именоваться *тождеством энергии и сущности*, или энергии и эйдоса (формы). Именно эта неразличенность = чистая умная энергия выступает в качестве абсолютного начала и основания всякой мысли.

Впрочем, бесконечный регресс, о котором говорилось выше, может оказаться всего лишь теоретической конструкцией, которая не только не проживается в опыте рефлексии, но и при более внимательном рассмотрении оказывается лишенной логической необходимости. И причина здесь вот в чем. Всякий предмет рефлексии, как мы видели, конституируется, в конечном итоге, как единство темпоральных фаз. Следовательно, описанная выше процедура надстраивания рефлексий все более высокого уровня наталкивается на универсальное препятствие — невозможность проникнуть «по ту сторону» абсолютного темпорального потока¹⁵². Рефлексия не может выйти за его пределы, но всегда «к нему присоединяется». Это значит, что между фазами самого акта рефлексии и акта, который служит предметом рефлексии, имеет место темпоральный зазор. Рефлексия всегда опаздывает и перехватывает акт только в ретенционном поле.

Рефлексию в качестве *непосредственной данности имманентного* Гуссерль называет внутренним восприятием. Причем, «восприятие есть здесь (в этом значении — А.Ч.) не что иное, как темпорально конституирующее сознание с его протекающими фазами ретенций и протенций. *Позади этого восприятия не стоит снова восприятие, как если бы сам этот поток был снова единством в некотором потоке*»¹⁵³.

¹⁵¹ K. Held, *Husserls Rückgang auf das Bewußtsein* ... S. 99.

¹⁵² Подробнее об этом — в следующей главе.

¹⁵³ *Феноменология внутреннего сознания времени*, с. 151.

Некоторым образом это соображение останавливает бесконечный регресс, но не спасает дела, поскольку оказывается, что взятое в строгом смысле искомое феноменологическое понятие феномена само себя снимает. В нашем картезианском контексте, в котором свидетель берет на себя роль абсолютной конституирующей инстанции, такой пра-феномен лишь «угадывается» как предельная, исходнейшая энергия (или энергии) конституирования. Так или иначе, в этом «предельном» для феноменологии контексте речь должна идти о конституировании абсолютного темпорального потока, об энергиях временения времени.

4. Феноменология как поступок

Поиски ноэтико-ноэматической индифференции или феномена в феноменологическом смысле происходят как попытки ускользнуть от возникающего вновь и вновь различия явления и явленного, одного и многого. В этом различии мы застаем себя в первом же опыте рефлексии, отличив данность вещи от самой вещи, и оно продолжает преследовать феноменолога в его занятиях археологией сознания.

Здесь следует обратить внимание на следующее обстоятельство. Для естественной установки сознания вещь всегда есть нечто «большее», нечто более многостороннее, чем то, что явлено нам в конкретной ситуации восприятия. С этим связано не только «сознание горизонта», но и определенный *habitus воли* (Гуссерль говорит также — «хабитуальный интерес»), направляющий восприятие к выявлению подразумеваемых скрытых сторон *той же самой* вещи, к наполнению пустых интенций. Заключение в скобки бытийного полагания позволяет понять эту «волю к очевидности» как *habitus* естественного сознания. Гуссерль говорит о «зове вещи»: «Ведь даже в отношении уже увиденной стороны вещи звучит призыв: подойди ближе и еще ближе, посмотри на меня из другого положения, когда твои глаза зафиксированы иначе и т.д., ты сможешь увидеть во мне еще много нового — всё новые оттенки цвета, неразличимый прежде рисунок дерева, которое ты прежде видел только в общих чертах, и т. д.»¹⁵⁴.

¹⁵⁴ E. Husserl, *Analyse der Wahrnehmung*, S. 59.

К. Хельд замечает: «Интенциональность в смысле Гуссерля значит на самом деле гораздо больше, чем «сознание чего-то»; это понятие характеризует коррелятивность явления и явленного как некое напряжение или тенденцию: тот, кто проживает опыт [восприятия вещи], имея перед собой некоторое ситуативное многообразие способов явленности, ведомый бытийной верой, всегда нацелен на то, чтобы схватить предмет, являющийся в этом многообразии, так, как он предстает „в себе“, независимо от способов явленности. Субъект опыта в естественной установке всегда предвосхищает это предметное единство и, дабы привести его к данности, стремится снова и снова перевести более отдаленные, опосредованные, производные способы явленности в более непосредственные, близкие и изначальные. В интенциональной жизни заключена, согласно Гуссерлю, телеологическая нацеленность на очевидность (Evidenz) в самом широком смысле этого слова»¹⁵⁵. И далее: «Явление как интенциональное явление-чего-то, т. е. как направленность на трансцендентную предметность, сущностно причастно воле»¹⁵⁶. Это — воля к наиболее полной очевидности того *единого*, что кажет себя во многом, эпистемическая благая страсть, о которой говорится в первой строчке аристотелевой «Метафизики»¹⁵⁷.

Но и для имманентных предметов точно так же мыслимы предвосхищаемые в ретенции «еще не наступившие» темпоральные фазы, как для пространственных — еще не воспринятые, еще скрытые стороны, и внутренние единства конституируются в игре пустого и наполненного. Здесь на смену хабитуальной (т. е. «вошедшей в привычку») воле естественного сознания приходит «противоестественная» («не от мира сего») воля феноменолога. Впрочем, воля феноменолога противоестественна лишь отчасти. Она имеет с хабитуальной волей естественного сознания то общее, что и та, и другая есть

¹⁵⁵ К. Held, *Husserls Rückgang auf das φαινόμενον* ... S. 100 f.

¹⁵⁶ Там же, с. 101.

¹⁵⁷ Πάντες ἀπόροδοι τοῦ εἰδέσθαι ὀρέονται φύσει. «Все люди по природе стремятся („тянутся“) к познанию (как ясному усмотрению)». Здесь вновь происходит одно из тех замечательных лингвистических совпадений, которые всегда поражают и волнуют: ὀρέομαι означает, собственно, «протягиваю, постираю», т. е. то же самое, что и латинское *intendo* в одном из своих значений.

воля к предмету (опредмечиванию). Одна из сторон такой воли — настаивание на (трансцендентном или имманентном) предметном единстве и приведении к очевидности (наполненному сознанию) скрытых аспектов в себе единого предмета.

Посыл «феноменологической» воли и стратегия рефлексии предначертаны *феноменологическим текстом*. Пустая интенция («интенция имени») представляет собой набросок, стратегию наполнения и подразумевает *волю* к наполнению, существующую либо как *habitus, ἕξις* (естественного сознания), либо как *τέχνη* сознания, «обращенного в феноменологию». При этом *habitus*, о котором идет речь, следует понимать в аристотелевом смысле как *ἕξις μετὰ λόγου*. *habitus secundum rationem*, т. е. мы имеем дело не только со стремлением, но и с пониманием-умением, *наброском* (Entwurf) или стратегией воли. Если, таким образом, естественная установка сознания, его онтическая вера связаны с особой хабитуальностью воли, то отказ от естественной установки, заключение в скобки онтической веры предполагают определенную решимость, понятую также как акт воли. И в этом случае следует говорить об избрании новой стратегии (стратегии особого опыта рефлексии). Поэтому, как замечает Хельд, феноменологическое *ἐποχή* должно совершаться не только в сфере «онтической веры» (т. е. собственно, в сфере доксы), но и в сфере воли¹⁵⁸. Феноменологическое *ἐποχή* в отличие от *ἐποχή* Пиррона и скептиков, стремившихся путем «воздержания» от суждений достичь свободы от страстей, сохраняет аристотелеву благую эпистемическую страсть и возводит ее в ранг «абсолютной ответственности»¹⁵⁹. Ответственность, ответственное мышление — условие феноменологической редукции, «абсолютная ответственность» — ее итог. А. Ландгребе пишет: «Следовательно, феноменологическая ре-

¹⁵⁸ Ср. K. Held, там же, с. 100 сл.: «Das Treibende in der intentionalen Anspannung auf Optimisierung des Evidenz ist ein Wille zur Identität. [...] Die konkrete intentionale Gestalt des Seinsglaubens ist der Willenshabitus der Antizipation von transzendenten gegenständlicher Identität. Dem entspricht, daß auch die Aufhebung des Seinsglaubens einen Willensentschluß verlangt: die Epoché».

¹⁵⁹ Husserl, *Erste Philosophie*. L. Landgrebe, «Husserl's Departure from Cartesianism», In: *Phenomenology of F. Husserl. Six Essays*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981.

дукция означает такой акт, в котором Я начинает осознавать [присущую ему] свободу абсолютной ответственности (sic!) перед собой. Только потому, что феноменологическая рефлексия представляет собой незаинтересованное наблюдение *в этом смысле (а именно, осознание себя в качестве абсолютного действующего Я, которому не позволено принять мир или мирские интересы просто как нечто само собой разумеющееся)*, Гуссерль мог сказать в „Кризисе”, что такая рефлексия способна привести к «полному личному преобразованию»¹⁶⁰. Предпосылкой полагания абсолютного трансцендентального субъекта как «собственника» яви и каза служит, тем самым, некий сознательный выбор, решимость (Entschluß), προήρσις, по Аристотелю. Только благодаря этому акту воления, акту отречения и избрания основные понятия феноменологии можно пережить в опыте наполненного сознания, в опыте феноменологической рефлексии.

Описанная динамическая структура пустой интенции и ее наполнения образует мерило, позволяющее соотносить степень очевидности с предшествующими ожиданиями, с пустым наброском смысла. Более того, именно этот набросок смысла становится наброском воли: он ведет и направляет синтез наполнения, т. е. делает возможным соответствующее «эвиденциальное», наполненное сознание либо в модусе подтверждения, удостоверения, либо в модусе опровержения, разочарования, крушения (всегда частичного) исходного смысла. В наполненном сознании мы встречаем сущее так, как «оно есть само по себе», *secundum id quod ipsum est*. Данность в наполненном сознании и есть феноменологический смысл «этого-вот самого», «самости» (= *ipseitas*) предмета. При этом пустая интенция тоже представляет собой определенный способ данности интендируемого, хотя этот способ данности может быть назван ущербным или предварительным по отношению к наполненному сознанию. И тем не менее, пустая интенция (ущербное, предварительное) служит необходимым условием наполненного (завершенного, окончательного). Когда мы вступаем в новую, доселе закрытую область опыта,

¹⁶⁰ L. Landgrebe, *Husserl's Departure from Cartesianism*, p. 112. Курсив мой.

будь то феноменологический опыт чистой субъективности или особый опыт, который схоласты связывали с «*visio Dei*», сам этот шаг в безвидное и неопределенное невозможен без предварительного «пустого» наброска смысла, который мы намереваемся в опыте наполнить, заставить показаться, стать феноменом. При этом тот способ, которым нам *предуказаны* феномены в пределах этого нового горизонта, есть не что иное как пустая интенция имени или пустая интенция текста, текстуальная интенция. Это признание кажется мне необходимым¹⁶¹: исполнение в опыте предполагает предварительное пустое конструирование или набрасывание смысла. Я умышленно говорю «интенция имени», «интенция текста», а не «интенция понятия», чтобы избежать отсылы к той или иной заранее определенной канонической процедуре образования понятий. Поэтический апофансис, как мы видели в § 1, также представляет собой способ вывести на свет потаенное и при этом в модусе «вот оно само». Я позволю себе сказать, что и *Cogrus phaenomenologicum* как целое и отдельные входящие в него тексты образуют некое текстуальное предначертание, способ вовлечь волю читателя в определенную стратегию наполнения, в определенную работу рефлексии. Присоединяясь к (поначалу для него пустой) интенции текста, читатель в опыте рефлексии «входит» в сферу «чистой субъективности», которая в событии этого вхождения только и обретает энергичное бытие, и продвигается в ней, участвуя в сложной игре взаимно переплетенного пустого конструирования и соответствующего наполнения. При этом новые факты наполненного сознания и способ наполнения (подтверждение, подобие, опровержение, разочарование) становятся исходной

¹⁶¹ Ср. E. Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M., 1979, S.17 f.: «Способ, которым нам даны такие феномены, как сознание, сознание чего-то, самосознание, Я и т. д., всегда поначалу связан именно с языком (*ist eben eine sprachliche*), и это верно, собственно говоря, для любого предмета философской рефлексии. В конце концов, это означает всего лишь тривиальную констатацию, что слова „сознание“, „самосознание“ и т. д. суть именно слова, и что любое объяснение должно начинаться с вопроса об их значении и никак иначе. В том, что иного начала не дано, не может, собственно, сомневаться ни один серьезный человек. Пути расходятся только там, где начинают мнить, будто мы познаем значение слов благодаря тому, что созерцаем нечто духовным оком».

точкой для нового пустого конструирования, набрасывания смысла и так далее. Таким образом происходит продвижение феноменологической археологии сквозь пласты сознания. Мне представляется, что это странствие рефлексии едва ли можно обозначить словом «дескрипция», столь любимым Гуссерлем в ранний период. Сравнение феноменологической рефлексии с позицией «безучастного соглядатая» (*unbeteiligter Zuschauer*) понуждает нас думать, что описанию подлежит лишь то, что уже здесь, налицо, что без всякого участия рефлексии уже «было, как оно есть», хоть и латентно, в модусе инактуальности. Я полагаю, что такого представления следует избегать, если мы не хотим превратить феноменологии в своего рода трансцендентальный позитивизм. Все та же угроза бессмыслицы нависает над подобными представлениями: о том, что «было именно так, а не иначе», я могу знать в лучшем случае на основании повторяющегося «*et cetera*» рефлексии, которая всякий раз опаздывает.

Но если самому энергийному бытию предметов феноменологической философии предшествует некий поворот воли, отречение и решимость, то бытию чистого *ego* некоторым образом *предшествует* бытие *ego* поступающего или бытие поступка. «Абсолютная ответственность перед самим собой» состоит в освобождении от немудрствующего бытийного полагания мира и присоединения к мирским интересам (отсюда: феноменолог — «незаинтересованный наблюдатель» или «безучастный соглядатая», но только по отношению к «миру!»), в «радикальной критике жизни» и, как следствие, — в открытии «своего собственного» абсолютного бытия, в открытии самого себя в качестве абсолютного трансцендентального субъекта. Категорическим императивом феноменологии становятся слова св. Августина, которые Гуссерль так любил повторять: «*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*».

Но при этом картезианское решение (картезианская решимость) многое предрешает. *Homo interior* заранее истолкован как *ego cogitans*, феномен означает *cogitatum*, способы яви явленного — *modi cogitandi*, мир — всеохватный *предмет* (предмет мысли). Фундаментальная (и по сути единственная принимаемая в расчет) форма сви-

детельства — *cogitatio*, а свидетель — субъект когитаций, он же — их собственник и исполнитель. Картезианский свидетель действует в интересах истины, но при этом заранее принимает определенный образ истины и в конечном счете обнаруживает себя самого в качестве «неколебимого ее основания».

Рефлективное восхождение к «исходной точке генетической феноменологии» и ее предельной теме, к феномену в феноменологическом понимании (по Хайдеггеру), а равно и погоню за абсолютным трансцендентальным субъектом (не стоит торопиться отождествлять одно и другое даже в границах гуссерлевой феноменологии) иницирует воля феноменолога, эта воля предопределена (пред-начертана) определенными смысловыми пластами самого текста гуссерлевой феноменологии, а в нем, вопреки требованию беспредпосылочности, неизбежно запечатлеваются следы исторического текста философии в целом.

Я не верю в существование беспредпосылочных текстов¹⁶². Абсолютный свидетель и исполнитель всех феноменов — трансцендентальный субъект гуссерлевой феноменологии, времяящий себя в погоне за собой как абсолютный темпоральный поток, — обязан своим существованием трем фундаментальным предпосылкам: классическому сведению всех бытийных смыслов к «субстанции» (а схема этой категории, по Канту, — устойчивость и самотождественность — *Beharrlichkeit* — во времени), новоевропейскому (посткартезианскому) перетолкованию субъекта как его-субстанции, наконец, пониманию бытия как позитивности, положенности, о-предме-

¹⁶² В. И. Молчанов справедливо замечает, что перед создателем феноменологии стояла задача «показать возможность снятия опосредования, т.е. снятия всех наслоений, скрытых предпосылок исследования» (*Субъективность и разум: Гуссерль, Кант, Гегель*, с. 71). Именно поэтому сам Гуссерль не возражал против использования термина «позитивизм» в отношении феноменологии: «Если „позитивизм“ означает то же, что абсолютно свободное от предрассудков фундирование всех наук в „позитивном“, т.е. изначально постигаемом, то мы — подлинные позитивисты» (*Ideen I*, S. 38). На мой взгляд, эта задача осталась нерешенной; более того — она едва ли разрешима. Неизбывность некоего остающегося «за спиной сознания» *a priori* — будь то априорные структуры самого сознания или же *a priori* языка, истории, выбора аксиоматики, «генеалогии идей» и т.д. — извечный скандал претендующего на автаркию философского разума.

ченности. Трансцендентальный субъект, которому в соответствии с феноменологическим проектом надлежит стать трансцендентальной основой всякого бытийного полагания (трансцендентального конституирования), должен положить себя самого в качестве предмета, чтобы обрести феноменологически удостоверяемое бытие. Эта необходимость и есть предначертание, направляющее волю феноменолога и набрасывающее-проектирующее пустую интенцию безостановочного эгологического преследования.

Вообще говоря, содержательное, а не только формальное, понятие феномена зависит от того, что или кто занимает место свидетеля, «место дательного падежа» в формуле $\rho\alpha\iota\tau\epsilon\sigma\upsilon\alpha\iota$ т.ч. Свидетельствуя о показанном, свидетель всегда свидетельствует и о себе, структура свидетельства всегда включает самоистолкование. На эту толкующую, изъясняющую природу свидетельства указывает Хайдеггер, когда говорит, что логос феноменологии есть непременно $\epsilon\rho\mu\eta\tau\epsilon\iota\alpha$.

Если $\epsilon\lambda\omicron\chi\eta$ совершается и в сфере воли, если решимость лежит в основании феноменологической редукции, то не должны ли мы, стремясь избежать картезианской пред-решенности, определить свидетеля предварительно как такое сущее, для которого *возможна решимость как таковая*, т. е. для которого такая возможность входит в структуру его бытия? Так начинается совсем иной путь поиска содержания (Entformalisierung) феноменологического понятия феномена — онтологическая аналитика Dasein.

ГЛАВА IV

В ПОИСКАХ УТРАЧЕННОГО СУБЪЕКТА

§ 1. ОНТОЛОГИЯ ПОСТУПКА

(Аристотель, *Eth. Nic. VI* и комментарий Хайдеггера)

ἔφηρξε σ' ἄκουθ' ὁ πάθ' ὄρων χρόνος¹

Sophocles, *Oedipus rex*, 1213.

1. Топография истины. Как «истинствует» душа

Мы говорили уже в главе I об «эсхатологии мышления» как обозначении «поздней философии». Хайдеггер в свойственной ему манере стремится расслышать изначальные этимологические пласты в морфемах слова «эсхатология» и толкует его как *собираение* (λέγειν) *пределов* (τὰ ἔσχατα). Самое позднее отправляется за самым ранним и вторит ему в настоящем: *holt wieder und wiederholt*. В знаменитом фрайбургском докладе, озаглавленном «Время и бытие» (1962), Хайдеггер называет истину в ее исходном философском именовании — ἀλήθεια — «самым изначальным из всех лейтмотивов мысли»². А это означает, что поздняя философия именно к этому мотиву должна вернуться и именно его повторить.

¹ В переводе Шервинского: «Теперь всезрящее тебя настигло время...». Но у Софокла сказано, что время «изобличило», «открыло то, что было скрыто» (ἔφηρξε); причем, открыло «неохотно» (ἄκουθ'), *повременив*.

² *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1971, S. 25. Русский перевод доклада выполнен В. В. Бибихиным и включен в сборник статей и выступлений М. Хайдеггера под общим заглавием «Время и бытие». М.: Республика, 1993, с. 391 — 406.

³ Ἀληθεύει ἡ ψυχὴ — душа пребывает в истине, *истинствуется*³, говорит Аристотель в «Никомаховой этике»; и при этом «то, посредством чего истинствуется душа (οἷς ἀληθεύει), утверждая и отрицая», это — искусство-искусность (τέχνη), наука (ἐπιστήμη), рассудительность (φρόνησις), мудрость (σοφία) и ум (νοῦς). Продумывание и истолкование этого тезиса о пяти различных способах⁴ пребывать в истине лежит, как мы увидим, в основании замысла экзистенциальной аналитики Dasein.

В зимнем семестре 1924/25 гг. Хайдеггер читает лекции о «Софисте» Платона⁵. Но почти треть курса занимает анализ VI книги «Никомаховой этики». Прежде чем перейти собственно к интерпретации текста, Хайдеггер обсуждает понятие истины «у греков». Это обсуждение опирается, как обычно, на «лингвистическую археологию», в ходе которой обнаруживается, что слово ἀ-λήθεια (α *privativum*) следует понимать так: «nicht mehr verborgen sein, aufgedeckt sein». Немецкий глагол aufdecken означает и «по-, на-крывать» и «от-, рас-крывать». Имя ἀ-λήθεια, тем самым, говорит: «больше не быть потаенным и быть прикровенным». Наряду с выражениями Aufgedecktsein, Unverdecktsein в лекциях о «Софисте» появляется и миметическая конструкция Un-verborgenheit — «непотаенность, несокрытость»⁶, которая впоследствии превратится в языке Хайдеггера в устойчивый термин для передачи греческого ἀλήθεια.

История понятия истины, по Хайдеггеру, есть переход от стершегося значения — «не-сокрытость», «не-забвенность» (о котором свидетельствует морфология и этимология) к позднему — «соответ-

³ Словарное значение глагола ἀληθεύω — «говорить правду (все, как есть)», «быть истинным», «оправдывать», «подтверждать». Ср. «не скрывать».

⁴ *Eth. Nic.* VI 3, 1139 b 15 f.: ἔστιν οἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ τῶ καταφαταί ηἰ ἀποφαταί πέτε τὸν ὀρθόν.

⁵ M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, GA Bd. 19, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992.

⁶ Как показывает строгий этимологический анализ (проделанный, в числе других, Б. Снеллом в связи с употреблением слова ἀ-λήθεια у Гомера и Гесиода), ἀ-λήθεια должно означать в самом глубоком этимологическом пласте скорее «незабвенность», чем «несокрытость», но для греков связь незабвенности с удерживанием в яви, явленности, например, сиянием славы, прославлением (см. гл. III, § 1), настолько прочна, что «незабвенность» имеет разве что несколько иной оттенок смысла по сравнению с «несокрытостью».

стве, согласие, согласованность» — вещи и мысли (*adaequatio rei et intellectus*) или мышления с самим собой. Разумеется, уже у Платона и Аристотеля первоначальное понимание ἀλήθεια как не-сокрытости, т. е. как «просвета (прогалины) в утаивающем себя (*die Lichtung des Sichverbergenden*)», было в значительной мере утрачено. Ἀλήθεια, о которой идет речь в платоновой притче о пещере (*Resp.* VII, 514 a — 517 d), есть, скорее, ясность, явность, выветленность, чем непотаенность, скорее полнота присутствия, чем прикровенность — отсылающее к присутствию отсутствие. Хайдеггер говорит: «После Платона ἀλήθεια — ясность, в которой пребывает сущее как такое, явь, видность сущего, его присутствие. И одновременно — ясность, в которой только и может видеть умо-зрение (*νοεῖν*). Стало быть, ясность есть то, что сопрягает ὄν ἢ ὄν (сущее как сущее) и νοεῖν (умозрение), ζυγόν, «ярмо»⁷. Теперь ἀλήθεια как ζυγόν превращается в связь внимающего и того, что выходит ему навстречу, так что сама ἀλήθεια впрягается в ярмо правильности. У Аристотеля ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς («истинствование» души) и сама ἀλήθεια превращаются в доступность, высвобожденность сущего как такового, проницаемость для понимания»⁸.

Аристотелево ἀληθεύει ἡ ψυχὴ, «душа истинствует» означает для Хайдеггера «человеческое Dasein пребывает в несокрытости и замыкает сущее»; ἀληθεύειν значит «*быть раскрывающим*, изымать мир из замкнутости и закрытости. И это один из способов бытия человеческого Dasein»⁹. «Истина,— говорит Хайдеггер,— есть, таким образом, одна из характеристик самого сущего в той мере, в которой оно выходит навстречу, но в собственном смысле слова она есть все-таки бытийное определение человеческого Dasein»¹⁰.

Всякая онтология и тем более онтология, понятая как феноменология, исходит из того, что сущее открывает себя, позволяя с собой столкнуться, выходит навстречу. Душа, по Аристотелю, есть некоторым образом *место* встречи. «И хорошо говорят те, кто называет душу местом форм, с той только оговоркой, что не вся душа такова,

⁷ Ср. *Resp.* 508 a 1. Здесь слово ζυγόν («перекладина», «перемычка», «коромысло», «ярмо») означает связь зрения и зримого; эта связь — свет.

⁸ *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, 2. Aufl., Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994, S. 333.

⁹ *Platon: Sophistes*, S. 17.

¹⁰ *Ibid.* p. 23.

а только ноэтическая, и формы в ней помещаются не в смысле своей энтелехии, но в возможности» (*De anima* III 4, 429 a 27 ff.). Только ноэтическая часть души есть место *форм*, место, где формы без материи *могут* стать действительными (и становятся действительными в акте умозрения), но, говорит Аристотель, помимо умозрения (νόησις) существуют другие способы пребывать в истине, т. е., по Хайдеггеру, другие способы открывать сущее как сущее. Νόησις есть не что иное как энергия формы без материи, но ноэтическая энергия, как мы видели, не единственная форма яви: ἡ ψυχὴ ἀληθεύει πολλαχῶς¹¹.

Тем не менее, всякая возможность встречи с сущим есть «в собственном смысле слова все-таки бытийное определение человеческого Dasein». Способность вступать в отношения с сущим, ставить себя в определенное отношение к сущему, с сущим соотноситься присуща некоторому определенному сущему, которое «всякий раз есть мы сами», Dasein — в онтологическом именовании. Отсюда вытекает: «Онтология имеет в качестве своей *фундаментальной дисциплины* аналитику Dasein. Это означает заодно: онтология не позволяет обосновать самое себя чисто онтологически. Условие ее собственной возможности указывает на некое сущее, т. е. на онтическое: на Dasein. *Онтология имеет онтический фундамент*»¹². Но онтическое основание феноменологии есть некоторым образом *топологическое* основание: как *место* истинствования душа имеет свою топографию, выстраиваемую Аристотелем в VI книге «Никомаховой этики».

Я намереваюсь показать в этом параграфе, что полагание Хайдеггером онтического основания онтологии, т. е. разработка экзистенциальной аналитики Dasein, во многом зависит от этой аристотелевой «онто-психологической» топики (и до определенной степени остается в предначертанных ею рамках). Обширный комментарий на VI книгу «Никомаховой этики» в марбургских лекциях 1924-25 гг. создает единое текстуальное пространство, в котором смеши-

¹¹ «Душа истинствует многими способами». Ср. τὸ δι' λέγεται πολλαχῶς (*Metaph.* VII 1, 1028 a 10, IV 2, 1003 a 33) — «„сущее“ сказывается многими способами».

¹² GP 26. Курсив мой — А. Ч.

ваются речи двух философов или, точнее, происходит странное пресуществование речи Аристотеля в «немецкий» Хайдеггера¹³.

Важнейший итог анализа аристотелева текста — в обнаружении различных и равнозначальных, т. е. имеющих фундаментальное онтологическое значение и не сводимых друг к другу, способов истинствования, способов встречи с сущим как сущим, выведения сущего в его бытии из сокрытости в непотаенность, в многоликое присутствие-присутствование. Человеческое вот-бытие (*Dasein*) как бытие-в-мире истинствует многообразно: в понимании как умения-разумения, в творчестве и поступке. И, соответственно, сущее открывается по-разному. Сущее раскрывается *в работе* в первую очередь не

¹³ Важнейший мотив поисков нового основания онтологии для Хайдеггера — его занятия самыми ранними памятниками христианской литературы — 1 Фес. (гл. 4 — 5), 2 Фес. (гл. 2). Хайдеггер связывает фундаментальный религиозный опыт раннего христианства с *фактичностью* и *историчностью* богоявления во Христе. (См. Н.-Г. Gadamer, *Philosophische Lebrjahre*, Frankfurt a. M., 1977; O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*, München: W. Fink Verlag, 1999.) O. Пеггелер пишет: «При этом "парусию" Христа следует определять (согласно Хайдеггеру — А. Ч.) не хронологически — как событие, случившееся тогда-то и тогда-то, — но исключительно кайрологически (имеется в виду важнейшее для Хайдеггера противопоставление *χρόνος/καιρός*, о котором речь пойдет ниже — А. Ч.) — как направленность на неожиданное и содержательно неопределимое, непредставимое...» (*op. cit.* 46). Эта направленность на неожиданное (на то, что должно произойти вдруг, внезапно, в мгновение ока) и есть «бодрствование», о котором говорит ап. Павел: «День Господень придет так, как тать ночью. [...] Итак, не будем спать, как и прочие, но будем бодрствовать и трезвиться» (2 Фес. 5, 2 — 6). В письме Энгельберту Кребсу от 9 января 1919 г. Хайдеггер, объясняя свое намерение оставить занятия богословием, пишет, что «система католицизма» стала для него «проблематичной и неприемлемой». Движение от «системы католицизма» к протестантизму, попытки вернуться к онтологическому открытию раннего христианства — понимание онтологии как *герменевтики фактичности* (открытию, забвению, как полагает Хайдеггер, после «прививки платонизма и аристотелизма»), требовал пересмысления «метафизики католицизма», т. е. аристотелизма. Хайдеггер хочет преодолеть онтологическую «амнезию» аристотелевой метафизики, опираясь на Аристотелеву этику. Он находит лекарство против Аристотеля у самого Аристотеля. По сути, Хайдеггер действует так же, как действовали схоласты: он заимствует у Аристотеля технические средства для герменевтики изначального христианского религиозного опыта, как он этот опыт понимает. Но теперь хранилище инструментов истолкования — не логика и не «первая философия», но этика. Чрезвычайно поучительна в этой связи другая «драма мысли»: Гегель — Киркегор. Ее очень точный анализ можно найти в книге П. П. Гайденко *Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века*, М.: Республика, 1997. Гл. I «Трагедия эстетизма».

как предметное «что», которое впоследствии получает свое функциональное определение, но, говорит Хайдеггер в «Бытии и времени», наше разумение вещи как *умение с ней обходиться* выявляет прежде всего присущий ей способ «быть-для-того-чтобы», а вовсе не ее «бытие-чем» (τί ἐίναι), не ее форму-вид (εἶδος). Сущее сначала замысливается как *полезное и необходимое* в душе ремесленника, как прекрасное в душе мастера, а потом в про-изведении выходит на свет в своей завершенности, в своем исполненном «что». В поступке окружающее меня сущее *значимо* не просто потому, что вещи-предметы имеют смысловую определенность, а слова и действия означают то-то и то-то, прочитываются в протоколе событий так-то и так-то, но, в первую очередь, поскольку я как совершающий поступок свидетель этого-вот мимолетного здесь и сейчас сущего, как свидетель, свидетельствующий о себе, задет сущим (задет больно или радостно) в моей *бытии*, а не только в моей «рецептивности», затронут им в моей совести, измучен им в моей скуке или тревоге. В поступке всегда «то, ради чего» (τὸ οὐ ἕνεκα) предшествует предметному «что».

2. Тяжба мудрости и рассудительности

Основная коллизия, разыгрывающаяся в VI книге «Никомаховой этики», — спор о первородстве, о господстве между мудростью (σοφία) и рассудительностью (φρόνησις). Но, как точно замечает Хайдеггер, за выбором между рассудительностью и мудростью скрывается фундаментальное онтологическое решение по поводу изначального, «первого» смысла бытия, а вместе с тем, — не менее фундаментальное решение о человеческом предназначении или благе. Последнее же моделируется в тексте Аристотеля по образу и подобию божественного *summun bonum* и состоит в том, что человеческий ум некоторым образом уподобляется уму божественному, неизменно мыслящему самое высшее — т. е. себя (*Metaph.* XII 9). Таким образом, наряду с онтологическим и этическим (или «сотериологическим») решением, мы имеем здесь дело и с важнейшим *теологическим* решением.

Аристотель первоначально выделяет две «части» (μέρη) души: одна из них «обладает логосом», другая «лишена логоса». Первая, в

свою очередь, подразделяется на «научную» или «знательную-эпистемическую» (τὸ ἐπιστημονικόν μέρος) и «рассчитывающую», «прикидывающую», «набрасывающую»¹⁴ (τὸ λογιστικόν). София («мудрость») и фронесис («рассудительность») суть «добродетели» (ἀρεταί) этих двух «частей души»: софия — научной, а фронесис — рассчитывающей. *Добродетель* при этом понимается строго онтологически как τελείωσις — завершенность, исполненность, она есть «наилучший душевный склад» (*Eth. Nic. VI 2, 1139 a 16*), проявляющийся в присутствующей ему *деятельности*, т. е. — способе истинствования.

2.1. Душа как первая энтелехия живого тела

Не следует забывать, что, каким бы предметом ни занимался Аристотель, его рассуждения всегда удерживают связь с «первой философией», ее системой понятий, ее каноном рассуждения. Метафизическое определение души состоит в том, что она есть сущность как форма *естественного тела, в возможности обладающего жизнью*. Сущность же здесь следует понимать как энтелехию (*De anima II 1, 412 a 20 ff.*) или, точнее, — первую энтелехию. «Первой энтелехией» Стагирит называет форму как «сформировавшуюся» (достигшую зрелости и полноты) *способность* — δύναμις — и так разъясняет различие первой и второй энтелехии (*De anima II 5*): родившийся на свет ребенок *способен* читать и писать (он в возможности владеет грамматикой = он «грамматик в возможности»), когда же он действительно научается читать и писать, но в данный момент не читает и не пишет, а, скажем, упражняется в гимнасии, то (в этот момент) он тоже грамматик в возможности, но в другом смысле — он владеет грамматикой и может в любой момент, ничему более не учась, начать читать или писать. Обученность грамматике, владение ею выступает как первая энтелехия (законченность, завершенность, исполненность) по отношению к первоначальной способности обучаться, принадлежащей ребенку как *человеческому* существу. *Деятельность* чтения и письма — вторая энтелехия «грамматика» (т. е.

¹⁴ Разумеется, это — не самый точный способ переводить τὸ λογιστικόν, но я умышленно смещаю значение термина в сторону хайдеггера «entwerfen», «Entwurf».

человека, овладевшего искусством читать и писать): «я действую» — служит исполнением, энергией «я могу». Соответственно, можно различить и два смысла возможности или способности: *potentia prima* и *potentia secunda*¹⁵. Способность учиться — *первая* возможность (*potentia prima*), в отношении которой знание и умение обучившегося грамоте выступают как первая действительность (энтелехия), она, в свою очередь, служит второй возможностью (*potentia secunda*) по отношению к *деятельности* чтения и письма. Человек в определенный период своей жизни обнаруживает разные способности, он обнаруживает эти способности в *деятельности*, но до и помимо всякой деятельности уже *обладает* ими в форме «я в самом деле, действительно (ἐντελεχίᾳ) могу». Душа как первая энтелехия и есть, по Аристотелю, единая система таких взаимосвязанных способностей, проявляющихся, в частности, в «естественном теле, наделенном органами» (*De anima* II 1, 412 b 5 f.), *посредством* него или *в связи* с ним. «Поэтому не следует спрашивать, есть ли душа и тело нечто единое, точно так же, как не [следует спрашивать,] есть ли нечто единое воск и отпечаток в нем, и вообще,— материя каждой вещи и то, чему она служит материей» (412 b 6 ff.).

Возвращаясь к обсуждению топографии души, следует заметить, что Аристотель, конечно же, не имеет и не может иметь в виду «реальные», как говорили схоласты, т. е. сущие отдельно и независимо друг от друга, ее части. Душа — *форма* живого тела. Форма — принцип единства и основание бытия сущего как такой-то и такой-то *определенной* вещи. «И хотя единое и бытие сказываются во многих смыслах, энтелехия есть единое и бытие в собственном смысле» (412 b 9 f.). Душа как энтелехия или форма *проста*, и поэтому не имеет *реальных* частей. «Части», о которых говорит Аристотель, в том числе и в «Никомаховой этике», суть структурные или формальные моменты целого. Они не могут существовать сами по себе отдельно от целого¹⁶ подобно тому, как сторона треугольника не может существовать *в качестве стороны треугольника* отдельно от треугольника.

¹⁵ См. гл. II, § 2.

¹⁶ Исключение составляет, быть может, γοῖξ ποικίλος, о котором речь идет в *De anima* III 5. Но смысл этого исключения нуждается в тщательном обсуждении.

2.2. Истина вечности и истина времени (αἰώνι и καιρός)

Тем не менее, коль скоро душа есть место истинствования, т. е. место, в котором сущее выходит на свет в присущем ему способе быть, Аристотель разделяет «части» (функции) души в зависимости от того, *какое* именно сущее и *как* именно сущее *вы-является и вы-ходит на свет* при их посредстве. Различение научной и рассчитывающей частей души и соответствующих способов истинствования состоит в том, что «научная часть» открывает то сущее, «начала которого не могут быть иными» (αἱ ἀρχαὶ μὴ ἐνδέχονται ἄλλως εἶναι), принадлежат *неизменному, вечному, необходимому* (τὸ αἰδίον). Другой же, размышляющей-рассчитывающей части души, открыто «то, начала чего могут быть и такими, и иными», относятся к изменчивому, событийному, ситуативному, к тому, что распаивается в мгновение ока.

Мудрость-софия — это усмотрение-раскрытие тех начал сущего, которые не могут быть иными. «Мудрый не только усматривает то, что вытекает из начал, но пребывает в истине (истинствует) относительно самих начал» (1141 a 18 f.). «Усматривать то, что вытекает из начал», означает уметь получать следствия из посылок, т. е. владеть аподиктической техникой, искусством доказательства (ἀπόδειξις). При этом аподиктический инструментарий (пусть не полный) в виде списка корректных силлогизмов дан Аристотелем в «Первой аналитике». Для раскрытия же самих первоначал, т. е. исходнейших посылок, отправной точки аподиктических процедур, предназначен ум. Обе эти способности принадлежат научной части души, софия же — их исполненность, полнота. «Так что мудрость будет умом и наукой, причем как бы заглавной наукой о том, что ценится превыше всего» (a 19 f.). Вердикт Аристотеля в пользу софии хорошо известен. Этот приговор определяет и тот *логос*, в котором истинствует софия (ἀληθεύει ὁ λόγος): это логос *первой философии*. Ее матрица — «Метафизика» Аристотеля, ее текст — европейская метафизика.

Хайдеггерова фундаментальная онтология представляет собой попытку думать *иначе*, но, как я хочу показать, — *в рамках той же топикки*. Выбор ведущих тяжбу сторон уже сделан Аристотелем, Хайдеггер же хочет оспорить его вердикт. Суд, на котором обжалуется приговор, — *кризис* европейской метафизики. Хайдеггер понимает «первое» первой философии противоположным по отношению к аристо-

телеву замыслу образом: его фундаментальная онтология — это онтология поступка (*πρᾶξις*) и творчества (*ποίησις*). Рассудительность, осмотрительно-заботящееся понимание, становится первым и фундаментальным способом раскрытия сущего в его бытии.

3. Поступок как сущее

Как уже было сказано, рассуждения Аристотеля всегда удерживают связь с «первой философией» и ее основным вопросом: «Что есть сущее как сущее?». Этические сочинения здесь не исключение. Но, как мы увидим позже, такое сущее, как поступок, или поступающий, поскольку он совершает поступок и поступком определяется, не вмещается в систему основоположений аристотелевой «первой философии». Для самого Стагирита это обстоятельство — повод к некоторым оговоркам и уточнениям, для Хайдеггера, читающего «Никомахову этику», — один из мотивов радикального пересмотра оснований метафизики в связи с возобновлением вопроса «о смысле бытия». Мы подробно обсудим в следующем параграфе понятие «деструкции истории онтологии» в «Бытии и времени». Деструкция — важнейшее измерение метода Хайдеггера, и она предполагает обозначение границ онтологической традиции. Граница, однако, — не только разделение, но и связь. Именно такая демаркация границ и набрасывание того, что лежит за границами, происходит в комментарии Хайдеггера. Удивительно здесь то, что уже сам Аристотель в этике некоторым образом пересекает границы своей метафизики.

Каким образом «онтология человеческих дел» может быть вписана в понятийную рамку аристотелевой «Метафизики»? Сущее, начала которого «могут быть такими и иными», связано либо с произведением-творчеством (*ποίησις*), либо с поступком (*πρᾶξις*). Если мы спрашиваем о творчестве и поступке в их онтологической роли, если они важны для нас как способы истинствования, т. е. выявления сущего в его бытии, то начинать следует, по-видимому, с попытки определить или хотя бы назвать то сущее, которое при этом выходит в явь. Аристотель называет это сущее *τὸ ποιητόν* и *τὸ πρακτόν*¹⁷. Но если *τὸ ποιητόν* — это произведение как производимое

¹⁷ *Eth. Nic.* VI 4, 1140 a 1f.

и произведенное, то что такое τὸ πρακτόν? Что такое «поступаемое» в поступке?

Хайдеггер в своем комментарии говорит вполне определенно: сущее, которое открывает фроне́сис, — это *сам поступок*. «Фроне́сис не имеет, собственно говоря, никакой „темы“ (в том смысле, что φρόνησις не есть „полагающий акт“, „тезис“ — А. Ч.), поскольку то, что он открывает, не лежит перед глазами. То сущее, которое открывает φρόνησις, есть πράξις. А в этом заключено человеческое вот-бытие (Dasein). Ведь человеческое Dasein определяется как ... ζωὴ πρακτικὴ μετὰ λόγου (ср. *Eth. Nic.* I 7, 1098 а 3 f.)»¹⁸. Но что такое поступок как сущее? С точки зрения аристотелевой первой философии — не что иное, как некое определение поступающего, его деятельность; для онтологического анализа следует привлекать формально-онтологическое понятие движения, в котором поступающий — движущее и движимое. Тем самым, поступок (*в отличие от поступающего*) — не самостоятельное сущее, не «это-вот нечто», τόδε τι, но такое сущее, которое в своем бытии зависит от бытия поступающего. Поступок *есть* (бытийствует) *так же, как* и поступающий; у поступка тот же *способ быть*. Вероятно, в определенном смысле, — тот же способ быть, что и у самой души, ведь поступок как дело-действие есть вторая энтелехия души, т. е. *фронетическая* энергия, в которой выявляет себя душа как форма. Рассудительность, как и искусство, — это, по Аристотелю, «душевный склад» (ἔξις) — формальный момент «первой энтелехии» — состояние и достояние души (habitus, Habē). Рассудительность определяется к тому же как добродетель. Всякая добродетель — *наилучший* склад души, исполненность, зрелость, завершенность, энтелехия. И тем не менее, как было сказано, она представляет собой способность или возможность (potentia secunda) по отношению к действительности свойственного ей действия (τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον¹⁹). В этом действии-делании достигается «вторая энтелехия» — полнота пребывания в *свойственной этой «части»* души истине. Здесь «истинствовать», в конечном счете, означает *поступать*. Только в *совершении* поступка выходят на свет его начала: они всегда иные и иные, они не ждут, запертые «в преде-

¹⁸ *Platon: Sophistes*, S. 146.

¹⁹ *Eth. Nic.* VI 2, 1139 а 17.

лах своей собственной идеи»²⁰, вечного возвращения взгляда рефлексии.

В поступке поступающий приводит *себя* в движение. Способность приводить в движение себя самого из себя самого в отличие от способности быть приведенным в движение иным или приводить в движение иное (или себя *как* иное) называется в «Метафизике» φύσις (IX 8, 1049 b 7 ff.). Всякий поступок есть движение или *действие*, но не всякое осуществляемое человеком действие есть поступок. Поступок представляет собой *вменяемое* действие, которое может стать предметом хвалы или хулы, т. е. предметом суда²¹ (*кто* вершит этот суд сейчас не имеет значения). Чтобы быть вменяемым, действие должно быть произвольным или добровольным (εκούσιος). Аристотель спрашивает, следует ли считать произвольными поступки, совершаемые под нестерпимым давлением внешних обстоятельств. И отвечает: следует, хотя и с определенными оговорками. И вот почему: в этом случае «начало движения органов тела заключено в самом [действующем] (ἐν αὐτῷ), а раз источник [движения] в нем самом, то *от него зависит* (ἐπ' αὐτῷ) действовать или нет» (*Eth. Nic.* III 1, 1110 a 15 — 18). Мы видим, что *само по себе* то обстоятельство, что источник движения тела — в самом человеке (а не, скажем, в морском ветре, который перемещает его тело вместе с кораблем в такое-то место помимо его воли), еще не делает движение тела поступком. Важно не столько ἐν αὐτῷ, сколько ἐπ' αὐτῷ. Дифференция предлогов²² позволяет предварительно обозначить отличие поступка от такого *произвольного* телесного движения, которое не может служить предметом этики. Это отличие уточняется в ходе дальнейшей работы. Физический топос «начало движения» и этический топос «от него *самого* зависит» здесь пересекаются. Тело становится перекрестьем, говоря языком Канта, «естественной причинности» и «причинности свободы».

²⁰ Ср. Платон, *Кратил* 439 е.

²¹ Ср. *Eth. Nic.* III 1, 1109 b 34 f.: «это (sc. разграничение произвольного и непроизвольного) могут использовать и законодатели, назначая награды и наказания» (перевод Н. В. Брагинской).

²² Ср. обсуждение этого текста в связи с проблемой «приписывания» (ascription) действия действующему в книге П. Рикера *Oneself as Another*, Chicago&London: The University of Chicago Press, 1992, pp. 88 — 112.

Действие, деятельность — энергия (в ее метафизическом определении²³) души как формы *естественного тела в возможности обладающего жизнью*. Сказанное — не тавтология. Душа как эйдос энергично или энтелехийно присутствует в многообразии «деятельностных» проявлений жизни. Таким образом, связь эйдоса как энергии (в метафизическом смысле) с тем, что Аристотель называет *δύναμις* (возможность, способность, сила), двояка. Эйдос — не только энтелехия сущего в возможности, понятого как материя (*δύναμις ὅτι qua ὕλη*), не только определенность подлежащего определению. Эйдос как таковой есть, в свою очередь, *δύναμις κατὰ κίνησιν* — сила, приводящая в движение, и способность проявиться, выйти на свет в своей эйдетической завершенности в *определенном* движении. «Энтелехия подвижного есть не что иное как определенная способность к [определенной] деятельности»²⁴.

3.1. Поступок и произведение

То сущее, начало которого выявляет рассудительность, можно было бы по праву назвать *πράξει ὄν* («сущее в поступке или в силу поступка»). Это выражение, тем не менее, отсутствует в корпусе текстов Аристотеля, в то время как словосочетания *φύσει ὄν* («сущее по природе», «природное») и *τέχνη ὄν* («сущее в силу искусства», «искусственное») обычны и легитимны. Добродетель *творческой* части души названа в «Никомаховой этике» *τέχνη* — искусство, искусность. Искусство — способ истинствования, которому открыты начала того сущего, которое выходит на свет в творчестве — *τὸ ποιητόν*, *τέχνη ὄν*. С одной стороны, каждое такое сущее объявляется в «Метафизике» самостоятельной сущностью (*οὐσία*) и рассматривается в этом своем определении наряду с природными сущностями, в частности, — с живыми существами. С другой стороны, *τέχνη ὄν*, как *ὄργανον*, как орудие, достигает своей исполненности (*ἐντελέχεια*) в *употреблении*: энтелехия топора — «рубить», подобно тому как энтелехия глаза — «видеть» (ср. *De anima* II 1, 412 b 12 — 15). *Употребление* или *использование* не есть определения этой вот самостоятельной вещи: ведь *ее* употребляют, *ею* пользуются для того, что-

²³ См. гл. II, § 1, 2.

²⁴ E. Tugendhat, *ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ*, S. 99.

бы... Однако, если от орудия отделить возможность действовать надлежащим образом с его помощью, оно перестанет быть тем, что оно есть, оно перестанет быть средством для... : топор в этом случае будет топором только по имени (*ibid.* 13 ff.). Для орудия начало и цель той деятельности, в которой только и исполняется суть его бытия, — не в нем самом, но в ином. Поэтому в *Metaph. Z* — Н Аристотель отказывается называть τέχνη ὄν сущностью (οὐσία) в строгом смысле слова. Для живого существа его движение (этот термин следует понимать в самом широком смысле), т. е. его деятельность, его энергия, определяется, как мы только что видели, его формой, и наоборот, его форма обнаруживает себя в свойственной этому живому существу деятельности. Поскольку для орудия источник движения — не в нем самом, то и о форме орудия (как орудия) можно говорить лишь с достаточной долей условности²⁵. Оно состоит на службе у другого, оно вовлечено в движение, т. е. в употребление, в обиход, не ради исполнения *своего* «эйдоса», но ради другого.

Кроме того, τέχνη ὄν обретает свое бытие в изготовлении-произведении, о чем свидетельствует сам термин. Бытийные основания такого сущего могут быть всякий раз иными, ведь оно не возникает ни с необходимостью, ни по природе, но его начало в творце, «в душе мастера» (*Eth. Nic.* VI 4), и это начало своевольно. Искусство (τέχνη) и есть тот способ истинствования, в котором эти начала выявляются. Но если *умозрение* раскрывает сущее как присутствующее в *настоящем*, то τέχνη выявляет сущее как ἔσμενον, как *будущее*, становящееся. Аристотель говорит: ἔστι δὲ τέχνη λάσα περὶ γέγεσιν (*Eth. Nic.* VI 4, 1140 a 10 f.), и Хайдеггер так толкует сказанное: «Всякая умелость (искусность)²⁶, направляющая ход произведения, движется в кругу такого сущего, которое „есть“ в становлении, на пути к своему бытию»²⁷. Деятельность мастера, его дело (ἔργον), в отличие от действия поступающего, разворачивается *в направлении результата* внеположного самой деятельности, предпринимается для иного и ради иного (1139 b 1 ff.). Вот комментарий Хайдеггера к это-

²⁵ «Если бы физическое тело было бы каким-то орудием, скажем топором, то тогда мы могли бы сказать, что его (этого тела) сущность — бытие-топором (в строгом смысле: τὸ τί ἦν λέγεται εἶναι) и в этом — его душа» (412 a 11 ff.).

²⁶ Хайдеггер передает греческое τέχνη как das Sich-Auskennen. Глагол auskennen (sich) означает «разбираться в чем-либо».

²⁷ *Platon: Sophistes*, S. 40.

му месту, в котором мы сразу же узнаем тему «бытия-подручным» (des Zuhandenseins), разрабатываемую в «Бытии и времени»: «ἔργον (здесь — произведение как произведенное — Л.Ч.) включает в себе отсыл к чему-то иному; как τέλος оно всегда указывает прочь от себя. Оно — πρὸς τι καὶ τινος, для чего-то и для кого-то»²⁸. Чтобы выявить бытийные начала произведения, надлежит спрашивать не «что оно есть (τί ἐστί)», но «ради чего (οὐ ἕνεκα) оно есть». Сделанная вещь — всегда ради иного и определена в своем бытии этим иным, тем, для чего и ради кого она есть (становится). Аристотель говорит, что произведение, когда оно завершено, есть παρὰ — «при» искусстве, «наряду» с искусством²⁹, но не в нем самом. Сотворенное (ποίητόν) отчуждается от акта творения и обретает свое независимое от мастера бытие. Творение как ἔργον существует отдельно от деятельности (ἐπιέργεια) в качестве ее результата, поэтому тот особый способ истинствования, который в «Никомаховой этике» назван τέχνη (умелость-искусность), удерживает произведение (ἔργον) в нескрытости лишь до тех пор, пока оно еще до конца не произведено, не готово. Но заверщенное произведение выводится из-под власти производящего. Теперь для него быть-понятым, т. е. пребывать в истине, означает быть-используемым. Изготовленная вещь растворяется в стихии обихода.

В отличие от этого поступок всегда остается с поступившим как его (поступившего) «определение»:

τῆς μὲν γὰρ ποιήσεως ἕτερον τὸ τέλος, τῆς δὲ πράξεως οὐκ ἄν εἴη. ἔστιν γὰρ αὐτῇ ἡ εὐπραξία τέλος (1140 b 6 ff.).

«Цель творчества есть нечто иное [по отношению к нему самому], но для поступка это, по-видимому, не так. Ведь здесь цель [поступка] — сам благой характер поступка (благо-деяние)».

Г.-Г. Гадамер рассказывает об одном из семинаров Хайдеггера 1923 года. Его участники разбирают понятие τέχνη в «Никомаховой этике» и обсуждают тезис Хайдеггера о присущей τέχνη «внутренней границе»: говорится, что истинствование искусства-искусности-умелости не есть полное раскрытие, поскольку произведенное отда-

²⁸ «Das ἔργον hat in sich die Verweisung auf etwas anderes; als τέλος ist es von sich wegweisend. Es ist πρὸς τι καὶ τινος „zu etwas für jemanden“. Der Schuh ist hergestellt zum Tragen, für einen Anderen». *Platon: Sophistes*, S. 41.

²⁹ 1094 a 4 f. M. Heidegger, *Platon: Sophistes*, S. 42.

но во власть обихода, т. е. такого использования, которое уже неподвластно мастеру. В результате обсуждения участники семинара наталкиваются на утверждение, что τέχνη всегда причастна «забвению» (λήθη), т. е. сокрытости, сокрытию своей изначальной предназначенности-для³⁰, но для рассудительности (φρόνησις) это не так, т. е. всякий поступок остается в ее «поле зрения». «Пока мы неуверенно так и эдак пытались интерпретировать это положение, вращаясь в кругу только греческих понятий, Хайдеггер, резко оборвав нас, разъяснил: „Это совесть!“»³¹.

3.2. По ту сторону изъявительного наклонения

Как уже было сказано, онтологический статус τέχνη ὄν. «сущего в силу искусства», двусмыслен: его бытийные начала не в нем самом, но в ином. Но, казалось бы, это же верно и для живого существа и многого другого, относящегося к φύσει ὄντα. Существенное различие здесь, однако, в том, что живое существо получает свое бытие от такого сущего, которое едино с ним по виду (εἶδει ἔν): оно исполняет, длит, и передает пред-данную форму. Поэтому живое причастно постоянству формы, которая хоть и не пребывает в нумерически едином сущем, но, тем не менее, длится в единстве вида (εἶδος как *species*): живое существо производит себе подобное, «зверь производит зверя, растение — растение, дабы, насколько это возможно, быть причастным вечному и божественному»³². «И поскольку [живые существа] не способны приобщаться вечному и божественному постоянно (ведь проходящее не может всегда оставаться тем же самым и при этом единым по числу), то каждое из них причастно [вечному] по мере своей возможности, — одно в большей степени, другое в меньшей; пребывает не оно само, но ему подобное, [длится] не нумерически единое, но единое по виду»³³. Для сущего по природе

³⁰ Это касается не только дела ремесленника, скажем, — примитивной утвари, которая становится экспонатом музея. Недавно мне довелось услышать тезис Гегеля «все разумное действительно» в качестве рекламы одного банка. Здесь явно ощутимы воды Леты или, скорее, Стикса.

³¹ H.-G. Gadamer, «Martin Heidegger und die Marburger Theologie». In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seiner Werke*, hrsg. v. Otto Pöggeler, 3. Aufl. Weinheim, 1994, S. 171. Цит. по: O. Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*. München: Wilhelm Fink Verlag, 1999, S. 47.

³² *De anima* II 4, 415 a 28 ff.

эйдос есть основание бытия; исполнение формы — цель становления; дление формы в ее действительности — причина рождения и становления³⁴. «Ведь именно человек порождает человека» (*Metaфb.* VII 6, 1032 a 25). Форма ребенка — не в душе родителя (как некий замысел), но это — сама душа как форма, она то, что для человека всегда было быть-человеком: τὸ τί ἦν ἀνθρώπῳ εἶναι. В «Никомаховой этике» сказано, что человек — родитель своих поступков в том же смысле, в каком он родитель своих детей (III 7, 1113 b 17 ff.). Это должно означать, разумеется, что энергия поступка определена в отношении своей внутренней формы «формой» (душевым складом) поступающего.

Но парадокс здесь в том, что человек не в меньшей мере — дитя, порождение своих поступков. «В самом деле, добродетель зависит от нас (ἐφ' ἡμῖν); а равно и порочность. И в чем мы властны (ἐφ' ἡμῖν) действовать, в том — и не действовать, и в чем от нас зависит (ἐφ' ἡμῖν) «нет», в том — и «да»... И если от нас зависит (ἐφ' ἡμῖν) совершать или не совершать прекрасные и постыдные поступки — а это и значит быть добрым или дурным (τοῦτο δ' ἦν τὸ ἀγαθοῖς καὶ κακοῖς εἶναι) — то от нас зависит быть ли нам добродетельными или ничтожными» (1113 b 7 — 13). Форма выражения здесь весьма примечательна. Аристотель говорит: для человека *быть* добрым (дурным) означает *совершать* прекрасное (постыдное), причем, речь идет о *сущностном определении бытия-добрым, о сути бытия-добрым*: τὸ τί ἦν [τῷ ἀνθρώπῳ] ἀγαθῶ εἶναι = τὰ καλὰ πράττειν. *Что* есть доброе-

³³ *Ibid.* 415 b 3 — 7.

³⁴ Ср. Гегель, *Энциклопедия философских наук* § 24, с. 126 сл.: «Все конечные вещи имеют в себе неистинность. Их существование не соответствует их понятию. Поэтому они должны пойти ко дну (*zugrunde gehen* — это выражение намекает на то, что вещи в своей гибели возвращаются к своему бытийному *основанию*, своей всеобщей форме — А.Ч.), и эта их гибель служит проявлением несоответствия между их понятием и их существованием. Животное как единичное имеет свое понятие в своем роде, и род освобождает себя от единичности посредством смерти». Для Гегеля, как мы видим, противоречие всеобщей формы и индивидуального существования — причина *смерти*. Вот одна из гегелевских метафор, которая в нашем контексте звучит жутковато: «Абсолютное, как бы по своей доброте, отпускает от себя единичности, чтобы они наслаждались своим бытием, и это же наслаждение само затем гонит их обратно в абсолютное единство» (там же, с. 158). Человек (как вид, *species*) есть, по Гегелю, «всеобщее для всеобщего», т. е. сознающее себя всеобщес. «Человек» (всеобщее понятие, вид) — очищает себя в качестве формы путем смерти «имярека».

тельный, «суть его бытия-добродетельным» определяется через «как» поступка, его энергию: εἶναι через πράττειν.

Здесь — очевидная трудность. Аристотель не раз пытается определить благой характер поступка через «форму» поступающего: «о рассудительности мы тогда составим понятие, когда поймем, кого мы называем рассудительным» (1140 а 24 f.), «γυῖβη (разумность, уравновешенность, доброжелательность³⁵) есть правильный суд добродетельного человека» и т. д. Способ действовать здесь — такой же, как в «Метафизике» (VII 7), где здоровье пациента определяется через *эйдос* здоровья (представление) в душе врача. Ведь здоровье возникает через искусство врачевания, а через искусство возникает именно то, форма чего находится в душе мастера (1032 а 32 — в 2). Но с другой стороны, рассудительный определяется через умение рассудительно принимать решения (1140 а 25 ff.), а добродетельный — через способность совершать прекрасные поступки (в частности, правильно и справедливо судить). Казалось бы, налицо круг в определении. Но круг этот — неизбежное следствие попытки оставаться в рамках классической метафизической схемы. Можно ли сказать, что добродетель *есть* (в смысле свой «эссенциальности», своей сущностной «чтойности») «эйдос блага» в душе поступающего, подобно тому как здоровое состояние есть эйдос здоровья в душе врача? Почему бы и нет, если при этом уподобить наставника врачу, а то, что греки называли παιδεία, искусству врачевания? Но такое решение невозможно в силу коренной онтологической трудности: благо (τὸ ἀγαθόν) никоим образом не может быть определено как εἶδος — как вид, который усматривается «оком души» — умом, или присутствует как представление в душе мастера. Благо не может быть определено как принцип тождества, видового единства, связывающего поступающего и его детище (поступок). Оно не может быть истолковано как сущность, понятая в смысле τὸ τί ἦν εἶναι, позволяющая ограничить благое в его существенном «что» и снабдить собственным определением — λόγος οἰκεῖος. Как знал еще Платон, благо — по ту сторону сущности, идея блага не есть собственно идея, поскольку благо не обладает своим собственным «что», оно — ἄνευ τοῦ τί³⁶.

³⁵ VI 11 1143 а 19 f. Н. В. Брагинская переводит: «совесть».

³⁶ Ср. гл. III, § 1.

Когда речь идет о рассудительности, то для нее τὸ ἀληθεύειν означает пребывать в той не-сокрытости, в которой становится зримым (и выговариваемым-артикулируемым) человеческое благо, приобретаемое в поступке: ὥστ' ἀνάγκη τῆν φρόνησιν ἔξιεν εἶναι μετὰ λόγου ἀληθῆ περὶ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ πρακτικῆν (1140 b 20 f.). «Артикуляция» эта, впрочем, — особого рода: рассудительность истинствует в стихии своего собственного логоса, своего собственного понимания-истолкования. Сам текст «Никомаховой этики» представляет собой теоретическую рефлексию *по поводу* «практического логоса», т. е. метафизику поступка, попытку некоторым образом ухватить логос рассудительности в теоретическом, софийном логосе, выстроить *знание* (ἐπιστήμη), имеющее своим *предметом* структуру поступка. Однако знание есть знание неизменного: τὸ ἐπιστητὸν = τὸ αἰὲ ὄν. Живое событие, «мгновение ока» этической ситуации нельзя «знать» в смысле ἐπιστήμη, ибо выбор (προαίρεσις) как движущая причина поступка (1139 a 31f.) предполагает именно отсутствие необходимого основания. Τὸ προαιρετικὸν τῆς ψυχῆς — «избирательная сила души», способность или свобода выбора, истинствует там, где нет подсказки или принуждения со стороны «вечных принципов», и принадлежит не эону, но хроносу. По поводу вечно-сущего, того, что лежит выше круга человеческого, нельзя принимать решений, «ибо даже человека много божественнее другие вещи, взять хотя бы наиболее зримое — звезды, из которых состоит космос» (1149 b 1ff.). Поэтому *текст* этики не артикулирует само понимание (γνώσις), присущее рассудительности и осмотрительно «просчитываемое» в стихии «практического логоса» (λόγος πρακτικός), но представляет собой внешнюю рефлексию *по поводу* этического «размышления» (τὸ λογίζεσθαι), пластический образ, изваяние, слепок (πλάσμα), стремящийся остановить и представить живой жест поступка. Греческое слово πλάσμα означает одновременно «изваяние» и «подделка», «подлог», «притворство». Этика как метафизика поступка представляет собой поиски бытийных его оснований в горизонте категорий и принципов «первой философии». Результаты могут быть по своему истинными. Но эта истина есть нечто совсем иное по сравнению с истинствованием души в поступке. Философская этика не может быть «собственным логосом» (λόγος οἰκεῖος) поступка.

Идея блага — по ту сторону сущности, говорит Платон в «Государстве». Это означает, что «благо» — *только* имя и должно оставаться именем без собственного определения. Оставаясь *само по себе* потаенным, благо все же дает о себе знать как условие «благого». Оно узнается по плодам (τῶν ἀγαθῶν ἔκγονον), поскольку порожденное им некоторым образом ему подобно. Но о каких плодах, собственно, идет речь? Об умозрении и знании. Благо в области умопостигаемого — условие «видности» вида (идеи), подобно тому как в области чувственного свет — условие зримости зримого (*Resp.* 508 b — c). Благо — ярмо (ζυγόν), условие сопряженности ума и умопостигаемого. Таким образом, нечто может быть названо благим лишь постольку, поскольку оно способно стать предметом умозрения. Благое — это истинное (τὸ ἀληθές), истинно сущее, сущее в своей истине, а это значит, по Платону, — не смешанное с иным, стоящее в просвете умозрения так, как оно в себе есть. Но таково только то, что *всегда* «покоится в границах своей идеи», т. е. всегда себе тождественный смысл. Человек же благ лишь в той мере, в какой для него возможно впрячься в ярмо умозрения и тем самым причаститься неизменному и вечному.

«Никомахова этика» начинается так: «Всякое искусство и всякое учение, а равным образом сознательный выбор, как принято считать, стремятся к определенному благу. Поэтому удачно определяли благо (τάγαθόν) как то, к чему стремятся (1094 a 1 ff.)». Рассудительность как способность выявлять «благое для человека» — предмет интересующей нас VI книги. Наконец, в последней книге «Никомаховой этики» (X, 6 — 7) речь идет о «счастье» (εὐδαιμονία), и оно объявляется целью всего человеческого. Круг замыкается: εὐδαιμονία — это то, к чему все стремятся и к чему надлежит стремиться. Тем самым, косвенным образом, — в результате замыкания круга — εὐδαιμονία отождествляется с благом. При этом «счастье» определено строго онтологически как цель: τέλος αὐτῆν (sc. εὐδαιμονία) τίθεμεν τῶν ἀνθρώπων (1176 a 32 f.) Хайдеггер «переводит»: «Что касается человеческого бытия, мы полагаем εὐδαιμονία в качестве того, что составляет его завершенность (исполненность)». И добавляет: «Она (εὐδαιμονία) представляет собой подлинность (Eigentlichkeit) бытия человеческого Dasein»³⁷. Счастье, по Аристотелю, уже не душевный

³⁷ *Platon: Sophistes*, S. 172.

склад, который служит возможностью действия и определяет ее особый внутренний характер, не состояние души как *potentia secunda*, но некая *энергия* (1176 b 2). Счастье входит в список таких «действий», которые определены как совершенные, как энергии *в отличие* от движений (*Метаф.* IX 6, 1048 b 18–35). Внутренняя форма такой деятельности завершена в любой момент и не требует времени, не требует дления для своего исполнения, что выражается в языке Аристотеля приравнованием презенса и перфекта: *ἔβδαιτοῦεἰ (ἔβδαι) καὶ ἔβδαιτοῦτοκεν* (b 26)³⁸. Эта деятельность заслуживает избрания не ради другого, но ради себя самой. Эта энергия не направлена на иное, но себе довлеет.

Но пока мы движемся в кругу формальных структур в стороне от всякого содержательного определения «евдемонической» энергии. Прямое указание на опыт «счастья» здесь невозможно, счастье не тождественно «чувству удовольствия», хотя с ним и связано, *ἔβδαιτοῦσία* — вообще не *чувство* в привычном понимании. Аристотель разрывает круг при помощи «вбрасывания» квази-платонического нарратива, никак из самого движения текста «Никомаховой этики» не вытекающего: *счастье получает свой статус высшей цели от бытийной иерархии начал*, которая уже положена и установлена в «Метафизике». Счастье должно быть связано с «самой божественной частью» души, способной вместить самое божественное — божественные предметы. А эта часть души есть не что иное, как ум, созерцающий начала и основания сущего, поскольку оно сущее. Софийное созерцание как исполненная, т. е. энергийно осуществленная в «уме души» (первая) фило-софия, и есть, по Аристотелю, счастье. «Если же Богу и в самом деле всегда так хорошо, как нам бывает иногда, то это достойно удивления» (*Метаф.* XII 7, 1072 b 24 f.). И это непрерывное созерцание божественным умом самого по себе лучшего и высшего, т. е. самого себя, иначе говоря, обращенная на себя чистая энергия ума, и есть «наилучшая жизнь и жизнь вечная» (ср. b 27—30). Евдемоническая энергия отождествляется, тем самым, с ноэтической, и это тождество не выводится, но постулируется. Таким образом, *ἔβδαιτοῦσία* получает характер всеобщности: если не всеобщности предмета, то, по крайней мере, всеобщности формы энергии. Счастье как энергия есть действительность действительно помыс-

³⁸ Мы подробно обсуждали эту тему в гл. II, § 1.

ленной мысли. Но в собственном, более узком, смысле это и есть действительность софии — действительность мыслящего пребывания при началах и основаниях сущего, при том, что *всегда* есть так, как есть³⁹. И это возможно для человека «не в силу того, что он человек, но потому, что в нем присутствует нечто божественное... И если ум в сравнении с человеком божествен, то и жизнь, подчиненная уму, божественна в сравнении с человеческой жизнью» (*Eth. Nic. X 7, 1177 b 27 — 31*).

Но попытка понять онтологию как феноменологию, попытка заново спросить о смысле бытия сопряжена с необходимостью *отказа* от всякой заранее положенной бытийной иерархии. Точнее, иерархия оснований выстраивается заново, и в ней онтическим фундаментом онтологического, «первоначалом» становится для-себя-небезразличное бытие *Dasein*, которое «имеет» смысл (т. е. владеет смыслом, «набрасывает», проектирует смысл). Этот смысл, тем не менее, не может быть публично представлен. *Подлинность Dasein* не допускает никакого внешнего, вообще, никакого эссенциального определения. Благо — по ту сторону сущности, говорит Платон, и все же, это — возможность события мысли. Благо — ярмо умозрения, поэтому в него можно впрячься, к нему можно устремиться, за ним можно погнаться, ухватившись за ноэтическую связь мысли и мыслимого. Эта попытка, как мы видели в предыдущей главе, заранее обречена на провал. Но «не нужно следовать увещаниям тех, кто говорит, что человеческий удел — разуметь человеческое и удел смертного — разуметь смертное. Напротив, насколько это возможно, следует возвышаться до бессмертия и делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в нас» (1177 b 31 — 34).

Но откуда следует это «следует»? Почему нам следует его принять? Потому, что мы уже помещены в границы определенной онтологии, для которой истина умозрения находится с сущим *как таковым*, с сущим по истине, в одной упряжке.

Каждое такое «следует» стремится истолковать то, что по ту сторону сущности, как некий эйдос, как всеобщее, и поэтому обязывающее. Ум, выявляя первые (последние) начала и основания сущего, полагает это первое как обязывающее. Обязывает само бытие.

³⁹ Хайдеггер: «Das besagt nichts anderes als *Anwesendsein, reines Gegenwärtigsein bei dem, was immer ist*».

Когда Хайдеггер передает εὐδαιμονία как *Eigentlichkeit* («подлинность»), в то время как словарь дает: «счастье», «благополучие», «процветание», «благосостояние» и т. д., это — вовсе не экстравагантная выходка и не насилие над мыслью Аристотеля. После того как в тексте «Никомаховой этики» εὐδαιμονία получает содержательное истолкование и становится пребыванием в умозрении при бытийных началах, Стагирит говорит: вот эта-то жизнь и есть главное и лучшее в нас, а потому каждый человек есть по сути именно это: δόξειε δ' ἄν καὶ εἶναι ἕκαστος τοῦτο. А потому нелепо было бы отдавать предпочтение не своей, не собственной жизни, а жизни чего-то другого [в себе]: εἰ μὴ τὸν αὐτοῦ βίον· αἰροῦτο ἀλλὰ τινος ἄλλου (1178 a 2 ff.). И если βίος это — «бытие Dasein», τὸ αὐτοῦ βίος — это, разумеется, свое, собственное, подлинное бытие Dasein, а εὐδαιμονία — то, что, собственно, составляет подлинность этого подлинного бытия: «Sie (sc. εὐδαιμονία) macht die *Eigentlichkeit* des menschlichen Daseins aus»⁴⁰. Для Аристотеля само бытие задает бытийную иерархию, полагает верх и низ, высокое и низкое; оно задает тем самым меру человеку, определяя собственное, подлинное в нем. «Для греков рассмотрение человеческой экзистенции явно ориентировано на (подлинный — А.Ч.) смысл самого бытия, т. е. на то, в какой мере человеческое Dasein способно *быть вечно*»⁴¹.

Но если вопрос о бытии ставится заново и если при этом φρόνησις становится равноизначальным способом понимать (размыкать) бытие, то совершается не просто кантианский «коперников переворот» в отношениях ума и сущего, но целостный человек, а не только его «малая часть, та, что по силе и ценности все далеко превосхо-

⁴⁰ Platon: *Sophistes*, S. 172.

⁴¹ *Ibid.* 178. Здесь уместно вспомнить о «герменевтике подозрения» и спросить: а не полагается ли «истинный смысл бытия» трагическим сознанием неспособности быть вечно. Я имею в виду историю о царе Мидасе и Силене, рассказанную Ницше в «Рождении трагедии». «Действительное страдание гомеровского человека связано с уходом от жизни, прежде всего со скорым уходом; так что теперь можно было бы сказать об этом человеке... „Наихудшее для него — скоро умереть, второе по тяжести — быть вообще подверженным смерти“. И если когда раздается жалоба, то плачет она о краткой жизни Ахилла, о подобной древесным листьям смене преходящих людских поколений, о том, что миновали времена героев. И для величайшего героя не ниже его достоинства стремиться продолжить жизнь, хотя бы и в качестве поденщика» (пер. Г. А. Рачинского; Ф. Ницше, *Сочинения в двух томах*, Т. 1. М.: Мысль, 1980, с. 67).

дит» (1178 а 1f.), становится «мерой всех вещей». Тогда приходится признать, что цель поступка, т. е. сам благой характер поступка (εὐπραξία) (1140 b 7), никак не может примериться к некоей предданной и усматриваемой умом форме блага, благо никоим образом и ни в каком смысле не налично, оно *исполняется* в определении воли и *энергично совершается* в поступке. Кажется, что это лишает нас всякой возможности дальнейшего анализа. Если и в самом деле *всеобщих эйдетических* оснований блага нет ни в каком смысле, то остается только одна всеобщая формула (последнее прибежище теоретической этики): единственное благо для человека состоит в *прозрачности* его собственного бытия, его бытия в качестве поступающего, для него самого.

Строго говоря, метафора прозрачности, просматриваемости, метафора взгляда (умо-зрения) должна уступить здесь место метафоре слуха: понимание подлинности экзистенции связывается (мимоходом — уже в семинаре 1923 года и явно — в «Бытии и времени») с «зовом совести» или «зовом заботы». Это — свидетельство, которое необходимо уметь *слышать*⁴². Если онтологическое определение Dasein состоит в том, что его собственное бытие ему «предпоручено», то ему некому перепоручить определение блага, ему неоткуда позаимствовать мерило своей подлинности. О подлинности или не подлинности, о исполненности или не исполненности самой своей способности-быть свидетельствует онтологически понятая совесть. Но в совести *само* Dasein свидетельствует о себе: оно *одно-временно* голос и слух, оно, по Хайдеггеру, — некая протяженность, протяжность зова. Зовут из дали в даль. Зовом задет тот, кто отдалился от собственной самости и хочет быть возвращен назад (SZ 271, 444). Хайдеггер не допускает *всеобщего* истока голоса-зова и некоего всеобщего содержания сообщения. Зовущее, окликающее — это само Dasein, «расположенное в основании своей жути (im Grunde seiner Unheimlichkeit sich befindende)» (SZ 276). По Хайдеггеру, жуть обнажает постоянное ускользание Dasein от самого себя в его неиз-

⁴² SZ, §§ 54 — 60. «Das Rufen fassen wir als Modus der Rede. Sie gliedert die Verständlichkeit. [... Die] „Stimme“ ist aufgefaßt als das Zu-verstehen-geben. In der Erschließungstendenz des Rufes liegt das Moment des Stoßes, des abgesetzten Aufrüttelns. Gerufen wird aus Ferne in die Ferne. Vom Ruf getroffen wird, wer zurückgeholt sein will» (S. 271).

бежной податливости миру, брошенности в обстоятельства (обстояние) мира. Но ведь бытие-в-мире — неотторжимая структура самой экзистенции, Поэтому жуть неизбежна — в жуте имярек догадывается о своей анонимности и коренной бес-приютности (Un-heimlichkeit), ему не по себе (Un-zuhause) в своем имени, а имя не по нем. Кто окликает? С точки зрения мира — «никто» (SZ 278). Скорее: «меня окликают» или «зовут». Но ведь совесть — всегда моя!

«Что выкликает совесть окликаемому? Строго говоря, — ничего» (SZ 273). Зов не называет, но взывает. Для метафизической традиции логос важен в своем изъяснительном наклонении. Предикат в апофантическом суждении «показывает» субъект в его бытии. Но, как мы видим, Dasein раскрывает свое для-себя-(небезразличное)-бытие с помощью иного наклонения, иной интонации, поскольку это бытие изначально «интонировано» (М. Бахтин), ведь именно о нем всегда «идет речь». Значение этого наблюдения, если его принять всерьез, для оснований онто-логии трудно переоценить.

Аристотелево «благое для человека» становится, как уже было сказано, не тем, *что* должно быть услышано всеми, и даже не тем, *что* должно быть услышано каждым, но особой *акустикой* Dasein, проницаемостью для давания-понять, для свидетельства от самого же Dasein исходящего. Εὐδοκίᾶ, истолкованная как «подлинность», не восходит на небе умозрения наподобие платонического солнца, но *совершается* как отказ от приноравливания к тому, что говорят «люди», как отречение от «публичной совести», в согласии с которой имярек привычно становится объектом хвалы или хулы, от шума «толков» (das Gerede), в которых артикуляция собственной способности-быть постоянно и привычно забалтывается. «Смертные» Парменида, слушающие «шумливым ухом», «многие», «спящие» Гераклита, не способные расслышать Логос, превращаются у Хайдеггера в das Man. Смысл блага — это «то-в-направлении-чего» наброска. Dasein набрасывает себя в направлении зова или оклика, а окликает никто и при этом выкликает ничто. И тем не менее, окликающий — это абсолютный свидетель, свидетельствующий о самой собственной способности быть. Это свидетельство позволяет, по крайней мере, отречься от нелепой возможности «избрать не свою, не собственную жизнь, а жизнь чего-то другого [в себе]: μὴ τὸν αὐτοῦ βίον ἀρῆσθαι ἀλλὰ τινος ἄλλου». Это отречение (Abkehr) совершает-

ся в ужасе (Angst); то, чему ужасается ужас, — это бытие-в-мире как таковое (SZ 186).

4. Начала поступка

Но вернемся к главному вопросу этого параграфа: что такое *πράξει* ὄν, что такое поступок как сущее, каков способ его бытия? Аристотель говорит (1139 а 31-33):

πρόξεως μὲν οὖν ἀρχὴ προαίρεσις, ὅθεν ἡ κίνησις ἀλλ' οὐχ οὐ ἕνεκα.
προαίρεσεως δὲ ὄρεξις καὶ λόγος ὁ ἕνεκά τινος.

Поступок *есть* в той мере, в какой он *действительно* совершается. «Начало», т. е. основание или причина, поступка обозначается словом *προαίρεσις* — «сознательный (βουλευτική, т. е. здравый, взвешенный, а не слепой) выбор»⁴³. В основе выбора лежит βούλευσις — принятие решения, рассмотрение доводов, взвешивание возможных исходов поступка, но главное — набрасывание тех действий, которые ведут к указанной цели⁴⁴. При этом решение принимается относительно того, что зависит от нас (ἐφ' ἡμῖν): лакедемоняне не принимают решения о том, какое государственное устройство было бы наилучшим для скифов; и точно так же мы не принимаем решения относительно содержания теоремы Пифагора. Но определенного решения отнюдь не достаточно для того, чтобы поступок состоялся. Сознательный выбор добавляет к решению *решимость*. Выбор представляет собой ὄρεξις βουλευτική — стремление осуществить принятое решение, решимость, обнаруживающую себя в надлежащем действии (ἔργον οἰκείον). Это *исполнение* решения, в котором осуществляется и *исполняется* (в смысле аристотелева термина ἐντελέχεια) поставленная цель, есть κίνησις поступка, причем слово это употреблено здесь строго терминологически и означает энергию или энтелехию — исполнение, совершение — сущего в возможности (за-

⁴³ Сознательный выбор — высшая степень «произвольности» поступка, той характеристики действия, которая выражена формулой ἐπ' αὐτῷ (1110 а 17) или ἐφ' ἡμῖν (1111 б 30, 1112 а 31, 1113 б 6 — 14). Сознательный выбор, осуществляемый в поступке, означает преднамеренность последнего. Определению сознательного выбора посвящены главы 4 и 5 III книги «Никомаховой этики».

⁴⁴ βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη (Eth. Nic. III 5, 1112 б 12 f.).

думанного и понятого в стихии «я могу»), поскольку оно таково (поскольку оно открыто мне как моя *возможность*, как «находящееся в моей власти», во власти поступающего — ἐπ' αὐτῶ)⁴⁵.

Аристотель отличает движение от становления или прехождения на том основании, что первое предполагает неизменное подлежащее — некую «сущность», субстанцию, сущее первой категории, то, *в чем* происходит изменение количества, качества или места, в то время как становление или прехождение есть изменение в категории сущности, т. е. становление или прехождение формы *в материи*⁴⁶.

Можно ли в самом деле говорить, что поступок есть движение? Разве речь не идет о становлении (уничтожении) определенного положения дел, определенных обстоятельств, которые рассматриваются как благо (или зло)? Нет, — отвечает Аристотель, — поскольку, когда деятельность направлена на создание или уничтожение чего-то, что внеположно самой деятельности, речь должна идти о творчестве, но не о поступке. Форма движения, как мы видели в гл. I, определяется, в числе прочего, тем, что достигается в его результате и именуется τέλος. В этом смысле одна и та же проявляемая ad extra деятельность может быть инвариантом *разных* движений.

Вот Кориск идет из Ликия на Агору... Если мы рассматриваем изменения определений (предикатов) Кориска, относящихся к категории места, то речь должна идти о (пространственном) перемещении (φορά). Здесь τέλος осуществлен, и движение закончено, когда Кориск находится на Агоре. О том, достигнута или не достигнута цель движения, мы спрашиваем, задавая вопрос «где?». Но, возможно, Кориск идет на Агору для чего-то или ради кого-то, чтобы предстать перед... или уклониться от разговора с Тогда следует говорить об энергичном осуществлении совсем других определений Кориска, мыслимых отнюдь не посредством категории места. Здесь поступок только «опирается» на пространственное перемещение, но как движение ему не тождествен: если угодно, пространственное перемещение служит материей поступка.

Если в рамках аристотелевой онтологии «движение» в самом широком смысле — родовой термин, при помощи которого следует

⁴⁵ *Metaph.* XI 9, 1165 b 16, *Phys.* III 1, 201 a 9. См. наше обсуждение аристотелева понятия движения в гл. II.

⁴⁶ Подробнее об аристотелевой классификации изменений см. в гл. II.

анализировать поступок, то как следует полагать «специфическое отличие», определяющее действие как поступок? Хайдеггер отвечает как феноменолог: поступок следует определять через тот способ истинствования, в котором душа выводит его (как некое сущее) на свет. Формальные определения (и тем самым, онтологические начала) того движения (перемещения), которое совершает Кориск, идя из Ликейя на Агору, открыты постороннему наблюдателю: Кориск — субстрат движения. Начало движения, его исходная точка — Ликей. Цель движения, его конечная точка — Агора (точнее, Кориск-на-Агоре), движение происходит так-то и так-то, Кориск идет таким-то путем, он идет быстро или медленно и т. д.

Но начала такого движения, которое есть поступок, открыты только тому, кто поступок совершает. И если поступающий поистине, т. е. по истине, способен разуть основания поступка, то такой способ истинствования именуется в «Никомаховой этике» $\sigma\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\varsigma$, а человек, наделенный этой добродетелью, может быть назван $\sigma\rho\upsilon\lambda\eta\sigma\acute{\omicron}\varsigma$. «А рассудителен, пожалуй, тот, кто способен принимать верные решения относительно доброго и полезного для него самого, причем, — не в частностях (например, о том, что полезно для здоровья и телесной крепости), — [но такие решения,] которые направлены на благую жизнь в целом ($\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \epsilon\upsilon\ \zeta\eta\iota\ \omicron\lambda\omicron\varsigma$)» (1140 а 25 — 28).

Способен принимать верные решения», поскольку ясно видит в своей целостной жизни их основания. В переводе Хайдеггера аристотелево $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ \tau\acute{\omicron}\ \epsilon\upsilon\ \zeta\eta\iota\ \omicron\lambda\omicron\varsigma$ преобразуется следующим образом: «(...was zuträglich ist) für die rechte Weise des Seins des Daseins als solchen im Ganzen» — «то, что благоприятствует правильному способу бытия Dasein».

Мы уже видели, что «правильный способ» превращается в толковании Хайдеггера (в полном *формальном* согласии с аристотелевыми построениями) в *Eigenlichkeit* — «подлинность» как свой-собственный, «свой-ственный» модус бытия Dasein, имеющий свое основание в изначальной его (этого бытия) присвоенности (Jemeinigkeit) (SZ 42 f.). Подлинность при этом означает понимание («слышание») «моего собственного», позволяющее *моему* бытию состояться в том мире, в который оно брошено, в котором понимание существует как набросок будущего. Набрасывая поступок, Dasein набрасывает *себя*,

совершая поступок, оно определяет *свое* бытие, *свою* экзистенцию, вбрасывая ее в будущее, предваряя, забегая вперед. «Цель творчества есть нечто иное [по отношению к нему самому], но для поступка это, по-видимому, не так. Ведь здесь цель — сам благой характер поступка (εὐπραξία, благо-деяние)» (1140 b 6 ff.).

Но что означает εὐπραξία? Это не просто «благоденствие» в широком понимании и не «благодеяние» как милость или услуга, но характеристика самого *способа поступать*. Мы переводим: «благой характер поступка». Но в чем состоит благой характер поступка? Εὐπραξία — цель поступка (т. е. одно из его бытийных оснований) и одновременно — *способ бытия поступающего*, выявляющийся в каждом поступке, особая *энергия* «поступания». Добро-деяние определяет характер моего бытия, т. е. моей жизни (поскольку для живого существа, замечает Аристотель, «быть» значит «жить»). Добро-деяние относится к тем *целям*, которые не могут быть отделены от (πρὸς) деятельности, но сами суть деятельности (ἐνέργειαι) (1094 a 4f). Добродеяние как деятельность-действительность предполагает в качестве своей возможности добродетель, понимаемую здесь как «душевный склад» (ἕξις). Именно он и называется рассудительностью.

Хайдеггер так передает (несколько перефразированное) аристотелево определение рассудительности — ἕξις ἀληθῆς μετὰ λόγου πρακτικῆ περὶ τὰ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ (Ср. 1140 b 5) — на своем подвергнутом этимологическому препарированию и преображенном в немецкий греческом: «ein solches Gestelltsein des menschlichen Daseins, daß es über die Durchsichtigkeit seiner selbst verfügt»⁴⁷. Тем самым, и εὐπραξία отождествляется с прозрачностью, просматриваемостью Dasein для себя самого, точнее, с таким характером поступков, которые из этой прозрачности исходят и ее самое сохраняют и умножают.

Аристотель и в самом деле говорит (1140 b 11 — 20), что благоразумие блюдет, «спасает» рассудительность (σοφροσύνη σφίξει τὴν φρόνησιν⁴⁸), *то есть* блюдет представление (ὀπλοήσις) о человеческом благе. Стало быть, неблагоразумие — скажем, чрезмерные удоволь-

⁴⁷ Platon: *Sophistes*, S. 50.

⁴⁸ Ср. *Eth. Nic.* 1140 b 11. «Благоразумие спасает рассудительность». Аристотель следует Платону в толковании этимологии слова σοφροσύνη: σοφροσύνη δὲ σωτηρία... φρονήσεως (*Crat.* 411 e 4 сл.).

ствия или страдания — губят такое представление. Причем пагуба эта особого рода: ведь представление о том, что сумма углов треугольника равна двум прямым, никоим образом не подвержено порче в результате невоздержанных удовольствий или чрезмерных страданий. Такой «порче» подвластны только представления, связанные с поступком. Что при этом происходит, что утрачивается? Утрачивается понимание оснований и начал поступка. Рассудительный эту способность сохраняет, ею обладает. Φρόνησις как ἔξις μετὰ λόγου есть способность (potentia secunda), состояние души, душевный склад, связанный с логосом. Действительность этой способности Аристотель описывает так: τὸ εὖ (καλῶς) βουλευέσθαι («хорошо принимать решения»)⁴⁹. При этом принятие решения — один из видов поиска (ζητεῖν)⁵⁰. Искомое всегда еще скрыто. Поэтому, «хорошо» принимая решение, мы тем самым раскрываем скрытое. Но что именно? Хайдеггер говорит: начала поступка. «Это обнажение оснований поступка, которое делает и поступок как таковой просматриваемым, прозрачным, и есть дело [способности именуемой] φρόνησις»⁵¹. Выявление оснований поступка не есть осмысление (наблюдение, описание...) чего-то такого, что уже присутствует, но попытка соотноситься с *искомым*, т. е. скрытым. Мы соприкасаемся с искомым, когда решение принято. Здесь τὸ λογιζέσθαι⁵² — размышление и взвешивание, проговаривание, и просчитывание — наталкиваются на некий предел. Дальше лежит не «я мыслю» и даже не «я могу», но «я действую». Начала поступка это τὰ ἔσχατα — предел, граница, край, в который упирается размышление-взвешивание-прикидывание. Начала поступка выявляет тот, кто эту границу предвещающего бездействия переступает, т. е. тот, кто действительно поступает. Здесь τὰ ἔσχατα означает τὰ πρακτά — то что должно быть сделано, осуществлено в поступке.

Одно из важнейших положений аристотелевой *нозтики* состоит в том, что и ум открывает τὰ ἔσχατα; он истинствует там, где аподиктическая (дедуктивная) техника упирается в некую границу, натал-

⁴⁹ Ср. VI 5, 1140 a 28.

⁵⁰ VI 10, 1042 a 31 f.

⁵¹ *Platon: Sophistes*, S. 148.

⁵² Аристотель говорит: τὸ γύρ βουλευέσθαι καὶ λογιζέσθαι τὸ αὐτὸν (1139 a 12 f.).

квиваясь либо на исходные принципы и определения, либо на конкретное единичное вот-это. «И ум [открывает] предельное (τὰ ἔσχατα), причем предельное с одной и с другой стороны, ведь и для первых определений (πρῶτοι ὄροι), и для последних данностей нужен ум, а не рассуждение» (VI 12, 1143 a 35 ff.).

Dasein поступает всякий раз здесь и сейчас. Если τὸ βουλευέσθαι, τὸ λογίζεσθαι — продвижение к решению — *требует* времени, если Dasein *отводит* себе для этого время, если оно медленно решает, то решается оно, пусть повременив, все же в мгновение ока (κατὰ τὸν καιρόν). И только в этом *прорыве поступка* обнаруживается искомое, выходит на свет скрытое — истина (правда) моего положения. *Правда моего положения* — не просто единичное и конкретное «что» (с подобными определениями единичного имеет дело ум). Правда моего положения обнажается только тогда, когда я понимаю сущее под знаком οὐ ἕνεκα («ради чего»), в горизонте радения, когда я понимаю единичное и конкретное как неповторимое безвозвратное. То, ради чего поступок совершается, относится к его основаниям. Таким образом, благоразумие блюдет не-скрытость (ἀλήθεια) оснований поступка. Так истинствует рассудительность: ее логос — не апофантическое суждение, в котором сущее выявляется через предикацию, сказывание чего-то о чем-то, показывание одного через иное; рассудительности присущ λόγος ὁ ἕνεκά τινος. Онтическое условие выстраиваемой Хайдеггером онтологии состоит в том, что Dasein заключает в себе эту коренную возможность понимать τὸ οὐ ἕνεκα, das Worumwillen, *то-ради-чего*, а «понимать» здесь означает еще и желать, стремиться. Раскрытие того-ради-чего — не в меньшей степени дело воли, чем разума. И то последнее, с чем имеет дело рассудительность, собственно прорыв поступка, есть не что иное как действительное определение *воли*. Аристотель называет состоявшееся решение βουλή, Хайдеггер переводит: Entschuß, Entschlossenheit⁵³. Разомкнутость оснований поступка — Erschlossenheit — тождественна решимости — Entschlossenheit.

Как представляется, Аристотель говорит в 12-й главе VI книги, что *в отличие* от умозрения, рассудительность имеет дело только с

⁵³ Platon: *Sophistes*, S. 150.

последними данностями, с *hic et nunc* конкретного действия. Действительно, если ум, схватывая, с одной стороны, всеобщие определения, а с другой, — форму единичного, позволяет, как говорит Аристотель, строить силлогизм, т. е. мыслить единичное в качестве индивида, принадлежащего определенному виду и роду (позволяет «подводить единичное под общее понятие»), для рассудительности, по определению, не существует *πρῶτοι ὄροι*. И однако же, рассудительный решает *правильно*, набрасывает свои поступки в *направлении* блага. Для рассудительности нельзя указать «первые данности» как некую *иную границу* наряду с «последними данностями» поступка — моим положением здесь и сейчас. Тем не менее, поступок замысливается, набрасывается и осуществляется в *определённом направлении*. Способность «хорошо принимать решения» — τὸ εὖ (καλῶς) βουλευεσθαι — называется εὐβουλία⁵⁴. Аристотель объясняет, что εὐβουλία — не знание, не мнение, не наитие, но своего рода *правильность*, некая правда решения: δῆλον ὅτι ὀρθότης τις ἢ εὐβουλία ἐστίν (VI 10, 1142 b 8 f.).

5. Свет и голос

Как возможна правильность решения, чем и как задано направление, к которому эта правильность (ὀρθότης) должна примериться? Конечно же, тем, что именуется τὰγαθόν и объявляется предельной целью всего человеческого. Но если вопрос о бытии поставлен заново, то необходимо заново осмыслить изначальную трудность: благо не имеет своего «что», оно — по ту сторону чуждости, по ту сторону сущности. Экзистенциальная аналитика Dasein⁵⁵ вырастает из столкновения двух метафор.

1. Метафора Платона (Хайдеггер воспроизводит ее в своих лекционных курсах из года в год): идея блага — Солнце. Подобно тому как Солнце позволяет видимому быть видимым, так идея блага позволя-

⁵⁴ Как обычно, Аристотель занимается в связи с исследуемым предметом «анализом естественного языка» и обсуждает различные коннотации благоразумия: εὐβουλία, σύνεσις, εὐσυνεσία, γνῶμη и т. д.

⁵⁵ Хайдеггер уже в 1925 г. описывает свой метод интерпретации «Никомаховой этики» как феноменологию Dasein.

ет умопостигаемому быть умопостигаемым, т. е. попросту — *быть*. А поскольку «быть» в первом и основном смысле означает «быть умопостигаемым», т. е. стоять в истине, в прочных оковах своего предела, своей идеи, то благо дает вещам бытие и сущность, хотя само оно не есть сущность (*Resp.* 509 b 2 — 10). Солнце определяет стороны света, верх и низ для всех и каждого, оно — и в первую очередь оно — задает направление. Как выбирается герой платоновой притчи из пещеры, когда с него снимают оковы? Он принужден «повернуть шею, взглянуть вверх — в сторону света (πρὸς τὸ φῶς ἀνοβλέπειν)» (*Ibid.* 515 c 7 f.). Его тащат *в гору, вверх* (515 e 7), *по направлению к Солнцу*. Несколько раз повторяющийся префикс ἀνα- артикулирует это движение вверх.

2. Метафора Хайдеггера: *зов* заботы, совесть. Зовущее, окликающее — это само Dasein, «расположенное в основании своей жути». Казалось бы, призывают к... направление указано зовом. Но по сути это не так: совесть не называет, и даже не призывает к тому, что уже некоторым образом положено. Совесть взывает. «Зовом задет тот, (кто отдалился от собственной самости и) хочет быть возвращен назад». Зов не «влечет вверх, по крутизне в гору», он вообще не влечет к..., но отвращает от... . Зов заставляет от-страниться (ab-kehren), от-шатнуться, расстаться. Зов слышен в ужасе, в тревоге (Angst) (SZ § 40). Аристотель говорит: «Что для размышления утверждение и отрицание, то для желания-стремления (ὄρεξις) — преследование (δίωξις) и бегство (φυγή)» (*Etb. Nic.* VI 2, 1139 a 21 f.). Ужас, по Хайдеггеру, имеет природу двойного отрицания — отрицания отрицания — или, скорее, отвращения отвращения. В страхе (Furcht) Dasein *бежит* от себя в люди, отрицая свою *собственную* способность быть, в падении оно в люди (an das Man) *впадает*⁵⁶. От чего бежит Dasein? От мучительного и, возможно, неблагодарного труда обретения своего подлинного бытия, которое всякий раз *я сам* должен расслышать и засвидетельствовать. Здесь нет наперед заданного направления поиска, нет указа, нет указки. Здесь чаще всего не удастся разобрать подсказку. Здесь нет заранее положенного верха (Солнца блага в зените) и низа.

⁵⁶ «Das Verfallen des Daseins an das Man und die besorgte „Welt“ nannten wir eine „Flucht“ vor ihm selbst» (SZ 185).

Оказавшись на площади немецкого городка, герой Псалмопевца — тот самый безумец, ἄφρων, кто «рече в сердце своем: несть Бог» (Пс. 13, 1; 52, 1), чье безумие аподиктически диагностировал Ансельм Кентерберийский (*Proslogium*, cap. 2), тот самый юродивый (*der tolle Mensch*), кто теперь, оправданный, пророчествует о смерти Бога, — «бросается в самую толпу», в гущу людей (а они, как им и положено, «шумят и гогочут») и кричит: «Что натворили мы, сумев отцепить эту землю от ее Солнца? Куда летит она теперь? Куда летим все мы? Прочь от всех солнц? Не падаем ли мы безостановочно? И назад, и вбок, и вперед, и во все стороны? И есть ли еще верх и низ?»⁵⁷.

Куда бежит Dasein? В безопасность публичной совести, в безопасность общепринятого и общепризнанного; оно выбивается в люди⁵⁸. Ужас, напротив, — такое от-вращение, в котором может совершиться от-каз, от-странение (*Abkehr*) от впадения в не-себя. Предмет страха — то или иное внутримирное сущее — заключается в скобки. Ужас, если угодно, выделившаяся в результате отвращения отвращения чистая форма или энергия страха⁵⁹. «Поэтому ужас не „видит“ некое определенное „здесь“ или „там“, откуда надвигается угрожающее. Что угрожающее — *нигде*, характеризует *то, чему ужасается* ужас. Он „не знает“, что это такое — то, чему он ужасается. [...] Угрожающее не может приблизиться сюда [, придвинувшись] по определенному направлению внутри близости, еще и потому, что оно уже „вот“ — и все же нигде, оно так близко, что теснит, от этого уже спирает дыхание, и все же оно — нигде» (*SZ 186*). У угрожающего нет ни «здесь», ни «там». «И есть ли еще верх и низ? И не блуждаем ли мы в бесконечном Ничто? И не зевает ли нам в лицо пустота?»⁶⁰

В ужасе происходит высвобождение для свободы избрания себя самого (*SZ 188*). Не освобождение ли от оков несчастного обитателя

⁵⁷ Я цитирую отрывок 125 из *Веселой науки* Ницше.

⁵⁸ Разумеется, наше противопоставление постоянно превращается в сопоставление, поскольку успокоительная публичность «людей» — не что иное, как извод рассказанной Сократом истории о прижившихся в пещере узниках: «А того, кто взялся бы их освобождать, чтобы вывести вверх (*ἀνάγειν*), разве они не попытались бы убить, попадись он им в руки?» (517 а 5 г.).

⁵⁹ В терминологии Хайдеггера ужас — экзистенциально-онтологическое условие всевозможных страхов как экзистенциально-онтических определений Dasein.

⁶⁰ Ницше, *Веселая наука*, 125.

пещеры? Возможно, но для освобожденного нет указующего путь, определяющего верх и низ в пространстве всеобщего умо-зрения (ἐν τῷ ὁρατέῳ τόπῳ) светила. Εὐδαιμονία — счастье пребывания при первоначалах сущего, Eigentlichkeit — свобода от отвращения, легкое и ужасное бремя подлинности.

Dasein само полагает правду своих решений, благо — по ту сторону платонического Солнца. Ужас как чистая форма страха открывает «ничто» блага, благо — ἄλλεν τοῦ τί, оно лишено собственного «что». Последнее οὐ ἔτεκα, последнее «то-ради-чего» не *есть* εἶδος и не *имеет* формы, а потому не имеет *смысла* в привычном понимании. Тем не менее, оно полагает правильность решения (ὀρθότης τῆς βουλής), правду решимости и, тем самым, задает *направление смысла* или *смысл* как направление.

Для разработки онтического фундамента онтологии важна сама возможность набрасывания смысла. В «Бытии и времени» смысл — определенный структурный момент экзистенции⁶¹, т. е. такого бытия, в котором «дело идет» о самом этом бытии. Только Dasein «имеет» смысл, только оно может быть осмысленным или бессмысленным. Стало быть, смысл — сторона того, *как* в бытии Dasein дело идет о нем самом. Платонова идея блага по ту сторону сущности превращается в саму возможность набрасывать смысл, быть в направлении смысла, возможность решиться на смысл. В результате всех этих метаморфоз сохраняется все же определение неопределимого блага как *условия возможности* смысла вообще.

Подражая Хайдеггеру, мы могли бы сказать: благо, к которому все стремится (τὰ γὰρ οὐδὲν οὐ πάντα ἐφίεται⁶²), есть «то-в-направлении-чего» (das Wogaufhin) первичного наброска, исходя из которого поступок может быть понят как то, что он есть, может быть схвачен в своем определении в качестве благого (ср. SZ 324). Это направление не предначертано и не может быть предначертано заранее, но замыкается в ужасе и совершается в поступке самоизбрания: по Хайдеггеру — поступке поступков.

⁶¹ Подробнее об этом будет сказано в следующей главе.

⁶² Ср. *Eth. Nic.* I 1, 1094 а 2 f.

6. Ноэма и фронема

К способу бытия поступка применимо все то, что Хайдеггер относит к самому *Dasein*: его (поступка) сущностная определенность не исчерпывается предоставлением некоторого содержательного «что». О *Dasein* сказано: «Чтойность (*essentia*) этого сущего, в той мере, в какой о ней вообще позволительно говорить, должна быть понята из его существования (*existentia*)» (SZ 42). Тем не менее, рассудительность, по Аристотелю, есть ἔξις μετὰ λόγου. и при всей необычности, «неклассичности» логоса, в котором рассудительность исчисляет этапы своего радения, фроне́сис как особый «этический ноэ́сис», раскрывающий поступок как сущее в его существенной определенности, должен иметь свой «ноэзматический коррелят», который я буду называть «фронемой». Фроне́ма — *смысл* поступка.

Разумеется, использование квазифеноменологической терминологии здесь достаточно условно и даже парадоксально, поскольку мы вводим ее для того, чтобы обсудить предметы, ускользающие от феноменологической редукции, и осмыслить характер этого «ускользания». К тому же у самого Аристотеля слово ἰότησις имеет вполне точный смысл, и при этом фроне́сис никоим образом не является *видом* ноэ́сиса. Тем не менее,

εἶδος μὲν οὐκ ἔστι τι ἄν εἴη γνώσεως τὸ αὐτῷ εἰδέσθαι, ἀλλ' ἔχει διαφορὰν πολλήν· καὶ δοκεῖ ὁ τὰ περὶ αὐτῶν εἶδος καὶ διατρίβων φρόνιμος εἶναι... (1141 b 33 — 1142 a 2).

«Усмотрение [благого] для себя самого есть один из видов понимания, хотя и имеющий множество особенностей, а рассудительным следует считать именно того, кто это [благое для себя] *видит* и им занимается».

Важнейшее основание поступка — его «ради-чего» (οὐ ἕνεκα). «То-ради-чего» должно в той или иной мере *заранее* быть внятным в некотором очень специальном смысле. В аристотелевой «Физике» и «Метафизике» εἶδος есть то, в направлении чего, во исполнение чего и ради чего происходит движение или становление.

Но хотя поступок в границах аристотелевой метафизики и следует мыслить как вид движения, определение его сути и смысла не

редуцируется без существеннейших потерь к тем понятийным схемам, в которых Аристотель анализирует онтологические определения движения. Один из важнейших формальных моментов движения — «то-из-чего» и «то-во-что». В определенном смысле это же верно и для поступка: он совершается здесь и сейчас, он исходит из «последней данности моего положения» и совершается ради того, чтобы... Но квази-эйдос радения явлен особым образом. Внешнее «что» поступка, его событийная структура (частью которой является поступающий), его протокол, расстановка действующих лиц и даже те мотивы и обстоятельства поступка, которые даны мне (и только мне) в «умной» рефлексии (ἰότησις), не определяют *сущности* поступка как поступка. Точнее, метафизическое понятие сущности, краеугольный камень аристотелевой онтологии, есть лишь несовершенная подмена, теоретическая имитация бытия поступка («бытия-поступком»), нечто внешнее по отношению к нему, в такой же мере как философская этика — слепок, *подражание* практическому логосу («борению»), с помощью которого я нахожу или теряю путь в сумятице сталкивающихся резонансов, задевающих и ранящих меня в моем бытии в момент совершения выбора. Явленность того-ради-чего, «видность» эйдоса-вида для озабоченного и радеющего о благе взгляда, сознательность сознательного (βουλευτική) выбора не есть «осознанность» (das Bewußtsein, Bewußthaben) в классическом понимании. То-ради-чего поступка, то, о чем он радеет, есть не *ноэма* (ἰότημα), но *фронема* (φρόνημα).

Для поступка желание-стремление — не привходящий момент, но одно из бытийных начал. Гуссерль говорит о «чувствующих, желающих, волящих ноэзах», которые все же фундированы в определенных представлениях. Эти ноэзы связаны с особым способом данности некоего ноэматического ядра и (в рефлексии) надстраиваются над ним в виде ноэматических слоев, образуя ноэму высшего порядка⁶³. Желание как ноэза конституирует коррелятивный ноэматический момент. Гуссерль, правда, говорит, что речь должна идти не просто о новом измерении смысла, не о некотором частичном определении «голой вещи», но, тем не менее, ноэза-желание фундирована в но-

⁶³ *Ideen I*, § 116, S. 239.

эзах низшего уровня, т. е. в тех или иных формах представления — восприятии, воспоминании, фантазии, символическом представлении и т. п. Соответственно, новые измерения смысла как бы охватывают, объемлют исходное и центральное ноэватическое ядро — коренную «чтойность» вещи. Желание — полагающий акт, в нем вещь *полагается* как ценность. Но это полагание надстраивается над исходным бытийным полаганием под-лежащего ноэватического ядра. «Опять же, сознание в отношении этих новых черт (ценности, желанности... — А. Ч.) есть *позициональное* (полагающее) сознание: ценное полагается доктически как сущая ценность (букв. — «сущее ценным» — А. Ч.)»⁶⁴. Желают то, что положено как сущее, а это значит — как наличное. Всякое желание фундировано в исходном онтическом полагании, в том, что Гуссерль называет *Urdoxa*.

Однако, если всерьез принять тезис, гласящий, что фронесис — равнозначальный способ открывать сущее в его бытии, то окажется, что желание и воля — отнюдь не надстраиваются над представлением, в котором разум вершит правый суд по поводу бытия или небытия предмета⁶⁵. Напротив, как одно из онтологических начал поступка *ῥεξις* задает направление, в котором *Dasein* набрасывает смысл поступка. По Аристотелю, правильность-правда — *ὀρθότης* — характеристика не только логоса, но и желания. Благо — как «то-в-направлении-чего поступка» — совершается в наброске воли. Аристотель говорит (*Eth. Nic.* III 7), что *φαινόμενον ἀγαθόν* — то, что кажется себя как благо, но не есть благо — предмет произвола и своеволия, в то время как «истинное» благо *выявляется* в правильном определении воли и совершается в прорыве поступка, в разрыве между «знаю» и «действую»⁶⁶. Решение и выбор (*προαίρεσις*) — нечто принадлежащее одновременно и равнозначально разумению и воле: *κοινὸν διάνοιας καὶ ῥεξεως* (*De motu animalium*, 700 b 22). То, ради чего поступок себя проектирует, то, в направлении чего он себя про-

⁶⁴ *Ibid.* 240.

⁶⁵ *Ibid.* 281. Гуссерль пишет, что разум выносит приговор (“*Rechtsprechung der Vernunft*”) относительно действительности предмета. Определение предмета в качестве «истинно сущего» соответствует «идею его изначального (*originär*) и притом совершенно адекватного схватывания» (*ibid.* 296).

⁶⁶ Ср. гл. III, § 3.

ещирует, должно быть особым образом значимо, т. е. властно, от него должна исходить сила (δύναμις), порождающая действительность (ἐνέργεια) поступка. Я не просто должен *знать* (иметь знание — ἐπιστήμη) о должном, о том, как *должно или не должно* поступать. Ведь способ существования такого *знания*, его «показывания» в логосе, есть, как говорят логики, деонтическое модальное суждение, т. е., в конечном счете, классическое τὸ κατὰ τινος (что-то о чем-то). Подлинное τὸ ἐνεκά τινος есть энергийное радение, а не нозма должного, к которой внешним образом «добавлен» особый способ ее данности, порождающий в «слое выражения» (говоря словами Гуссерля) деонтическую модальность. Такая нозма есть лишь пластическая имитация радения, результат *теоретической* рефлексии. Но и «незаинтересованное смотрение» (θεωρία) «умной» рефлексии есть, в свою очередь, некоторый «сознательный выбор», отождествляющий правду-правильность-праведность (ὀρθότης) с истиной теоретического мышления — θεωρητικῆς διάγίσεως καὶ μὴ πρακτικῆς μηδὲ ποιητικῆς (1139 a 27f.), выбор, совершая который, мыслитель стремится снять свое «человеческое» начало, эрос вождедеющей мысли = мыслящего вождедения. *То, ради чего* в этом случае совершается выбор, суть сами божественные — много божественнее человека по своей природе (1141 b 1) — сложные и достойные удивления предметы. Например, высокие звезды, из которых составлено небо.

Будучи *своего рода* нозматическим коррелятом, фронема должна иметь характер «всеобщего», но ее всеобщность, ее ἐν ἐπὶ πολλῶν состоит в возможности всякий раз соотнести мгновение выбора, «вдруг» случившегося с предельным οὐ ἐνεκά, в возможности расслышать, при-своить (an-eignen), присоединить самую собственную способность быть (das eigentlichste Seinkönnen), обладающую своим особым внутренним единством и проявляющуюся в поступках как *одно во многом*. «То-ради-чего» может стать всеобщим (καθόλου) достоянием — писанным правилом, нормой, заповедью — лишь в виде скрижалей или слепка (πλάσμα), т. е. в некотором *несобственном* модусе бытия.

В отличие от всеобщего как *идеального*, фронема поступка не изымается из темпорального горизонта. «Сущность» поступка, в той мере, в какой о ней вообще позволительно говорить, при-открыта

лишь как набрасывающий себя, вбрасывающий себя в будущее, откладывая себя («временящий», *zeitigend*) и отправляющийся в погоню за собой смысл. Поступок представляет собой один из моментов «наброска» (*Entwurf*) будущего, разверзания темпорального горизонта, в который *Dasein* как «вождедеющий ум или мыслящее желание» (*Eth. Nic. VI 2, 1139 b 4f.*) вбрасывает свое собственное бытие, набрасывая его в направлении своих возможностей (*SZ 148*). Будущее — то измерение, в котором только и может существовать желание (*ῥησις*).

Суть поступка, его «что» всегда заключает в себе «что я надедал»; она не может быть изъята из темпорального порядка, и в этом смысле не есть *τὸ τί ἦν εἶναι, εἶδος* или *forma*, т. е. метафизическая сущность, понятая как *essentia* или *quidditas*. Суть поступка невыразима в определении — «логосе сущности» (*λόγος τῆς οὐσίας*). Но она не раскрывается до конца и в этом-вот «теперь», несмотря на то, что присущее рассудительности «усмотрение» относится к предельно конкретному: *τοῦ γὰρ ἐσχάτου ἐστίν...τὸ γὰρ πρακτὸν τοιοῦτον* (*Eth. Nic. 1142 a 24f.*). Деяние совершается и *исполняется* в этом «теперь» лишь как «действие», как наблюдаемое событие или происшествие, но не как поступок. Фронесис при-открывает «в мгновение ока» особый, свой *собственный* «смысл» предельно конкретной ситуации выбора, *включая* ее в горизонт заботы. Подлинный смысл поступка откладывает полноту своей явленности, «временит» со своим присутствием и, тем самым, «временит время» (*zeitigt die Zeit*)⁶⁷. Смысл поступка разыгрывается (как разыгрывается античная трагедия) в поле напряжения между «вдруг» выбора и целым судьбы. Собственный логос поступка — не *definitio*, но *narratio*.

Рассудителен тот, кто умеет пред-усмотреть развертывание смысла поступка в открытом горизонте будущего, осмотрительно

⁶⁷ Ср. М. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, §19. Для русского языка конструкция «временить время» куда более искусственна, чем немецкое «zeitigen die Zeit». «Zeitigen» — переходный глагол, означающий одновременно «дать созреть (чему-либо)», «выдержать (что-либо)» и «проявить», «обнаружить», «показать». Хайдеггер, как обычно, пытается заставить читателя услышать некий инвариант многих смыслов, не вводя для него искусственного «собственного» именованья и сохраняя при этом «этимологическую траекторию» каждого значения.

включает свой выбор в темпоральное целое как событие схождения, встречи, соединения трех «экстазисов» времени — прошлого, настоящего и будущего. Рассудителен тот, кто умеет вписать предельно конкретное (τὸ ἔσχατον) мгновение выбора в «целое всей жизни», кто усматривает собственное благо и занимается тем, что к нему (благо) относится: ὁ τὰ περὶ αὐτὸν εἶδος καὶ διατρίβων (т. е. — разумен *проводящий за этими занятиями время*). В силу таинственной переклички языков, возникающей в уплотненном (gedichtet) мультилингвистическом пространстве, приобретающем поэтическое (dichtegisch) измерение, греческое διατρίβειν может означать то же, что и немецкое zeitigen. Пенелопа откладывает, оттягивает брачный пир (γυμνον διατρίβει), тайно распуская ткань и давая, тем самым, вызреть судьбе, ткань которой плетет Мойра.

«Временение» времени (das Zeitigen der Zeit) — главная тема этой книги. Ее разработку мы до поры откладываем. Но и то, что уже было сказано, позволяет расслышать одно замечание Хайдеггера: «то-ради-чего» (das Umwillen) и есть исток, из которого мир «временит» себя, который распаивает горизонт времени⁶⁸. Рассудительный стремится к добродееанию (εὐπραξία). Он вынужден медлить и ждать, проводить в ожидании время, сносить его своеволие, его мучительные промедления и абсурдную мимолетность, ибо само добродееание, подлинность и прозрачность Dasein, откладывая свою завершенность, вбрасывая себя в будущее, *временит* время. Смысл поступка и «сущность» Dasein приходят к себе из распахнутого горизонта будущего.

⁶⁸ M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26, Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1978, § 13.

§ 2. ГЕНЕАЛОГИЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ

«Es gibt immer noch harmlose Selbst-Beobachter welche glauben, daß es „unmittelbare Gewißheit“ gebe, zum Beispiel „Ich denke“»⁶⁹.

Nietzsche, *Jenseits vom Gut und Böse*.

1. О предшественниках и наследниках трансцендентального субъекта

Мы видели уже, что для Аристотеля важнейшую роль в описании устройства «души» играет (явно высказанная или подразумеваемая) метафора места. Душа представляет собой своего рода карту способностей или сил (*δυνάμεις*), эти силы в действии образуют систему энергий, каждая из которых обладает собственной «внутренней формой». Единство так понятой «души» есть топологическое, структурное единство. Строго говоря, душа сама есть *принцип* единства, поскольку она представляет собой «форму (эйдос) естественного тела, наделенного в возможности жизнью» (*De anima* II 1, 412 a 20 f.). Душа — внутренняя форма или сущность (*οὐσία*) живого тела как живого; как первая энтелехия и, тем самым, *potentia secunda* она объемлет и объединяет (в возможности) все проявления или энергии

⁶⁹ «Все еще встречаются безобидные самонаблюдатели, которые полагают, что существует „непосредственная достоверность“, например, „Я мыслю“».

жизни, в том числе, если речь о человеке, — умную энергию (*νóησις*) и энергию «рассудительную» (*φρόνησις*), т. е. энергию благого поступка.

Но после картезианского «трансцендентального поворота» «жизнь» (за исключением той «вечной жизни», о которой говорит Аристотель, — чистой ноэтической энергии) становится определением эмпирического субъекта, который бытийно зависит от «Аз есмь» субъекта трансцендентального⁷⁰. Однако, как это всегда случалось в философской диахронии, то, что задумывалось как *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*, со временем становится предметом *concussa fides*. Абсолютности выговоренного в философском тексте абсолютного всегда угрожает окружающее пространство молчания.

Мы видели в предыдущей главе, что попытка осуществить до конца картезианское полагание абсолютного основания истины уже в текстах самого Гуссерля постоянно проваливается в некую безосновность. Гуссерлево «анонимное прото-Я» — имя компромисса.

В статье, вошедшей в сборник с характерным заглавием «*Deconstructive subjectivities*», Ж.-Л. Марион спрашивает: «Сталкивалась ли феноменология когда бы то ни было с задачей более насущной, чем нынешняя необходимость установить, *что* или, возможно, *кто* приходит на смену субъекту?»⁷¹. Этот вопрос (точнее — диагноз под маской вопроса) представляет собой результат драматических перемен в философском сознании ушедшего столетия, исток которых следует искать (в числе прочего) в попытке Хайдеггера возобновить тяжбу о смысле бытия.

Однако нет никаких сомнений в том, что решающий перелом, происшедший в судьбе субъекта в «Бытии и времени», — не просто «внутреннее дело» феноменологии, не просто демаркация границы

⁷⁰ Это же, по существу, верно и для феноменологии Гуссерля, хотя здесь заключенная в скобки жизнь эмпирического субъекта *охватывается* тотальной сферой чистой субъективности и становится стороной «трансцендентальной жизни» сознания. Но живость этой жизни, как мы увидим позже, есть не что иное, как внутренняя подвижность сознания времени (*Zeitbewußtsein*), «течение» абсолютного темпорального потока, над которым (в качестве его истока) помещается «Аз есмь» чистого Я. До Хайдеггера попытку оказать сопротивление аргументам рефлексивной трансцендентальной философии предпринял Дильтей.

⁷¹ J.-L. Marion, «The Final Appeal of the Subject». In: *Deconstructive Subjectivities*, ed. S. Critchley & P. Dews. SUNY Press, 1996, p. 85.

между феноменологией Гуссерля и новым началом феноменологии, как его замысливал Хайдеггер в период работы над своей главной книгой. Де(кон)струкция классического понятия субъекта, попытка выхода за пределы «новоевропейской метафизики субъективности» указывают на новый *топос* философствования или, точнее, на некоторую неизбежную *у-топию*, в которой застаёт себя философия, утратившая картезианский *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*, но не потерявшая его из виду.

Гегель говорит в своих лекциях по истории философии: «Мы переходим теперь к философии Нового времени и начинаем ее с Картезия. Вместе с ним мы вступаем в самостоятельную в собственном смысле слова философию, философию, которая отдает себе отчет в том, что она в своем самостоянии исходит из разума, и в том, что самосознание есть сущностный момент истинного. Здесь, можно сказать, мы у себя дома и, подобно корабельщику, после долгого странствования по бурному морю можем крикнуть „Земля!“... В этот новый период принципом становится мышление, мышление, исходящее из себя самого...»⁷². Эта обетованная земля покоится на абсолютном и неколебимом основании самодостоверности самосознания. Более того, для Гегеля в качестве абсолютного основания выступает само абсолютное, абсолютное как таковое, абсолют, иначе — «дух». Гегель воссоздает на новой почве, т. е. в новой земле философствования, аристотелеву форму первой философии как «науки, которая познает сущее как сущее, а также то, что ему как таковому (как именно сущему) присуще» (*Metaph. IV 1, 1003 a 21*). Но теперь говорится, что суть философского дела состоит в «действительном познании того, что поистине есть»⁷³. Хайдеггер так комментирует это место: «Между тем, истинно сущее (то, что поистине есть) устанавливается как действительное, действительность же действительного⁷⁴ есть дух. При этом сущность духа заключается в самосознании»⁷⁵. Дух есть то, «что пребывает при себе в безусловной самодос-

⁷² WW XV, S. 328. Цит. по: М. Heidegger, *Holzwege*, 7. Auflage. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994, S. 128 f.

⁷³ Г. В. Ф. Гегель, *Феноменология духа*, пер. Г. Шпета. М., 1959, с. 41.

⁷⁴ Немецкое «Wirklichkeit» соответствует латинскому «actualitas»; определение бытия как действительности действительного (actualitas omnium actuum) мы находим у Фомы Аквинского (*De potentia* 7, 2).

⁷⁵ М. Heidegger, «Hegels Begriff der Erfahrung». In: *Holzwege*, S. 128

товерности знания себя самого». Дух мыслится как основание бытия сущего, «сущность» сущего, его сущность, οὐσία, *substantia*. Важно, однако, что это не только абсолютная субстанция но, как выражается Гегель, «живая субстанция». «Живая субстанция, далее, есть бытие, которое поистине есть субъект или, что то же самое, которое поистине есть действительное бытие лишь постольку, поскольку она (sc. субстанция) есть движение самополагания (Sichselbstsetzens), или поскольку она есть опосредование становления для себя иною»⁷⁶. Заметим, что здесь субъективность субъекта состоит в возможности особого движения или жеста, имеющего двойную природу: а) отстранения (себя) от себя, полагания себя (или «своего») в качестве предмета и б) узнавания себя в ином, положенном (от-страненном, постороннем); восстановления тотальности «своего».

Именно субъективность субъекта определяет климат обетованной земли философствования⁷⁷.

Чтобы понять суть и значение того перелома (περίπέτεια), который произошел в судьбе «субъекта» в SZ, мы должны ответить на следующие вопросы:

1. В чем заключается «классичность» классического субъекта новоевропейской метафизики, каковы основные черты упомянутого «классицизма»?

2. В чем суть «преодоления» или «деструкции» понятия субъекта в SZ; каковы ее мотивы, интенции, результаты?

3. Что или кто наследует субъекту в SZ? Можем ли мы вообще говорить о наличии наследника? Если да, то какого рода наследство он получает?

Разумеется, эти вопросы теснейшим образом связаны между собой и их следует решать одновременно. В конце концов, речь идет о том, должна ли (может ли) первая философия, должна ли феноменология, осознающая себя в качестве первой философии, вообще отказаться от понятия субъекта и, признав отсутствие наследника, снова пуститься в странствование «по бурному морю» (которое,

⁷⁶ ФД 9.

⁷⁷ «На мой взгляд, который должен быть оправдан только изложением самой системы, все дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как субстанцию только, но как субъект» (там же).

впрочем, может оказаться бутафорским морем будоражащей элоквенции) или она вынуждена вновь и вновь воспроизводить в своих построениях (конечно, всякий раз по-новому, всякий раз в новой системе понятий) «функции субъективности»⁷⁸, ибо ностальгия по обетованной земле философствования оказывается непреодолимой. Если философия сочла само-обманом свое само-стояние, в котором она «исходит из разума», и «устанавливает, что самосознание есть сущностный момент истинного», то *что* или *кто* пишет сегодняшний текст философии, а главное — *как* этот текст пишется?

2. Отрицательная аналогия

Онтология спрашивает о бытии как таковом. Каким путем можно проникнуть в смысл бытия вообще? Хайдеггер отвечает: отправляясь от самого вопроса, точнее, от возможности спрашивать. Вопрос указывает на то, что поставленное под вопрос уже понято — по крайней мере, как мишень вопроса. Бытие уже некоторым образом понято, и это понимание бытия лежит в основании всякого отношения к сущему, обращения с сущим, обращенности к сущему. Всякое полагание сущего заключает в себе априорное знание и априорное понимание бытия этого сущего, «хотя позитивный опыт сущего ничего не знает об этом понимании и не может выразить в понятии то, что в этом понимании дано». Но когда само понимание бытия, предшествующее опыту сущего, становится предметом мысли, мы имеем дело с полаганием фундамента онтологии.

Это рассуждение показывает, что автор «Бытия и времени» остается в формальных границах трансцендентального метода Канта, хотя кантово понятие «опыта» есть лишь частный случай того, что называется «пониманием» в экзистенциальной аналитике *Dasein*. «Я называю трансцендентальным,— говорит Кант,— всякое знание, занимающееся не столько предметами, сколько нашей способностью познания предметов, поскольку оно должно быть возможно а priori» (В 25).

«Транспонируя» эту фразу в хайдеггерову тональность, мы можем сказать так: онтология занимается не столько сущим, сколько

⁷⁸ Ср. J.-L. Marion, *op. cit.*, p. 85.

нашей (т. е. присущей Dasein) способностью деятельно соотноситься с сущим, в основании которой а priori лежит понимание бытия сущего. И поскольку понимание как таковое есть *сторона бытия* некоторого особого сущего, именуемого Dasein, онтология, как было сказано, должна иметь онтический фундамент. «Априорный характер бытия и всех бытийных структур,— говорит Хайдеггер в лекциях об «Основных проблемах феноменологии»,— требует, соответственно, некоторого определенного способа доступа к бытию и определенного способа постижения бытия: *априорного познания*. Главные компоненты, принадлежащие априорному познанию, образуют то, что мы называем *феноменологией*. Феноменология — это заготовок для метода онтологии»⁷⁹. И далее: «Для нас (в отличие от Гуссерля — А. Ч.) феноменологическая редукция означает возведение (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего (набрасыванию в направлении способа несокрытости бытия)».

Но кроме «редукции» в этом специальном смысле, феноменологический метод Хайдеггера включает в себя феноменологическую конструкцию как свободное «набрасывание данного наперед сущего в направлении бытия и его структур» (GP 30 f.). Метафора «возведения феноменологического взгляда» указывает на необходимость пред-начертанного направления: предварительного наброска смысла, благодаря которому открывается (или не открывается) доступ к бытию. Но коль скоро феноменология хочет стать методом онтологии и работать с понятиями, она должна включать в себя средства навигации в «понятийной диахронии» — *феноменологическую деструкцию*, «т. е. критический демонтаж (Abbau) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты» (GP 31). И конечно, мы должны пытаться осмыслить метаморфозы, происходящие с понятием субъективности, в рамках этой общей задачи, ибо «субъект» — ключевое, «сгущенное слово» метафизики, вбирающее в себя важнейшие события ее истории.

⁷⁹ *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24, 2. Aufgabe. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989 (ниже цитируется как GP), S. 27. См. также: *Основные проблемы феноменологии*, пер. А. Г. Чернякова. СПб.: Изд-во Высшей религиозно-философской школы, 2001 (номера страниц немецкого издания указаны на полях).

Впрочем, речь о задаче *деструкции истории онтологии* идет уже в «Бытии и времени» (§ 6). Хайдеггер подробно разъясняет, что «деструкция» вовсе не означает «разрушение», «уничтожение»⁸⁰. «Деструкция не имеет... негативного смысла отрясения онтологической традиции. Она призвана, наоборот, очертить эту последнюю в ее позитивных возможностях, а это всегда значит в ее границах, которые фактически заданы всякий раз конкретной постановкой вопроса и ею предназначенным ограничением возможного поля исследования» (БВ 22).

Более того, «очерчивание границы» связано в тексте Хайдеггера с обозначением того места, той точки, в которой он эту границу перешагивает. Метафора границы двусмысленна: она не только указывает на ограниченность предыдущего способа философской работы, но (тем самым!) ограничивает, т. е. намечает, новое поле исследования. Роль «деструкции истории онтологии» в SZ нельзя недооценивать. Многие построения Хайдеггера могут быть поняты только при условии, что удерживается их *апофатический* аспект, некая *via negativa*, очерчивающая метафизическую традицию в ее пределах. «Сигетика»⁸¹, о которой говорит поздний Хайдеггер, не столько осваивает (т. е. озвучивает) пространство молчания, сколько угадывает его границы. Угадать, усмотреть границы того, что кажется безграничным, — задача сигетики, следующий шаг должна сделать «логика». В тексте SZ есть множество мест, причем важнейших, в которых смысл основных понятий экзистенциальной аналитики (онтологии) *Dasein* формируется с помощью их *противопоставления* фундаментальным понятиям классической онтологии («онтологии наличного», по Хайдеггеру). Эти противопоставления суть не просто иллюстрации, они несут серьезную смыслополагающую функцию. Противопоставление указывает на особую форму связи понятий, которую я хочу назвать *отрицательной аналогией*. Ниже я попытаюсь придать этой связи более серьезный онтологический смысл.

⁸⁰ «Деструкция... не хочет хоронить прошедшее в ничтожности, она имеет позитивное значение; ее негативная функция остается неспециальной и непрямой» (БВ 23).

⁸¹ См. гл. I, § 1.

3. Категория и экзистенциал

Один из важнейших примеров отрицательной аналогии таков: экзистенциалы как бытийные характеристики экзистенции «надо четко отделять от бытийных определений несоизмеренного Dasein (nicht daseinmäÙigen) сущего, которые мы именуем *категориями*» (SZ 44). Здесь разграничиваются и, тем самым, связываются отношением отрицательной аналогии понятия *экзистенциала* и *категории* («экзистенциалы — не категории»). Далее сказано: «Экзистенциалы и категории суть две основные возможности бытийных черт. Отвечающее им сущее требует всегда разного способа первичного опроса: сущее есть *кто* (экзистенция) или *что* (наличие в широчайшем смысле)» (SZ 45). Поэтому, в трансцендентальной дедукции категорий, с одной стороны, и в экзистенциальной аналитике Dasein, с другой, речь идет, собственно, о двух изводах трансцендентального метода. Автор «Критики чистого разума» определяет трансцендентальное познание как познание, «занимающееся не столько предметами, сколько нашими понятиями a priori о предметах вообще» (A 12 f.). Хайдеггер говорит об «онтическом основании онтологии», имея в виду, что доступ к бытию как таковому открывает анализ *бытия того особого сущего*, которое уже (a priori) *поняло* бытие вообще. Но коль скоро понимание не есть исключительно «позна(ва)ние предметов», вопрос о понятиях a priori, о чистых понятиях рассудка обретает своего экзистенциального двойника в вопросе об основных структурных моментах экзистенции, которые только и делают возможной упомянутую «априорную» разомкнутость бытия, лежащую в основании всякого деятельного отношения к сущему (не обязательно — «познавания»). Мы остановимся на этом «двойничестве» подробнее. Я намереваюсь показать, что в отношении экзистенциалов, с одной стороны, и категорий, с другой, мы с полным на то основанием можем говорить об аналогии, причем именно в том случае, если пойдем категории в смысле трансцендентальной логики, т. е. примем во внимание итоги проделанной Кантом «трансцендентальной дедукции чистых понятий рассудка».

Мы начнем с диахронной омонимии: Existenz (Кант) = существование, наличное бытие (Dasein) предмета / Existenz (Хайдеггер) = бытие того сущего, «которое всякий раз есть мы сами» и которое названо «Dasein» в «Бытии и времени».

На первый взгляд, кажется, что Кант разделяет точку зрения томистов (или, скорее, просто «школьную» точку зрения) и считает су-

ществование (экзистенцию в схоластическом смысле) простым понятием⁸². В сочинении, названном «Единственно возможное основание доказательства существования (Dasein) Бога» (1763), он говорит в связи с понятием существования: «Это понятие (sc. Existenz = Dasein) настолько просто, что оно не допускает никакого развертывания». Стало быть, как представляется, у Канта существование есть *простое* «да», простое полагание вещи вместе со всеми ее содержательными определениями. И действительно, в «Критике чистого разума» в связи с обсуждением той же проблемы мы читаем: «Если я возьму субъект (Бог) вместе со всеми его предикатами (к числу которых принадлежит и всемогущество) и скажу *«Бог есть»* или *«есть некий Бог (es ist ein Gott)»*, то я не присоединяю никакого нового предиката к понятию Бога, а только полагаю субъект сам по себе вместе со всеми его предикатами и притом как *предмет* по отношению к моему *понятию*» (В 627). Если в категорическом суждении «S есть P» «есть» выражает полагание *связи* субъекта и его «реального» предиката, то в истинном экзистенциальном суждении «S есть» мы имеем дело с *абсолютным* полаганием (субъекта вместе со всеми его реальными предикатами). По Канту, бытие есть полагание (Position) вообще, а существование — *абсолютное полагание*.

Однако именно в «Критике чистого разума» мы находим «развертывание» понятия существования, поскольку в рамках трансцендентального метода существование (абсолютное полагание) истолковывается все же как определенное *отношение*, отношение положенного к познавательной способности, отношение, которое обладает сложной внутренней структурой (согласованного перцептуального синтеза). Поэтому разговор о внутренней форме экзистенции становится для Канта в контексте «трансцендентального истолкования» этого понятия не только возможным, но и необходимым. Мы увидим ниже, что категории у Канта, равно как и экзистенциалы у Хайдеггера, суть характеристики внутреннего устройства именно *существования*; только термин «существование» употреблен в обоих названных контекстах (трансцендентальной логики, с одной стороны, и экзистенциальной аналитики Dasein, с другой) *не унивокально*, но также и не просто эквивокально в смысле ἐπισημασμένη ἀπὸ τῆς ψυχῆς, но выражает понятия, связанные единством негативной аналогии. Анализ этой аналогии позволит нам в какой-то мере ответить на вопрос о «наследнике» трансцендентального субъекта в SZ.

⁸² Мы подробно обсудим взгляды схоластики на понятия экзистенции в гл. VI, § 1.

4. Ὑποκειμενον и subjectum

Но прежде следует принять некоторые меры предосторожности. Когда Гегель изображает «дом» философии покоящимся на абсолютном фундаменте «живой субстанции» или субъекта самосознания, он уже опирается на результаты ряда принципиальных шагов метафизики Нового времени. Эти результаты состоят, кроме всего прочего, в том, что понятие субъекта помещается в круг понятий, строго говоря, совершенно иного происхождения: ego cogitans, Я, сознание, разум, дух, личность. Между тем как изначально не существует никакой необходимой понятийной связи между «субъективностью» и самостью так или иначе для себя сущего «человека», тем, что Фихте называл *Ichheit*⁸³. Если мы с самого начала свяжем вопрос о субъективности и субъекте с восклицанием Декарта («Метафизические размышления II): «Sed quid igitur sum?» («Итак, что же я такое?»), с вопросом «о моей истинной природе», мы закроем себе тем самым путь правильного исследования.

Sub-jectum — это точная (или — почти точная, если принять во внимание некоторые лингвистические тонкости) латинская калька греческого τὸ ὑποκειμενον. Τά ὑποκειμενα у Аристотеля в не- или до-терминологическом языке, из которого вырастает строго терминологическое словоупотребление, имеет смысл сущего, которое под-лежит (не в смысле долженствования, но в смысле возможности) познанию, восприятию и т.д. или так или иначе включено в обиход⁸⁴. Однако как terminus technicus или в «формально-апофантическом смысле» τὸ ὑποκειμενον означает «одно» (τὸ ἓν) или «нечто» (τὸ τί), лежащее в основе многообразных свойств и признаков, которые вещь ближайшим образом нам показывает⁸⁵. В апофантическом суждении предикат «показывает» нечто как нечто, т. е. явленное, показанное выражено («сказано»), строго говоря, в предикате (κατηγοριμενον), «сказуемом»; лежащее же в основе многообразной предикации и через предикацию (κατηγορια) себя кажущее есть логический субъект (τὸ ὑποκειμενον), «подлежащее». Таким образом, в формальное понятие субъекта входит: «быть одним во многом»; субъект есть единящая единица, которая как под-лежащее, лежащее в основе, делает возможным

⁸³ Калькой этого термина должно служить едва ли возможное в русском языке существительное «яйность», произведенное от личного местоимения «я».

⁸⁴ См.: E. Tugendhat, *TI KATA TINOS*, S. 14 ff.

⁸⁵ См. гл. II, § 3.

присутствие вещи в многообразии ее определений и, тем самым, позволяет вещи присутствовать для знания в качестве определенного нечто.

В Средние века это присутствующее для знания, т. е. как предмет знания в отличие от акта познавания, называли *conceptus objectivus* или просто *objectum*. В схоластике «объективное» имеет смысл противоположный нынешнему расхожему словоупотреблению (в котором «объективное» означает «независимое от познавания», «в себе сущее»). *Ob-jectum* (пред-мет) есть то, что пред-стоит интеллекту, как интеллекту в-нятное и им уже по-нятое в понятии, как «брошенное перед» (от *ob-jicio*) и пред-лежащее в отличие от под-лежащего (*sub-jectum*). В этом же значении употребляет термины *subjectum* и *objectum* и Декарт.

Объективное существование означает существования *для интеллекта*, но ни в коем случае не *в интеллекте*. Вот как разъясняет интересующие нас понятия Франсиско Суарес в «Метафизических диспутациях»⁸⁶. Говоря о понятии (*conceptus*), всякий раз следует различать *conceptus formalis* и *conceptus objectivus*. *Conceptus formalis* — это сам акт интеллекта (*conceptio*), посредством которого интеллект понимает вещь или некий общий смысл, это, иначе говоря, — форма самого мыслящего ума⁸⁷ (отсюда — определение «*formalis*»), «как бы его детище» (отсюда — «*conceptus*»). Напротив, *conceptus objectivus* не есть форма, внутренне определяющая акт понимания, но как бы материя, к которой этот акт обращается и по поводу которой он как *forma formans* производит свою формообразующую работу. На *conceptus objectivus* непосредственно *направлено* (*directe tendit*) острие интеллекта, поэтому его называют также *intentio intellecta*. Но ни в коем случае нельзя путать *conceptus objectivus* и *res concipienda* — объективное понятие (объект) и саму схватываемую в понятии *вещь*: объект не всегда — «позитивно сущая» вещь, ведь мы можем так или иначе понимать и негативное, и абстрактное, и всеобщее, и смутное. Такие предметы ума могут быть названы *entia rationis*, ведь они имеют только *объективное бытие в интеллекте*

⁸⁶ F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. II, sect. I, 1: «Conceptus formalis, et objectivus quid sint, et in quo differant». *Disputationes metaphysicae* (disp. II, XXXI) цитируются по изданию: *Opera omnia*, T. XXV — XXVI, editio nova a Carolo Berton, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1861.

⁸⁷ ultima forma mentis.

(esse objective in intellectu). Последняя фраза должна быть понята так: объекты не находятся в интеллекте в буквальном смысле как его действительное определение, но могут быть названы сущими потому, что *представлены* в интеллекте посредством формального понятия (conceptus formalis). Для последнего «объект» служит основанием или «мишенью» интеллектуальной интенции. При этом conceptus formalis, действительно совершающееся в уме *событие понимания*, всегда есть «настоящая или позитивная вещь» и при этом вещь единичная, в то время как объект соответствующего акта может быть всеобщим. Наконец, в отличие как от conceptus formalis, так и от conceptus objectivus (objectum), *субъект* есть *в себе* сущее основание объекта, вообще говоря (в соответствии с формальной структурой самого понятия), не имеющее к сознанию никакого иного отношения, кроме *возможности* «бросить» (objicere), «метнуть» (intendere) пред ним пред-мет. Эта возможность как усилие или напряжение⁸⁸ называлось иногда также *intentio rei*, интенцией (самой) вещи, в отличие от интенции интеллекта и наряду с ней; вещь, «зачинающая» объект (conceptus objectivus) в интеллекте также была для схоластов *субъектом интенции*⁸⁹.

⁸⁸ Возможность значит здесь «мочь» как в идиоме «со всей мочи».

⁸⁹ Мы видим, насколько обсуждаемые предметы тесно связаны с понятием интенциональности у Брентано и Гуссерля. Тема связи этих двух изводов понятия интенциональности с их средневековым первообразом была и остается предметом живейшей дискуссии, в которую мы не можем сейчас вдаваться. Понятие объективного бытия, разумеется, также имеет множество оттенков в различных школьных традициях. Наше изложение следует трактату Суареса, подводящему итоги схоластической метафизики и стремящемуся к уважительному отношению ко всем известным традиции точкам зрения. Я позволю себе привести несколько цитат из *Второй диспутации* (sect. I, 1) в связи с различением объективного и формального понятий (соответственно объективного и формального бытия): «Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam... Conceptus objectivus... non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam mentis acies directe tendit, propter quod ab aliquibus, ex Averroce, *intentio intellecta* appellatur, et ab aliis dicitur *ratio objectiva*. Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et objectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, objectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocantur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu».

Итак, вторая формальная черта понятия субъекта состоит в том, что субъект определен *по отношению к объекту* как условие возможности последнего.

Уже из этого краткого напоминания можно усмотреть, что понятие субъекта (τὸ ὑποκείμενον) должно помещаться в центре онтологии Аристотеля (и ее средневекового извода). Мы видели в главе II, что в философии Стагирита происходит важнейшее пере-толкование платонического толкования основного смысла бытия сущего. Этому новому открывающему себя смыслу соответствует «открытие» и проработка структуры апофантического суждения. Сущее в первом и основном значении (поистине сущее = сущее по истине) не есть больше, как у Платона, ни с чем не смешанное и всегда самому себе тождественное присутствие, но присутствие как определение (форма) неопределенного и подлежащего определению (материя): не ἰδέα, но κατηγορία. Первое есть самодостаточное, самостоятельное, само в себе светоносно-видное, вид (εἶδος = ἰδέα); последнее не обладает само-стоянием, но определяет иное и в составном целом (τὸ σύνολον) приобретает полноту присутствия как *присущий ему* вид (εἶδος ἐνόν) или *форма* целого. Форма, вообще говоря, не тождественна целому, но «показывает» его, позволяет целому присутствовать. Это перетолкование сделало необходимым различие способов присутствия или создание перечня категорий (способов показа сущего). Причем, в этом перечне выделена особая категория, которая больше не выявляет в «подлежащем» (ὑποκείμενον) как в чем-то ином, *уже сущем*, а это значит — *уже определенном*, дальнейшие определения, но исходным образом определяет (о-существляет) его в себе самом. Это — категория сущности (οὐσία)⁹⁰.

В трактате о категориях, входящем в Corpus Aristotelicum, сказано: «Сущность, называемая так в самом основном и первом смысле, это та, которая не говорится (не сказывается) ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем» (2 а 11 ff.). Иными словами, сущность есть абсолютный субъект (абсолютное подлежащее, покуда оно представляет собой *определенное нечто*, т. е. не есть лишь неопределенная возможность определения, материя). Прочитаем теперь это последнее предложение несколько иначе: «абсолютный субъект и есть сущность» (обращение здесь вполне

⁹⁰ Ср. гл. II, § 4.

допустимо, поскольку речь идет о тождестве), т. е. понятие субъекта определяет фундаментальный смысл сущности-бытийности сущего. Аристотелев термин οὐσίᾱ представляет собой исходно лишь постановку вопроса или проект исследования, обозначение сущности сущего, ведь «вопрос о том, что есть сущее [как именно сущее],— это вопрос о том, что есть сущность» (1028 b 4). Ответ, данный в «Категориях»⁹¹, ответ, который мы находим (со множеством существеннейших уточнений) в «Метафизике», гласит: сущность есть абсолютный субъект — τὸ ὑλοκεῖμενον πρῶτον (*Metaph.* VII 3, 1029 a 1 f.).

5. Субъект и Я

Хайдеггер в работе «Европейский нигилизм» так описывает первые шаги философии на (по) твердой почве самосознания: «Через Декарта и после Декарта „субъектом“ становится в метафизике преимущественно человек, человеческое Я. Как человек входит в роль подлинного и единственного субъекта? Почему этот человеческий субъект накладывается на Я, так что субъективность становится тут равнозначна сфере Я? Субъективность ли определяется через Я или, наоборот, Я через субъективность?».

По-видимому, верно и то, и другое. С одной стороны, формальное понятие субъекта, о котором было сказано выше, интерпретируется в сфере человеческого Я (в поле рефлексии) на основании выявленных здесь структур и отношений. С другой стороны, «подлинное или чистое Я», как «обнаруженное» Декартом онтологическое основание, точнее,— основание *достоверности* бытия сущего, отделяется от «полнокровного» самоистолкования человека и выстраивается по образу и подобию метафизического понятия *subjectum*, ὑλοκεῖμενον. Вопрос Декарта: «Sed quid igitur sum?» с самого начала отправляется за ответом по проторенной метафизикой дороге. Само-забвенный катарсис, который осуществляется на этом пути, приводит к предначертанному ответу: *sum subjectum ultimum (cogitativum)*, аз есмь абсолютный субъект когитаций. Мои мысл и— мои оп-

⁹¹ Следовало бы сказать со всей осторожностью: «ответ, данный *автором* категорий».

ределения, я сам — подлежащее этих определений. Я могу сомневаться в «формальном бытии» предмета моего знания (в терминологии Декарта это означает — сомневаться в существовании так-то и так-то определенного «субъекта» в классическом, схоластическом, смысле, т. е. «вещи вне меня»), но бытие самого смыслового содержания мысли как такового — «объективное бытие», в терминологии схоластов и Декарта, для меня достоверно, хотя это бытие — «второго сорта». Декарт говорит: «реальность, которую я усматриваю в моих идеях только объективна». Способ бытия идей — объективное бытие (*modus essendi objectivus*), а это значит для Декарта (как и для схоластов) в противоположность тому, что слышит в этом выражении нынешнее «философское ухо», — идеи представляют собой лишь модусы моего мышления. Отсюда я могу, более того — *должен* (следуя предначертанной традицией схеме), вывести существование соответствующей субстанции, некоего в себе сущего и пока неопределенного субъекта когитаций, для которого идеи суть модусы (акциденции). Остается только узнать, распознать в этом субъекте, коль скоро мысли — *мои*, мое «подлинное Я». Я как абсолютный субъект, субъект в новоевропейском смысле, сосуществует у Декарта (как это обнаруживается после онтологического оправдания мира, опирающегося на оправдание Бога) *с другими* в традиционном смысле понятыми субъектами, скажем, — деревом или камнем. Однако этот субъект обладает, пусть не онтологическим (так будут толковать Декарта позже!), но все же «логическим» первенством, первенством достоверности, ибо он представляет собой *fundamentum absolutum veritatis*, абсолютное основание *истины*, истинных суждений о бытии других вещей (в том числе и Бога, единственного в строгом смысле слова *ens a se, ens absolutum*, от которого человеческий субъект зависит в своем *бытии*, но парадоксальным образом не зависит в своей для себя *достоверности*⁹²).

⁹² Совсем аккуратно следовало бы это положение Декарта сформулировать так: то обстоятельство, что *ego cogitans* не может оказаться недостоверным для себя (обмануться в отношении своего существования), не зависит от Бога.

5.1. Фундаментальная аксиома классической онтологии. Существование и позитивность

Если мы спросим себя теперь, какое онтологическое решение привело к отождествлению Я и субъективности, и попытаемся представить это решение в виде одной аксиомы, то она будет звучать так: *быть — значит мочь стать объектом* (предметом⁹³). Бытие есть бытие-объектом. Эта аксиома вытекает из основоположений греческой онтологии: бытие = присутствие. А приводит к нему цепочка последующих отождествлений: присутствие есть «зримость» для «глаза души», т. е. ума (ὄψα τῆς ψυχῆς = ἰούς), присутствие для знания, *conceptus objectivus*, объект. Согласно этой точке зрения, *objectivitas*, предметность, есть фундаментальный и по существу единственный способ присутствия присутствующего, *который философия может принимать в расчет*, единственный способ, каким сущее показывает себя в качестве сущего. Такое положение дел есть следствие вердикта в пользу софии, о котором шла речь в предыдущем параграфе. Только умный, софийный способ истинствования имеет значение для онтологии. Только ум по-настоящему впрягается в ярмо сущего.

У Канта понятие объекта не просто отсылает к присутствию для знания и в знании, но связано с возможностью *опыта*, т. е. прямо или косвенно соотносится с *созерцанием*. «Возможность опыта, — пишет Кант, — есть то, что дает объективную реальность всем нашим знаниям a priori» (В 195). В этой фразе именно прилагательное «объективная» указывает на сущее как *существующее* (*existens*), в то время как «реальность» отсылает к *чтойности*, форме, смыслу (*essentia*) присутствующего. Сущность, *essentia*, представляет собой совокупность реальных предикатов, т. е. присущих вещи, *res*, ее вещных, содержательных определений; в то время как существование (*Existenz*, *Dasein*), как мы уже видели, не есть, согласно Канту, реальный предикат, но *абсолютное полагание*. Рассмотрим этот тезис подробнее.

Кант пишет: «В одном лишь понятии вещи не может быть найдена характеристика ее существования (*Dasein*). Действительно, даже ес-

⁹³ В этой работе мы не различаем «объект» и «предмет»: первое есть транслитерация, а второе — русская калька латинского *objectum*.

ли понятие настолько совершенно, что в нем нет ни малейшего изъяна, дабы мыслить вещь со всеми ее внутренними определениями, все равно существование не имеет ко всему *этому* ни малейшего отношения; оно связано с вопросом, дана ли нам такая вещь, причем так, что восприятие ее во всяком случае может предшествовать понятию. Ибо то обстоятельство, что понятие предшествует восприятию, означает его (понятия) голую возможность; восприятие же, дающее понятию материю, есть единственная характеристика действительности»⁹⁴ (В 272 f.).

По существу, Кант не говорит здесь ничего нового. Уже Лейбниц в сочинении «О способе отличения явлений реальных от воображаемых»⁹⁵ предлагает именно такой способ полагать дистинкцию сущности и существования: сущее (*ens*) как возможное (*possibile*) постигается с помощью отчетливого мышления (до конца проведенного анализа понятия), существующее же (*existens*) — с помощью отчетливого восприятия; отчетливость же восприятия предполагает постоянную согласованность его «живых» моментов. По Канту, «посредством понятия предмет мыслится лишь как согласованный с общими условиями возможного эмпирического знания вообще, посредством же существования он мыслится как содержащийся в целостном контексте опыта» (В 628 f.). Разумеется, Кант «трансцендентально перетолковывает» Лейбница: согласованное восприятие уже не есть способ *удостовериться* в существовании, но единственный возможный способ понимать действительность вещи как таковую. Впоследствии Гуссерль повторит это определение существования, сказавши, что мыслимое в понятии X, существует тогда и только тогда, когда X сохраняется в качестве *неизменного* предметного смысла в развертывающемся внутренне согласованном перцептуальном синтезе наряду с другими, *постоянно меняющимися* моментами полной ноэмы. Конечно, в таком синтезе «никогда нельзя исключить возможность некоторого *plus ultra*», в том числе и разрушения согласованности, так что вместо существующего X восприятие вдруг обнаружит существующее Y, выдававшее себя за X. Поскольку это *plus ultra* всегда делает удостоверение в существовании

⁹⁴ «Действительность» (*Wirklichkeit*) означает здесь то же, что и «существование» (*Dasein, Existenz*).

⁹⁵ Г. В. Лейбниц, *Сочинения в 4-х томах*, Т. 3. М.: Мысль, 1983, с. 110 — 114.

неокончательным, Гуссерль говорит в этой связи об «аппроксимации» или *идее* в смысле Канта⁹⁶.

Для того, чтобы предмет мог предстать как сущее — в своей смысловой определенности и в своем притязании на существование, должно быть соблюдено важнейшее условие: предмет должен явиться как *одно*, как синтетическое единство. Многообразное содержание созерцания должно быть связано в понятии, чтобы стать присутствующим. Нет нужды говорить, что восприятие не может предшествовать *всякому* вообще понятию, Кант утверждает вовсе не это. «Содержание созерцания» *до всякого понятия*, своего рода первома́терию, можно помыслить лишь как абстрактный момент явления, никогда сам по себе не явленный. Всякий предмет есть уже синтетическое единство; предмет (кажущее себя сущее) и возможен только как единство некоторого многообразия созерцания (ср. А 158 / В 197).

5.2. «Человек входит в роль субъекта»

Вернемся теперь к нашему вопросу: каким образом Я становится абсолютным субъектом. Для Канта Я в первом и основном смысле есть не что иное, как Я представления «Я мыслю», которое делает возможным всякое представление как таковое (В 131 f.). «Я мыслю» означает прежде всего «Я связываю»; Я как трансцендентальное единство самосознания, как единая единица представляет собой, тем самым, необходимое условие связи-связности многообразия, данного в созерцании, т. е. необходимое условия присутствия представленного, пред-мета. Таким образом, Я в значении *personalitas transcendentalis* есть субъект как возможность объекта.

Но кроме того, я становлюсь (Я становится) абсолютным субъектом (ὑποκειμένου), поскольку все мои представления (а все представления — «мои») суть мои *определения*. *Иметь* определения или предикаты для мыслящей субстанции значит *знать* о них. И наоборот, все представленное в представлении (содержание представления, предмет) «имеет необходимое отношение к „Я мыслю“» (В 132) и как определение мысли является определением Я мыслящего. Поскольку в любом апофантическом суждении логический субъект («то, о чем» суждения) как *мое* представление есть определение Я, послед-

⁹⁶ E. Husserl, *Phänomenologie der Lebenswelt*, S. 74 ff.

нее выступает как «абсолютный субъект всех моих возможных суждений, и это представление меня самого не может быть употреблено в качестве предиката какой-либо иной вещи» (А 348). Это рассуждение (отсутствующее, кстати, во втором издании «Критики») нужно принимать, разумеется, со всеми возможными предосторожностями: если бы логический субъект любого моего суждения «сказывался» о Я в том же смысле, в каком об этом первом сказывается предикат, мы могли бы строить довольно странные силлогизмы... Не только не следует путать предикацию *de re* и *de dicto*, но еще необходимо понимать, что все, что мыслится и высказывается, есть в некотором очень специальном смысле — как определение мышления — *de re cogitante*.

Итак, Я есть абсолютный субъект, ибо налицо оба структурных момента классического понятия субъекта: 1. Я есть одно (самотождественное) во многом, единящая единица, 2. Я есть условие возможности объекта.

С другой стороны, поиски Я происходили в соответствии с уже предначертанной структурой формального понятия субъекта. Так заканчивается отождествление субъекта и Я, так «человек входит в роль субъекта».

6. Категория как внутренняя структура существования

Мы видели уже, что *существование* трансцендентной вещи, мыслимой в понятии X, означает (и у Канта, и у Гуссерля) ее способность предстать в развертывающемся внутренне согласованном перцептуальном синтезе. При этом категориальная принадлежность X задает наиболее общее правило синтеза. Если мы хотим теперь понять существование в его отличии от сущности (*distinctio essentiae et existentiae*), следует говорить о *деятельности* связывания, чистой «форме» *связывания* в отличие от формы *связанного*⁹⁷, о *forma formans*, а не *forma formata*. Кант называет эту «деятельностную форму» *функцией* (синтетического единства): функция есть «един-

⁹⁷ О поэтическом, в отличие от поэтического, по Гуссерлю.

ство деятельности, подводящее различные представления под одно общее представление» (В 93).

В главе II мы обсуждали понятие формы движения. Действительно осуществляющийся синтез есть *движение* в том чрезвычайно широком формальном смысле, который придает этому термину Аристотель⁹⁸. Категория в трансцендентальной логике есть *наиболее общая форма синтеза как движения, т. е. — наиболее общая кинетическая форма*. Совокупность категорий представляют собой исчерпывающий список таких наиболее общих кинетических форм. То обстоятельство, что Кант говорит о *чистых* понятиях рассудка отсылает именно к чистой форме синтеза (функции) как *деятельности* синтезирования. С точки зрения трансцендентальной логики категории — не просто наиболее общие роды или типы предикации, т. е. — определения чтойности (*essentia*) вещи (как для логики формальной), но наиболее общие *правила подведения созерцания под понятия*, независимые от конкретного гилетического содержания того или иного созерцания. Как форма (функция) *полагания* вещи (в отличие от формы положенного — *quidditas, essentia*) категория в трансцендентальной логике есть определение ее (вещи) *существования* (*existentia*). Тем самым, как уже было сказано, происходит «развертывание» понятия существования, и разговор о его внутреннем устройстве становится возможным.

7. «Чтойность» и «ктойность»

Итак, категории трансцендентальной логики — в такой же мере основные «бытийные характеры» (*Seinscharaktere*), как и экзистенциалы в экзистенциальной аналитике. Но категории суть, согласно Хайдеггеру, определения что-бытия или бытия *наличного* сущего (*Vorhandensein = das Sein des Vorhandenen*), в то время как экзистенциалы суть определения кто-бытия, бытия *Dasein* или *экзистенции* в смысле Хайдеггера. Однако при более внимательном взгляде на вещи становится понятно, что различить категории и экзистенциалы простой ссылкой на отличие «что» от «кто» не удастся.

⁹⁸ Подробно эта тема развита в книге: F. Kaulbach, *Der philosophische Begriff der Bewegung*. Köln-Graz: Böhlau Verlag, 1965.

7.1. Категория как определение трансцендентального субъекта

Действительно, в некотором вполне строгом смысле категории у Канта суть определения *самого трансцендентального субъекта*. Представление «Я мыслю» входит в качестве необходимого формального инварианта в любое представление, делая представление представлением, т. е. определяет представление как форму независимо от его содержания. Форма, о которой идет речь, есть не что иное как чистая представленность представленного, объективность объекта, которая сама уже *представлена в виде отношения* к единящей единице Я (*das Ich des «ich denke»*). Это единое Я тем самым уже со-представлено (*ad+perceptum = apperceptum*) в любом представлении в чистой апперцепции. Чистая апперцепция и есть, по Канту, *самосознание* (В 132).

Следующие понятия оказываются *равнозначительными*, т. е. — служат парафразами одного и того же первоначала: 1. Чистое, трансцендентальное, первоначальное *единство* апперцепции, т. е. самоидентичность со-представляемого «Я мыслю», 2. *Единство* или «сквозное (*durchgängige*) тождество» самосознания, 3. *Единство* или самоидентичность трансцендентального субъекта, 4. Изоморфизм (формальное *единство*) всех вообще представлений как (именно) представлений, 5. Синтетическое *единство* всякого объекта как (именно) объекта (связность, связанность связанного), 6. Единство деятельности связывания (синтеза) как деятельности.

Представленный связывающий и представленное связанное (синтетическое *единство* многообразного в созерцании) равнозначительно определяют друг друга. Нет нужды говорить, что у Канта термин «самосознание» вовсе не означает, что трансцендентальный субъект некоторым образом может быть дан себе *в созерцании* (с помощью «внутреннего чувства»). Напротив, эта возможность (как мы увидим чуть позже) подчеркнута отвергается. Кант различает *personalitas transcendentalis* и *personalitas psychologica* или, иначе, Я апперцепции и Я аппрегензии. В «Антропологии» сказано, что сознание самого себя (*apperceptio*) подразделяется на самосознание в смысле *рефлексии* и самосознание в смысле *аппрегензии*. Рефлексия есть *представление внутреннего действия-действования* (*Spontaneität*), благодаря которому возможно *понятие* (мысль); аппрегензия есть представление рецептивности, благодаря которой

возможно *восприятие* (perceptio), т. е. — (эмпирическое) созерцание. «Представление рецептивности» есть «присвоение» восприятия, представление (истолкованность) его в качестве *моего*, «моих конкретных состояний», явленных внутреннему чувству. Мои состояния сцеплены между собой посредством ассоциаций и образуют определенное единство — конкретную историю жизни души. Это конкретное, «нарративное» единство «жизнеописания» души Кант называет *субъективным или эмпирическим единством* сознания (В 139). Оно представляет собой «определение внутреннего чувства», в то время как *объективное единство* самосознания есть то, посредством чего «все данное в созерцании многообразии (в том числе и многообразное внутреннего чувства. — А.Ч.) объединяется в понятии объекта». Представление Я как эмпирического единства самосознания и есть *personalitas psychologica*.

Итак, Я аппрегензии — наличная сцепленность наличного многообразия моей психической жизни. Я рефлексии (трансцендентальный субъект) — никогда не наличный для внутреннего чувства функциональный центр, благодаря которому возможна связь как таковая. Стало быть, сама деятельность связывания (независимо от содержания связываемого) представляет собой всякий раз *определение трансцендентального субъекта*, причем те формы связывания (функции), которые представлены категориями, суть необходимые или «сущностные» его определения. Если мы призовем на помощь классическое разделение определений на модусы и атрибуты (которым пользуется и Кант, например, в лекциях о метафизике), то конкретные формы (эмпирического) синтеза следует назвать модусами, а категории — *атрибутами самого трансцендентального Я*. Стало быть, Кант с полным правом мог бы сказать, что категории, как их понимает трансцендентальная логика, суть, в первую очередь, определения «ктойности» (трансцендентального субъекта), и лишь во вторую — *чтойности* его предметов.

7.2. Границы аналогии

Однако далее двигаться по пути сходства, гомологии, понятий «категория»/«экзистенциал» невозможно: категории суть определения *существования* вещей и *атрибуты* трансцендентального субъекта, но они не могут быть определениями *существования трансцен-*

дентального субъекта, в то время как экзистенциалы — бытийные характеры кто-бытия (*Wersein*) или экзистенции в смысле, принятом в SZ. В самом деле, если существование есть *абсолютное полагание*, а последнее означает согласованное восприятие, то мы можем говорить лишь о существовании *personalitas psychologica*, сложного предмета внутреннего чувства, но никоим образом — о существовании трансцендентального субъекта. Последний «есть» (представлен как) абсолютный функциональный центр полагания, который никогда не может быть положен в качестве предмета созерцания. Как предельное условие всякого объекта трансцендентальный субъект сам никогда не может стать объектом (в кантовском смысле, т. е. объектом опыта). Здесь важно повторить еще раз: в терминологии Канта *Я рефлексии не есть объект* (опыта), ибо рефлексия — не созерцание, но лишь необходимое представление спонтанности, самодеятельности рассудка, в силу которой возможно предстояние данного в созерцании (внешнем или внутреннем) предмета.

Я рефлексии мыслимо только как абсолютный субъект, «которому мысли присущи лишь как определения, и это Я не может быть определением никакой другой вещи. Следовательно, всякий должен с необходимостью рассматривать себя самого как субстанцию, мышление же — лишь в качестве акциденций своего существования (*Dasein*) и определения своих состояний» (A 349). Здесь Кант воспроизводит аристотелево формальное определение первой сущности (субстанции — в латинской передаче) как абсолютного подлежащего (*ὑποκείμενον*), а заодно и картезианский тезис, состоящий в том, что *cogitatio* есть единственный атрибут мыслящего Я. Но далее начинаются существенные отличия позиции Канта от декартовой точки зрения. Из посылки: трансцендентальный субъект *мыслим* лишь как субстанция, нельзя сделать вывод, что он *существует* как субстанция⁹⁹. Ибо «категории (в том числе и категория субстанции) сами по себе не имеют никакого объективного значения, если им не подлежит (*untergelegt ist*) некоторое наглядное представление, к многообразию которого они могут быть применены как функции

⁹⁹ Таким образом, Кант опровергает картезианское доказательство существования *substantia cogitans* (*qua substantia*) с помощью того же (контр)аргумента, что и онтологическое доказательство бытия Бога.

синтетического единства» (А 348 f.). Поскольку *personalitas transcendentalis* не может стать *объектом*, всякий разговор о субстанциональности трансцендентального субъекта лишен объективного значения. Речь может идти только о его функции в суждении в качестве «предельного подлежащего».

Следствия этого положения весьма драматичны. Из *ego cogito* больше не вытекает *ego sum*, *ego existo qua substantia cogitans*. На вопрос о способе бытия трансцендентального субъекта нельзя ответить, если мы хотим, чтобы наш ответ имел объективное значение.

В предыдущей главе мы видели, что попытки Гуссерля возобновить разговор о бытии чистого Я, оставаясь при этом в рамках классического истолкования бытия, лишь вновь вызывают к жизни в иной форме старый парадокс, от которого Кант освобождается дорогой ценой.

§ 3. ЗАБОТА КАК НАСЛЕДНИК СУБЪЕКТИВНОСТИ (ОНТОЛОГИЯ ПОДРУЧНОГО)

Вещь. Коричневый цвет
вещи. Чей контур стерт.
Сумерки. Больше нет
ничего. Натюрморт.

И. Бродский

1. Бытие как «имею-быть»

Если мы пытаемся строить онтологию, которая больше не отождествляет с самого начала «сущее» и «позитивно положенное», то и «различение позитивности и трансцендентальности» не может больше рассматриваться в качестве решения вопроса о смысле бытия. Хайдеггер пишет Гуссерлю: «Само конституирующее вовсе не есть ничто, но тоже нечто и притом сущее, хотя и не в смысле позитивного. Вопрос о способе бытия конституирующего нельзя обойти. Проблема бытия универсальна, и она в равной мере относится и к конституирующему, и к конституируемому»¹⁰⁰.

Ходы рефлексии, которые привели к новоевропейскому понятию субъекта, игра взаимных определений («диалектика») объективного

¹⁰⁰ См. *Приложения* к изданию лекций Гуссерля *Phänomenologische Psychologie*, Нua IX, S. 602.

и субъективного бытия, начинаются дальше, чем того требует вопрос, что значит вообще «быть». Хайдеггер рассматривает этот вопрос в «обратной перспективе» по отношению к картезианской парадигме: если способ бытия (существования) чистого Я (или трансцендентальной субъективности) превращается в фундаментальную апорию новоевропейской онтологии и если мы, тем не менее, не хотим, подобно Канту, вообще отказаться от ее «объективно значимого» обсуждения, то нельзя ли с этого бытия *начать*?¹⁰¹ Кроме того, всякое ли значимое обсуждение должно быть непременно *объективно* значимым? Иными словами, не можем ли мы избрать в качестве отправной точки феноменологического анализа бытие, которое всякий раз — мое, которое для меня уже определенным образом разомкнуто, в котором я уже себя застаю?

При этом, если язык в своей фактичности говорит: «я застаю», то это вовсе не значит, что философ должен его подправить, очистить, привести в соответствие с *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis* и сказать: «Я (*das Ich*) *застает*». Кроме того, так ли уж необходимо заранее предполагать (в качестве единственно возможной «философской» точки зрения), что «за-стает» непременно значит «заставляет пред-стать», «представляет», «мыслит»: Я мыслит Я, Я полагает себя в мышлении в качестве полагающего и т. д. Не можем ли мы, напротив, *начать* с выяснения смысла этого «всякий раз моего» бытия и уж потом задавать вопрос об имени и определении того, кому оно «принадлежит», спрашивать, кто этот «кто» и какое это Я застает себя в упомянутом бытии?

Так начинает Хайдеггер: *sim* предшествует *cogito*, «имение-быть» (в смысле хайдеггера: «я есмь и имею быть»)¹⁰², *das Zu-sein*, бывание в моем бытии предшествует интенциональному отношению

¹⁰¹ В § 64 SZ, озаглавленном «Забота и самость», Хайдеггер подтверждает, что парадокс, обнаруженный Кантом при обсуждении «парадигм чистого разума» в связи с такими определениями я как субстанции, — существеннейший «негативный» шаг в преодолении недостаточности классических онтологических схем («несоразмерной предмету онтологии субстанциальности») в «Я-говорении». Парадокс, однако, так и остается парадоксом, покуда не положено новое основание онтологии, покуда не возникло новое понимание бытия как такового.

¹⁰² «*ich bin und habe zu sein...*»

к предмету и, тем самым, объективности объективного и субъективности субъективного¹⁰³.

2. Экзистенциал заботы

Теперь мы в состоянии использовать отрицательную аналогию между *категориями* и *экзистенциалами* во всех ее смысловых слоях. Трансцендентальный субъект есть, по Канту, некий деятельственный или функциональный центр, который придает целостность и единство системе категорий. Я принадлежит представлению «Я связываю» и представляет собой необходимое условие системы категорий как функций синтетического единства.

Попытка Хайдеггера в SZ заново поставить вопрос о смысле бытия, начав исследование с бытия того сущего, которое занимает особое положение по отношению к самому бытийному вопросу, ибо для него в его бытии дело идет об (es geht um) этом самом бытии, словом, начав с бытия Dasein или экзистенции, приводит его к понятию бытия-в-мире. Бытие-в-мире есть одно из определений самой экзистенции, т. е. способ бытия самого Dasein. На определенном этапе разработки экзистенциальной аналитики бытие-в-мире предстает как «исходно и постоянно *целая* структура», которая обнаруживает при этом «феноменальную многосложность устройства», грозящую даже «заслонить единый феноменологический взгляд на целое как таковое» (БВ 180). Экзистенциалы представляют собой основные структурные моменты упомянутой многосложности. Спросим теперь: что придает целостность цельному устройению экзистенции, в частности, — центрированность, единство и целостность системе экзистенциалов? На чем должен сосредоточиться «единый феноменологический взгляд»? Вопрос Хайдеггера: «Как экзистенциально-онтологически определить целость выявленного структурного цело-

¹⁰³ Используя возможности того мультилингвистического пространства, в котором мы оказались, мы могли бы сыграть в (не вполне пустую) игру, сказавши: *jasio* («бро-сание») экзистенции предшествует, по Хайдеггеру, и *sub-jectum*, и *ob-jectum* и должно быть понято, в первую очередь, как *pro-jectum* в смысле немецкого *Entwurf*, «на-бросок», или *das Entwerfen*, «набрасывания», в котором Dasein на-брасывает, в-бра-сывает свое бытие как свое «можеествование» (*das Seinkönnen*) из своих уже так-то и так-то истокованных возможностей, т. е. из своей «брошенности» (*Geworfenheit*) в открытый горизонт наступающего (*Zu-kommen der Zukunft*).

зо?» (БВ 181). Чуть ниже Хайдеггер пишет: «Бытие Dasein, на которое онтологически опирается структурное целое как таковое, становится доступно в некоем сквозном взгляде *сквозь* это целое *на один* изначально единый феномен, уже лежащий в целом, так что он онтологически фундирует каждый структурный момент в его структуральной возможности» (SZ 181). Этот единый феномен, «одно», единящее в себе и несущее на себе в качестве первоосновы экзистенциальное «многое», называется в SZ «заботой» (Sorge). Теперь ясно видно, что в контексте рассматриваемой нами аналогии именно «забота» должна служить фундаментально-онтологическим двойником принадлежащего новоевропейской метафизике понятия трансцендентального субъекта (или, скажем мы осторожнее, — трансцендентальной субъективности).

Мы попытаемся ниже вникнуть в детали этого соответствия, опираясь на уже проделанную работу. Не раз было сказано, что трансцендентальный *субъект* новоевропейской метафизики есть, во-первых, фундаментальное условие присутствия всякого *объекта*, условие присутствия (позитивности) присутствующего, а это значит — его бытия, ибо бытие уже истолковано как присутствие наличного, наличие. Во-вторых, трансцендентальный субъект есть *для себя* сущее основание сущего. Это очень общее, а потому не вполне отчетливое определение по-разному уточняется в разных изводах трансцендентальной философии. Но коль скоро «быть» означает «быть (или быть в возможности) предметом (мысли)», то фигура для-себя-бытия превращается в фигуру само-сознания. Мы посвятим остаток этой главы фундаментально-онтологическому перетолкованию одной из фундаментальных метафизических черт субъекта: субъект как возможность объекта, объективного. В следующих главах будет рассмотрена (уже возникавшая в разных контекстах) тема фундаментально-онтологического «наследника» самосознания.

Для метафизической традиции трансцендентное сущее — объект. Мы встречаемся с вещью, когда она становится объектом для субъекта. Теперь мы должны спросить себя: верно ли (и если да, то в каком смысле верно), что понятие заботы в SZ выражает первое и основное условие возможности встречи с сущим, открытости (Offenheit) или разомкнутости (Erschlossenheit) сущего как такового? Хайдеггер в SZ остается в рамках *трансцендентальной* постановки

вопроса о бытии в том отношении, что спрашивать о бытии означает для него спрашивать о способах доступа к сущему, глубинных условиях того, что сущее вообще позволяет с собой встретиться. Но событие встречи отнюдь не сводится теперь к представлению и предстоянию, к интенциональному отношению сознания и его интенциональных объектов. Хайдеггер спрашивает о бытийной подоплеке интенционального отношения.

3. Внутримирное сущее и его бытие

В каком смысле забота есть условие встречи с сущим? Поставим вопрос уже: в каком смысле забота есть условие встречи с *внутримирным* сущим? «Внутримирное сущее» (das innerweltliche Seiende) обозначает в SZ, формально говоря, всякое сущее, которое само не «мирно» (weltlich), т. е. такое сущее, способ бытия которого отличен от экзистенциально понятого бытия-в-мире. Терминология Хайдеггера звучит парадоксально, но *внутримирное* сущее не обладает *бытием-в-мире*, ибо последнее есть определение только экзистенции, бытия Dasein. Как мы видели, Хайдеггер пытается проникнуть по ту сторону интенционального отношения, утверждая, что всякое «теоретическое» (в исходном смысле греческого глагола θεωρεῖν, т. е. отстраненно-созерцательное, наблюдающе-познающее) отношение к сущему, с самого начала толкующее сущее как предмет, фундировано в отношении небезразличного, озабоченного попечения. Соответственно, сущее в первом и основном смысле должно быть понято в исходном значении греческого τὸ τεύχος, как «средство» или «утварь» — das Zeug. Это и есть отправная точка той версии «феноменологического» анализа, который развит в SZ. Хайдеггер существенно меняет смысл основных процедур гуссерлевой феноменологии — ἐπιλήξῃ и различных вариантов феноменологической редукции, ибо все эти процедуры отталкиваются от *предмета* и его онтических притязаний и одновременно очищают структуры предметности предмета за счет тематизации способов (предметного) присутствия = наличия. Тем не менее, в соответствии с канонem трансцендентальной философии исследование Хайдеггера движет-

ся от сущего, среди которого мы себя уже застаем, к фундаментальным условием возможности нашей встречи с ним.

4. Круг утвари

Вещь, по Хайдеггеру, есть в первую очередь и по преимуществу утварь¹⁰⁴, *средство для...* Бытие утвари — подручное бытие в отличие от наличного — не есть присутствие предмета в его смысловой определенности (*чтойности*) для ума, глаза души, но включенность сущего в структуру безразличия как *предназначенного-для*. Онтологически первой «определенностью» вещи становится не ее «что» (*essentia*), а ее «для-того-чтобы». Вещь как средство представляет собой пучок указываний или отсылов, имеющих характер «для-того-чтобы».

Если бытие понято как присутствие, то сущность-бытийственность вещи заключена в ее (вещи) форме, в ее смысловом облике-виде (*εἶδος*), который вещь может явить взгляду ума. Именно в этой способности (действительно осуществляемой способности) явиться, присутствовать как то-то и то-то (в своем «что», своей «чтойности») вещь *есть*. По существу, «форма» — синоним «присутствия». Наличная вещь потому налична, потому присутствует, что она себя показывает *как нечто*. Соответственно, предикат показывает субъект в апофантическом суждении. Предельный и наиболее онтологически важный случай такого апофансиса таков:

ЭТО (материя) есть X (форма)¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Хайдеггер связывает важнейший термин фундаментальной онтологии «das Zeug» (мы переводим здесь — «утварь», В. В. Библихин — «средство») с греческим *δρῦμα*, в котором важен стершийся слой «деяния», «поступка». «Утварь» появляется как обозначение особого онтологического измерения всякой вещи в статье Мандельштама «О природе слова»: «Эллинизм — это сознательное окружение человека утварью вместо безразличных предметов, превращение этих предметов в утварь, очеловечивание окружающего мира, согревание его тончайшим телеологическим теплом». «Эллинизм — это система... которую человек разворачивает вокруг себя, как всер явлений... соподчиненных внутренней связи через человеческое я ...[В]сякий предмет, втянутый в священный круг человека, может стать утварью...».

¹⁰⁵ Ср. *Metaph.* 1041 b 5 ff.

Подручная вещь или средство открывает себя иным образом — в своем «для-того-чтобы». Понять подручную вещь в ее подручности означает понять ее предназначенность-для:

ЭТО есть (предназначено) для того, чтобы X, но еще и Y, и Z...
В свою очередь, X — для того, чтобы A, B и C, а Y — чтобы D...

Даже эта последняя формула есть всего лишь способ описания. Полнота понимания подручного — не в том, что уже предметно положенное нечто получает дальнейшие определения телеологического характера, но в *умелом использовании средства* для того-то и того-то.

«Мир» выступает не как тотальность предметов, но как целостность «обстоятельств дела» (Bewandtnisganzheit), поле сил, точнее, поле отсылов, указываний: для того-то и для того-то.

«Каждая отдельная принадлежность утвари (jedes Zeug) есть по своей сути *принадлежность для*: измерения, письма, езды... Каждая принадлежность утвари имеет имманентную связь с тем, *для чего* она есть, [т. е.] что она есть. Она всегда есть нечто *для того чтобы...*, указывающее на некоторое «*для-чего*». Специфическая структура утвари конституируется посредством *взаимосвязи* [, имеющей характер] «*для-того-чтобы*». Каждая определенная принадлежность утвари находится в определенной связи с другой определенной принадлежностью. И эту связь мы можем уловить еще отчетливее. С тем сущим, которое мы назвали утварью, *дела обстоят* определенным образом (hat es eine bestimmte Bewandtnis). Взаимосвязь «для-того-чтобы» есть целое взаимоотношений обстоятельств дела (Bewandtnisbezüge). Эти обстоятельства дела (а дело всякий раз обстоит так-то и так-то с единичным сущим внутри целокупности обстоятельств дела) — вовсе не свойства, пристегнутые к вещи, и не отношения, в которые она вступает только в силу наличия некоторой другой вещи. Напротив, обстоятельства дела — то, как обстоят дела со стулом, доской, окном — суть именно то, что делает вещь тем, что она есть. *Взаимосвязь обстоятельств дела* (Bewandtniszusammenhang) не есть совокупность отношений, которая возникает как продукт сосуществования многих вещей. Взаимосвязь обстоятельств дела,

более узкая или более широкая,— дверь, жилище, поселок, деревня, город — есть то первое, внутри которого определенное сущее есть как это-вот так-то и так-то сущее, есть так, как оно есть, и соответствующим образом себя кажет» (GP 233).

Итак, подручное кажет себя в системе указываний, имеющих характер «для-того-чтобы». Указывание, впрочем, действительно некоторым образом есть сила, повеление, указ, коль скоро оно может породить понимающее *действие* Dasein. Dasein всегда уже вовлечено в это поле. Последнее представляет собой некую нейтральную область по отношению к классической дифференции «субъект/объект»: с одной стороны,— это среда бытийного смысла подручной вещи, с другой,— сторона бытия самого Dasein. При этом указывание «для-того-чтобы», втягивая в свою сферу ближайшее, приоткрывает более отдаленное и теряется в отдаленнейшем. Полнота определенности утвари в ее «для-того-чтобы» невозможна, потому что многообразие отсылов принципиально открыто, незавершено: указывание указывает на новое указывание. То, в направлении чего (*das Woraufhin*), понимающее попечение осуществляет свой набросок (*Entwurf*), никогда не достигает границ, конечных точек, тупиков указывания.

Тем не менее, неполнота орудийной определенности не означает, что полнота, исполненность бытия подручного как орудия не может быть достигнута. Напротив, она всякий раз достигается в действительном использовании подручного.

4.1. Целокупность обстоятельств дела

Скажем еще раз: *бытие* сущего Хайдеггер в SZ понимает феноменологически, т. е. исходя из *способов встречи* с сущим. Стало быть, *бытие подручной вещи* определяется не возможностью присутствовать для сознания в качестве некоторого «что» (или, как говорит Гуссерль, само-предоставлением, само-данностью предмета в качестве *cogitatum*), но ее *способностью (силой)* вовлечь Dasein в открытое многообразие отсылов: претворить указывание в указание, указ. Фундаментальное условие этой способности подручного лежит в структуре самой экзистенции, которая как бытие-в-мире *может быть вовлечена* и всякий раз уже вовлечена в многообразие отсылов, в целостность имени дела. Как это возможно? Ответ, который

дает Хайдеггер, артикулируется при помощи субстантивированных союзов, и прежде, чем его воспроизвести, мы вынуждены сказать несколько слов о значении слова «Bewandtnis»¹⁰⁶ и управлении глагола «bewenden».

Немецкое выражение «damit (mit einem X) hat es folgende Bewandtnis» означает «дело (с этой вещью X) обстоит следующим образом»; «es hat mit dem X eine eigene Bewandtnis» — «с X дело обстоит особым образом» (т. е. «в X есть нечто особенное»).

С другой стороны, «es dabei (bei Y) bewenden lassen» значит «оставить (положение дел Y) по-старому, как оно есть». Наконец, «dabei hat es sein Bewenden» значит «на то есть свои причины».

Хайдеггер пишет: «Der Bezug... des „mit...bei...“ soll durch Terminus Verweisung angezeigt werden» (SZ 84). На отношение «с... (чем обстоит дело) ... при... (каких обстоятельствах)» должен указывать термин «отсыл». Дела обстоит так-то и так-то с (mit) той или иной принадлежностью утвари. При (bei) каких обстоятельствах дело обстоит так-то и так-то отсылает к горизонту небезразличного сущего, которому упомянутая принадлежность принадлежит и в котором она становится пригодной для того-то и того-то, собственно, это то, для чего (das Wofür)¹⁰⁷ используется подручное. «С-чем» и «при-чем» «есть онтологическое определение бытия [подручного] сущего, а не онтическое высказывание о сущем» (*ibid.*).

Но целокупность обстоятельств дела сама восходит, в конечном итоге, к такому «для-чего», у которого уже нет своего «при-чем», которое уже не может служить для иного, быть пригодным для иного. И это изначальное «для-чего» должно быть названо das Worumwillen — «ради-чего», и такое «ради» касается всегда только бытия Dasein, для которого в его бытии дело идет о (um) самом этом бытии.

Как мы видели в § 1, в попытке артикулировать оттенки смысла с помощью субстантивированных предлогов и местоимений Хайдеггер подражает Аристотелю. С помощью формулы τὸ οὐ ἕνεκα («то, ради чего», das Worumwillen) Стагирит отсылает к одному из смыслов причины или основания: τὸ οὐ ἕνεκα — causa finalis (целевая причина). В *De anima* II, 4 (415 b 2 f., 20 f.) Аристотель вводит следующее различие: τὸ δ' οὐ ἕνεκα διττόν, τὸ μὲν οὐ τὸ δὲ ᾧ. «То-ради-чего» может быть по-

¹⁰⁶ Я перевожу «обстоятельства дела», В. В. Библихин — «имение-дела», А. В. Михайлов — «ситуация делания».

¹⁰⁷ «Das Wobei es die Bewandtnis hat, ist das Wozu der Dienlichkeit, das Wofür der Verwendbarkeit» (SZ 84).

нято двояко: 1. «на что нацелено», «к чему направлено» (*terminus ad quem operatio derigitur*) 2. «для кого, ради кого совершается» (*subjectum cui hic terminus procurandus sit*). Душа есть «то-ради-чего» живого тела в обоих смыслах: с одной стороны, природа творит (ποιεῖ) ради души, с другой стороны, живое, а это значит — обладающее органами, тело осуществляет все свои функции для того, чтобы душа как форма (эйдос) живого могла поддерживать в индивидуе и воспроизводить в виде свое бытие. Живое существо может преследовать те или иные частные цели, предельная же цель в смысле τὸ ᾧ — есть душа как таковая, а в смысле τὸ οὗ — «причастность вечному и божественному», т. е. эйдосу, через его исполнение (полноту и завершенность) в индивидуе и продолжение индивидуа в виде, т. е. некоторым образом тоже душа как форма-эйдос-вид, о котором говорится, что каждое живое существо, его предки и потомки остаются одним по виду (εἶδει ἕν) ¹⁰⁸. В любом случае, душа как целое уже не есть средство или инструмент, но — «то-ради-чего»; живое тело как совокупное орудие (ὄργανον) существует ради души (415 b 18 ff.).

4.2. «То-ради-чего» и «тот-ради-кого»

Возвращаясь к тексту SZ, мы должны сказать, что всякая подручная вещь (утварь) есть место в многообразии отсылов, и каждый такой отсыл представляет собой инструментальную интенцию вещи, ее пригодность-для, предназначенность. Но «то-ради-чего» (*das Worumwillen*) — уже не «внутренний» структурный элемент многообразия отсылов; это — само *основание возможности* всякого такого отсыла. «То-ради-чего» Хайдеггер понимает двояко: как τὸ ᾧ (это *само Dasein*) и как τὸ οὗ (принадлежащая *Dasein* его наиболее подлинная, самая своя способность-быть — *das eigenste Seinkönnen*). В любом случае «то-ради-чего» — определение экзистенции *Dasein*, для которого «в его бытии дело всегда идет об этом самом бытии». Именно в силу этой своей определенности *Dasein* *может* позволить делам обстоять так-то и так-то (*bewenden lassen mit... bei...*) и всякий раз уже позволило делам обстоять так-то и так-то («*apriorisches Perfekt*»). Но «позволить делам обстоять...» означает раскрыть в понимании структуру предназначенности, в которой одновременно выявляется «для-чего» (*das Wobei*) и «при-помощи-чего» (*das Womit*). «Раскрыть» ут-

¹⁰⁸ 415 b 3 — 7. Мы подробно обсуждали это место из *De anima* в §1, п. 3.2.

варь в понимании-умении значит понимающе войти в многообразие отсылов «для-того-чтобы». В таком понимании возможна встреча с внутримирным сущим, в нем подручное как подручное может раскрыть себя в своем бытии. «То-ради-чего» — «априорное» условие встречи с внутримирным сущим как подручным.

4.3. Онтологическое понятие заботы

Именно эта структура радения — не радение о том-то и том-то, понятое эмоционально-психологически, прагматически и т. п. — словом, как говорит Хайдеггер, экзистенциально-онтически, но экзистенциально-онтологически истолкованное радение как неизбывно присущее всякой экзистенции и выраженное при помощи оборота «дело идет о» (*es geht um*) — и составляет ядро понятия *заботы*. Только сущее, которому его бытие препоручено как первое и последнее «то-о-чем» радения (разомкнутость «ради-чего» вполне может предстать *онтически* и как нерадение, пренебрежение, юродство, самопогубление), только «заботящееся» сущее может быть затронуто вопросом: *для чего?* и понять (понижающе исполнить) ответ: *для того, чтобы...*

Принципиально важно, однако, не спутать онтологическое понятие заботы с некоторым онтическим определением человеческого существования¹⁰⁹. Разумеется, после того как экзистенциальная аналитика *Dasein* проделала ряд существенных шагов, понятие заботы в *SZ* приобретает все более определенное и многообразное содержание: забота есть общий корень трех бытийных структур *Dasein*: экзистенциальности (*Existenzialität*), фактичности (*Faktizität*) и падения (*Verfallenheit*)¹¹⁰. Вместе с тем, нельзя упускать из виду, что «забота» как *онтологическое* структурное понятие, стоящее на службе у трансцендентального метода (в его хайдеггерианском изводе), вырастает из соответствующего *онтического* понятия (родового термина для ряда феноменологически фиксируемых душевных состояний, «внутренних обстоятельств», мотивов и побуждений) путем *априорно-онтологического обобщения* или *опустошения*. Те коннотации заботы, которые дают о себе знать в немудрящем толковании мира и повседневных толках, когда мы говорим: «он озабочен

¹⁰⁹ Гуссерль полагал, что Хайдеггер в *SZ* возвращается от трансцендентально-феноменологической точки зрения к наивной онтификации психического.

¹¹⁰ *SZ* 316.

тем-то и тем-то» (опечален, подавлен, уныл или, наоборот, целеустремлен, поглощен), «он заботится о...» (радеет, печется) и т. д., — следует снять, т. е. использовать в качестве лишь опоры или среды понимания-истолкования, движущегося к онтологическим основаниям перечисленных онтических определений. Вопрос, который ведет при этом наше исследование, это классический вопрос всякой трансцендентальной философии: «как возможно?...». Как возможно событие встречи с сущим, понятым как подручное, а не наличное?

У Хайдеггера упомянутое онтологическое опустошение¹¹¹ — особая процедура, пришедшая на смену феноменологической редукции: «Экзистенциально-онтологическая интерпретация по сравнению с онтическим истолкованием не есть нечто вроде теоретико-онтического обобщения. Это означало бы всего лишь: онтически всякий принадлежащий человеку образ действий «исполнен заботы» и направляется «преданностью»¹¹² чему-то. «Обобщение» здесь априорно-онтологическое. Оно имеет в виду не постоянно выступающие онтические свойства, но одно всякий раз уже лежащее в их основе бытийное устройство» (SZ 199).

«Лежащее в основе» (das Zugrundeliegende) по-гречески — τὸ ὑποκείμενον, по-латински — subjectum. Хайдеггеру при всей его осмотрительности трудно не власть в терминологическую ересь. Но следует иметь в виду, что речь постоянно идет об определениях бытия, экзистенции. Априорно-онтологическое понятие заботы выражает «под-лежащее», лежащее в основании всех иных экзистенциальных структур, «устройство» бытия Dasein. Подвергнутый априорно-онтологическому опустошению термин «забота» указывает на формальную структуру «дело идет о», которую Хайдеггер с помощью своего приема склеивания слов посредством дефисов и превращения их в морфемы сложного термина выражает так: «быть-уже-впереди-себя-в (мире) как бытие-при (внутримировом сущем) и событие (с другими)» (ср. SZ 192). То, что имеет в виду это лингвистическое чудище, иначе именуется заботой.

¹¹¹ «Опустошение» — мой термин. Хайдеггер говорит об *экзистенциально-онтологической интерпретации* онтических феноменов или об *априорно-онтологическом* их обобщении.

¹¹² В русском языке слова «забота» и «преданность» семантически гораздо дальше друг от друга, чем немецкие «Sorge» и «Hingabe».

Однако выбор именно этого имени («забота») не случаен. Онтические коннотации заботы вовсе не утрачиваются полностью в онтологическом понятии, они некоторым образом удерживаются «на заднем плане» («закрываются в скобки», но в ином по сравнению с гуссерлевой феноменологией смысле). Именно *путь* априорно-онтологического опустошения, восхождения от онтического к онтологическому¹¹³ (это значит: от наличных определений сущего к условиям и структурам его бытия) и позволяют вывести на свет единый и единящий феномен заботы. Особая онтико-онтологическая омонимия, которой затронуты многие центральные термины экзистенциальной аналитики Dasein неизбежна и играет смыслообразующую роль. С такого рода неизбежностью мы сталкиваемся и в феноменологии Гуссерля: большинство ее центральных терминов могут быть истолкованы и психологически, и трансцендентально-феноменологически, эта омонимия терминов, выражает то важнейшее обстоятельство, что трансцендентально-феноменологическое представляет собой заключенное в скобки психологическое, без такой двусмысленности невозможен язык феноменологии.

Итак, во-первых, именно забота как априорно-онтологическое понятие есть условие единства экзистенциальных структур и играет по отношению к системе экзистенциалов ту же роль, что трансцендентальное единство апперцепции по отношению к системе категорий в «Критике чистого разума». Во-вторых, подобно тому как трансцендентальный субъект есть возможность присутствия объекта, забота есть наиболее фундаментальное условие возможности встречи с внутримирным сущим, бытийное основание подручного бытия (Zuhandensein), от которого по Хайдеггеру, зависит бытие наличного (Vorhandensein), предметное бытие. *Стало быть, в рамках нашей отрицательной аналогии именно забота должна занять место трансцендентального субъекта.*

¹¹³ Здесь уместно вспомнить о том, как Хайдеггер толкует феноменологическую редукцию: «Для нас феноменологическая редукция означает возведение (Rückführung) феноменологического взгляда от какого бы то ни было определенного схватывания сущего к пониманию бытия этого сущего (набрасыванию в направлении способа нескрывтости бытия)» (GP 27).

§ 4. ЕДИНСТВО ВЕЩИ И ЕДИНСТВО ЗАБОТЫ

1. Отрицательная аналогия как отрицательная

До сих пор, говоря об отрицательной аналогии, мы обсуждали понятие трансцендентального субъекта и понятие заботы с точки зрения их сходства или, точнее, с точки зрения их структурной (формальной), функциональной и методологической гомологии. Но задача «деструкции истории онтологии», как ее понимает Хайдеггер (т. е. герменевтическая стратегия), требует от нас, чтобы мы отдавали себе отчет в том, как в фундаментальных онтологических понятиях прорастает определенный «смысл», «смысл», понятый по-хайдеггеровски — как «структурированное предвзятием (*Vorhabe*), предосторожностью (*Vorsicht*) и предпрещением (*Vorgriff*) *то-в-направлении-чего* наброска, откуда становится понятно нечто как нечто» (SZ 151). Указав на формальную структуру понятия (его *синхронию*), мы, наряду с этим, должны удерживать траекторию наброска, набрасывания, т. е. диахронию смысла.

То обстоятельство, что обсуждаемые нами понятия («субъект» versus «забота») суть итоги *различных онтологических проектов*, уже предопределяет принципиальные различия между ними. Эти различия характеризуют нашу аналогию как *отрицательную*. Отрицательная аналогия — тоже аналогия. Слово «отрицательная» не указывает, строго говоря, на *тип* аналогии (мы не задаемся здесь вопросом о том, в какое именно место средневекового реестра аналогий следует поместить обсуждаемую нами связь понятий субъекта и заботы), но отсылает, скорее, к апофатическому методу Хайдеггера, о ко-

тором шла речь в начале § 2, к предостережениям Хайдеггера, его постоянным «не следует» («man soll nicht...»), оберегающим от смешения понятий и терминов классической и фундаментальной онтологии, более того, разъясняющим последние (под знаком «не») по отношению к первым. Я хотел бы обсудить лишь одно, впрочем, важнейшее, из упомянутых различий.

2. Сущее как «одно»

И понятие субъекта, и понятие заботы, как мы видели, играют роль единящего единства. И субъект и забота суть условия встречи с сущим *потому*, что они играют роль таковых единящих единств. Уже со времен Парменида формула $\tau\acute{o} \delta\upsilon\prime = \tau\acute{o} \dot{\epsilon}\nu$ становится одним из основных онтологических принципов.

2.1. Платон: единство единящее и единство отторгающее

Эта формула вновь появляется у Платона в «Софисте» (237 d 6 f.), причем в цепочке объяснений, которые, как кажется, стремятся воссоздать (вопреки задуманному «отцеубийству») доводы, лежащие в основании парменидова запрета: «ведь ты не можешь ни понять несущее (это неисполнимо), ни сказать о нем» (фр. 2, 5 — 8).

Первое онтологическое тождество, которое вводит Чужеземец таково: $\tau\acute{o} \delta\upsilon\prime = \tau\acute{o} \acute{\tau}\acute{\iota}$. «И для нас некоторым образом ясно, что выражение «нечто» ($\acute{\tau}\acute{\iota}$) мы употребляем, когда говорим о сущем. Ведь произносить только это выражение само по себе, как бы голым и отделенным от всего сущего невозможно» (237 d 1 — 4).

Говорить «нечто» означает указывать на сущее, вы-сказывать сущее. Верно и обратное: «Тот, кто говорит не о чем-то ($\mu\grave{\eta} \acute{\tau}\acute{\iota} \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\upsilon$), с необходимостью вообще ни о чем не говорит ($\pi\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\iota \mu\eta\delta\grave{\epsilon}\nu \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$)» (237 e 1 f.), не говорит о сущем. Но тогда — говорит ли он вообще? Место нашей встречи с сущим размыкается благодаря вопросу: $\acute{\tau}\acute{\iota} \dot{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}$ — «что есть?...». На этот вопрос следует отвечать посредством имени или посредством определения, которое, согласно Аристотелю, есть $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \acute{\alpha}\kappa\rho\acute{\iota}\beta\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$, точнейшая из речей, выговаривающих бытие сущего. Определение выражает то, на что указывает имя, неопределенное место-имение ($\rho\omicron\gamma\text{-}\rho\omicron\mu\epsilon\eta$) $\acute{\tau}\acute{\iota}$ занимает ме-

сто имени и указывает на имя, представляя собой своего рода «пустой» способ именования. Через указанную цепочку опосредований «нечто», τὸ τί, указывает на сущее в его бытии. Но, продолжает Чужеземец, для именования как такового число — неотъемлемый и необходимый момент: каждое имя и каждое местоимение предполагает грамматическую категорию числа. Имя и местоимение должно быть произнесено или в единственном, или в двойственном, или во множественном числе. Говорящий: «нечто», по необходимости говорит: «одно»¹¹⁴.

Таким образом второе «онтологическое тождество», высказанное Чужеземцем таково: τὸ ὄν = τὸ ἕν. «Знак», обнаруженный Парменидом на «пути бытия» не случаен, *существенным* образом сущее — одно. Но мы обнаруживаем и существенное отличие (подготавливающее «отцеубийство») точки зрения Платона от того, что хотел сказать нам Парменид: едино не сущее как таковое, но *каждое* сущее (что, разумеется, не значит для Платона каждая единичная вещь). «Единое», «одно» имеет двоякий смысл: во-первых, это — основа тождества, единящая единица, во-вторых, — исключающее одно, одно, *а не* другое. Это разделение смыслов становится особенно внятным в последующем обсуждении «наибольших родов» (μέγιστα γένη). Вслед за «сущим», «движением» и «покоем» появляется «тождественное» и «иное». Необходимость принять в расчет эти последние роды продиктовано следующим соображением: каждый из трех первых родов «есть нечто иное по отношению к двум [остальным], но по отношению к самому себе — то же самое»¹¹⁵. «Сущее», τὸ ὄν, не совпадает ни с «тождественным», ни с «иным», но причастно и тому, и другому, поскольку оно есть «тождественное» (то же самое) по отношению к себе и «иное по отношению к иному», а «иное» всегда говорится относительно (πρὸς ἄλλα) и для того, чтобы ему быть тем, что оно есть (sc. — «иным»), ему необходимо быть иным иного¹¹⁶ (255 d 6 f.). Эти диалектические упражнения показывают, в купе с предшествующими рассуждениями, что τὸ ἕν — основание самотождественности сущего должно выступать также как принцип его отличия от иного («исключающее одно»).

¹¹⁴ ... ἀνάγκη τὸν τι λέγοντα ἕν γέ τι λέγειν. (237 d 6 f.).

¹¹⁵ ... αὐτὸν ἕκαστον τοῖν μὲν δυοῖν ἑτέρων ἔστιν. αὐτὸ δ' ἑαυτῷ ταῦτων. (254 d 14 f.).

¹¹⁶ ... ὅτι περ ἂν ἑτέρου ἢ, συμβέβηκεν ἐξ ἀνάγκης ἑτέρου τοῦτο ὅπερ ἔστιν εἶναι.

2.2. Аристотель: единое как сущность

В «Метафизике» Аристотель подтверждает онтологическое тождество: τὸ ὄν = τὸ εἶναι, с той оговоркой, что члены тождества едины по природе, но различны по определению (1003 b 24 ff.). Быть единым (τὸ εἶναι) означает в самом общем смысле быть неделимым или нераздельным (ἀδιαίρετον) по отношению к самому себе (VI 17, 1041 a 18f.). Всякое [сущее] таково: оно есть оно само, αὐτό ἐστὶν αὐτό (a 14), то же самое, *idem*, оно себе тождественно, всегда A = A. Но поскольку в категориальном членении сущего τὸ ὄν в первом и основном смысле — это сущее первой категории, οὐσία, сущность, то именно сущности могут быть названы едиными в изначальном смысле.

В *Metaph.* V, 1 (1016 b 1ff.) сказано: «Вообще же в наибольшей степени *едины* те [сущие], для которых мысль (νόησις), схватывающая, *что* они есть по сути¹¹⁷, неделима (ἀδιαίρετος) и не может расчленивать [это «*что*»] ни по времени, ни по месту, ни по смыслу; а таковы, в первую очередь, сущности».

Мы видим, что в этих определениях удерживается и дифференцируется смысл «единящего единства». Во-первых, сущность есть *одно* по отношению к своим привходящим определениям, и в этом смысле (как принцип единства многообразия акциденций) она есть «подлежащее», ὑποκείμενον, *subjectum*. Здесь сущность понимается как сущее первой категории, как составное целое. Но составное целое, в свою очередь, нуждается в принципе единства, который делает составное целое, состоящее из материи и формы, чем-то одним, а это — внутренняя форма вещи, ее τὸ τί ἦν εἶναι, как о-пределяющая и объ-единяющая материю, превращающая «грудю» (σπυρός) элементов в единое целое (1041b 11 f).

Аристотель говорит: в первом и основном смысле едино то, «мысль о чем едина». В «Критике чистого разума» сущее (предмет) едино, *поскольку* мысль о нем едина, т. е. поскольку рассудок связывает многообразие чувственности в понятие, предельное условие единства = связи — трансцендентальное единство апперцепции, трансцендентальный субъект.

¹¹⁷ Словосочетанием «что они есть по сути» я перевожу аристотелево τὸ τί ἦν εἶναι, перевод, разумеется, сделан ad hoc (поскольку принятое «суть бытия вещи», на мой взгляд, вообще ни о чем не говорит) и ни в коей мере не претендует на универсальность. Именно этому термину Аристотеля соответствует «essentia» средневековой метафизики.

3. Единство подручного как единство топологическое

Но если речь идет о бытии подручного, вся изложенная только что схема теряет свою силу. Единство подручного сущего (*eines Zuhandenen*) или *средства* не может быть понято в соответствии с аристотелевым определением единого. Поскольку утварь (*Zeug*) представляет собой пучок отсылов, «место» в открытом многообразии указываний, событие встречи с подручным сущим всегда расчленено по (распределено во) времени и по смыслу. Хайдеггер говорит: «„Одна“ утварь строго говоря никогда не „есть“... Бытию утвари всегда принадлежит некоторая целокупность утвари, в рамках которой утварь только и может быть тем, что она есть» (SZ 68). То, что есть принадлежность утвари *по сути* (ее не применимое здесь τὸ τί ἦν εἶναι), раскрывается не в простом схватывании чтойности наличного предмета («нераздельном по времени» акте), но понимается в умелом использовании. Подручная вещь всегда набрасывает некое «для-того-чтобы». Деятельно замысливая и последовательно исполняя нечто (*будущий* результат), мы «держим в руках» «то-посредством-чего», последнее же может быть понято как таковое лишь в целостности уже имеющегося (сбывшегося, бывшего) «имения-дела» (*Bewandtnisganzheit*). Настоящее приурочено к исполнению наступающего, и в этой приуроченности *Dasein* проецирует свои возможности из *уже сбывшейся* фактичности в направлении некоторого «для-чего» (*das Wozu*). В этом открытом, растянутом темпоральном топосе подручное встречается *как* подручное, в этом топосе возникает тот просвет, в котором сущее кажет себя, оказываясь под рукой.

3.1. Вещь утвари как «одно»

Наша цель — понять, в каком смысле утварь или средство все же обладают «единством» и своего рода инструментальной индивидуальностью и каково условие этого единства в самом *Dasein*.

Хайдеггер пишет: «Утварь встречается всегда внутри некоторой взаимосвязи. Каждая определенная принадлежность утвари несет с собой эту взаимосвязь, и только по отношению к ней она есть *этовот*. *Этость* некоторой утвари, ее индивидуация, если мы берем слово целиком в формальном смысле, не определяется первично через пространство и время в том смысле, что утвари случилось быть в определенном месте в пространстве и в определенный момент вре-

мени, но характер утвари и взаимосвязь утвари есть именно то, что определяет утварь как именно вот это» (GP 414 f.). Как мы знаем, эта взаимосвязь утвари есть одна из сторон понятия «целокупности обстоятельств дела» (Bewandtnisganzheit).

Мы ищем такое понятие единства, которое позволило бы говорить об «одной, этой-вот принадлежности утвари» и не было бы при этом зависимым от предметного единства наличной вещи (das Vorhandene). Единство подручного означает не что иное, как особый его *топос* в многообразии обстоятельств дела, в многообразии отсылов предназначенности-для...

3.2. Апофантическое «как» и герменевтическое «как»

Вернемся еще раз к аристотелеву понятию «одного». Сущность (понятая здесь как внутренняя форма вещи) есть основание бытия составного целого и одновременно то, что собирает воедино многообразное — материю или элементы (στοιχεῖα). «А элемент есть то, на что составное целое разлагается и что присуще ему как материя» (1041 b 31 f.). Для слога «ба» это — «б» и «а», для плоти — огонь и земля, для дома — камни и бревна и т. д. Камни и бревна составляют одно, поскольку они служат материей (элементами) составного целого, в котором *налична* форма дома. Ум «касается сущего и схватывает его форму» в нераздельном акте ноэсиса. При этом нечто (материя, в себе неопределенное) предстает как нечто (форма — определяющее и объединяющее). Такое положение дел может быть артикулировано, «показано» в апофантическом суждении: S есть P. В главе II мы выяснили, что для Аристотеля «есть» всегда открыто, простерто в сторону субъекта и в сторону предиката, оно выражает связь материи и формы, их единство. Поэтому «быть» значит «быть одним (единым)».

Итак, апофантическое суждение выговаривает, а значит, показывает в логосе нечто (в предельном случае это даже не «нечто», но чистая возможность о-формленности = присутствия = энергийного бытия, названная *πρότη ὕλη*) как нечто. Хайдеггер называет «как» в этой фигуре («как», соответствующее копулятивному «есть») *апофантическим* «как» и утверждает, что оно выражает онтологически последующий, производный смысл бытия внутримирного сущего — бытие-в-наличии (das Vorhandensein), первый же и основной смысл бытия — бытие-под-рукой (das Zuhandensein) — связан *экзистенциально-герменевтическим* «как» (SZ 158).

«Так что высказывание не может отрицать свое онтологическое происхождение из понимающего истолкования. Изначальное „как” осмотрительно понимающего толкования (ἐπιτηρεία) мы называем экзистенциально-герменевтическим «как» в отличие от апофантического «как» высказывания» (*ibid.*).

3.3. Ис-толкование и вы-свобождение вещи

Осмотрительное понимание толкует нечто как средство *для того, чтобы...* . Пучок отсылов, так или иначе усмотренный (а такое усмотрение предполагает озабоченную осмотрительность) в понимании-умении, играет роль (в смысле отрицательной аналогии) классического понятия оформляющей формы. Понимающее толкование, рас-толковывает, артикулирует в умении-умелости, т. е. *рас-членяет*, целокупность обстоятельств дела, поначалу представляющую собой неопределенную среду предназначенности-для, на «то-к-чему» и «то-при-помощи-чего». Хайдеггер разделяет эти смыслы посредством дифференции предлогов: *das Wobei / das Womit des Bewendenlassen*, и пишет: «Aus dem Wobei des Bewendenlassen her ist das Womit der Bewandtnis freigegeben» — Из уже понятого мира, из уже понятой среды предназначенности, из обстоятельств дела, в которых мы уже себя застаем, понимающее толкование вы-членяет, вы-свобождает то-при-помощи-чего мы можем исполнить предначертанное («пабросанное») в попечении.

Мы видим, что принцип единства предстает для подручного сущего не как единство синтетической (собирающей, связывающей) деятельности (форма собирает материю, трансцендентальный субъект как «живое» понятие связывает многообразие чувственности), но вы-членяющее рас-толковывание. Понимающее толкование полагает границу некоторого топоса в многообразии отсылов и этот ограниченный топос и есть подручная вещь как таковая.

В понимании-умении (Хайдеггер перечисляет: «подготовка, отладка, приведение в порядок, усовершенствование, пополнение») подручное осмотрительно рас-толковывается, рас-членяется (*auseinandergelegt*), обстоятельства дела становятся членораздельными, усматриваемыми для осмотрительности. И тогда из неразличности обстоятельств дела высвобождается отдельная принадлежность увари (ср. SZ 84, 149).

Здесь платонический негативный смысл единства и определенности как «иного по отношению к иному» важнее, чем позитивный (тождество с собой или нераздельность). Для Платона в «Софисте» «род» получает и выявляет свою определенность, свой смысловой облик в диалектическом полагании его границ. Роды причастны (или не причастны) друг другу, они связаны отношением «причастности» или «общности» (μέθεξις, κοινωγία). Выявление или о-пределение смысла происходит в диалектическом движении, полагающем границы в рамках первоначальной нерасчлененной среды. Понимание как умо-зрение о-пределяет роды и истолковывает «причастность», бывшую поначалу лишь путеводной нитью диалектического движения, как *отношение* между родами. Это отношение может быть выражено или «явлено» (в смысле платонова λόγος = δηλοῦν) в суждении: S есть P.

Нечто подобное происходит в первоначально нерасчлененной (но всегда некоторым образом уже понятой) целокупности обстоятельности дела. Только понимание теперь — не умное усмотрение, но озабоченная осмотрительность, живущая не в стихии «я мыслю, я знаю», но в стихии «мне необходимо, я могу, я должен». Хайдеггер говорит: «Dasein как понимание набрасывает свое бытие в направлении своих возможностей. Само это бытие-по-направлению-к-возможностям посредством отражения (Rückschlag) этих возможностей как разомкнутых в Dasein есть способность-быть (Seinkönnen)» (SZ 148).

Гегелевская «рефлексия (Reflexion) сознания в себя» превращается здесь в отражение, «отдачу» (Rückschlag) разомкнутых для Dasein бытийных возможностей в его собственное бытие.

4. Топос Да

Мы уже установили, что последняя возможность, в свою очередь, коренится в присущей самой экзистенции структуре радения, допускающей разомкнутое в бытии Dasein «то-ради-чего». Эта разомкнутость (Erschlossenheit) бытия Dasein вовсе не относится к некоторой второй бытийной сфере или региону, очерчиваемому «рядом» (наряду) с «регионом» внутримирного сущего. В онтологии Хайдеггера нет подобной «региональности» бытия. Напротив, как мы видели, разомкнутость внутримирного сущего имеет своим основанием разомкнутость экзистенции как бытия-в-мире. Причем неверно, что последняя просто *предшествует* по онтологическому чину первой. Разомкнутость внутримирного сущего «вплетена» в ра-

зомкнутость бытия-в-мире, обе они суть друг через друга толкуемые стороны одного и того же просвета, топоса, обозначенного немецким словечком *Da*.

Da может означать и «здесь», и «там», и «вот», и «тут» (о времени: «тут она как заплачет...»), и «тогда», т. е. само по себе не значит ни «здесь», ни «там», ни «вот», ни «тут», ни «тогда». *Da* безразлично по отношению ко времени и месту, к дали и близи¹¹⁸. Именно этот инвариант смыслов я стремлюсь передать с помощью греческого «топос».

Dasein означает *das Sein des Da*: бытие самого *Da*. Еще точнее: *Dasein* означает бытие (чего) *Da*, бытие (чем) *Da*, бытие (где, когда, как) *Da*. Забота и есть «корень» этого бытия = *принцип единства топоса Da*. Единящее единство заботы — не «точечное», не полярное, но *топологическое*¹¹⁹. Забота означает: «быть-уже-впереди-себя-в (мире) как бытие-при (внутримирном сущем) и со-бытие (с другими)». *Dasein* должно быть уже впереди себя для того, чтобы стало возможным присутствие «ради-чего» и «для-того-чтобы». Последнее не есть пред-мет, поэтому то, что имеет в виду определение заботы как «уже-впереди-себя», не есть протенция — особый способ предметной данности. «Впереди-себя» не есть особая интенциональность, особое отношение с предметом или с некоторым его моментом, аспектом или стороной; это — лишь вектор набрасывания, первоначальное размыкание (себя) в направлении того, откуда всякий раз совершается то-для-чего, приобретая облик наличного положения дел. Мы увидим, что это первичное размыкание-разомкнутость есть не что иное, как «экстатическая временность» *Dasein*, троица экстазисов времени.

¹¹⁸ Редактор этой книги Б. Останин обратил внимание на похожую функцию русско-го указательного местоимения или наречия «се» и предложил еще один, на мой взгляд, самый удачный из существующих перевод термина «*Dasein*» — «се-бытие» или даже «себытие». «Се», как и «вот», — жест указывания (ср. евангельское: «Се человек», «Се мати моя» и т. д.). Но по сравнению с «вот-бытием» «се-бытие» обладает рядом преимуществ, и самое главное из них — фонетическая переключка с «событием». Вместо скучной аналитической передачи прилагательного «*daseinsmäßig*» при помощи словосочетания «соразмерный *Dasein*» или совершенно немислимого прилагательного «присутствиеразмерный» можно было бы использовать благозвучное «себытийный». К несчастью, хайдеггерово тождество *Dasein* = *das Sein des Da* и в этом случае осталось бы для переводчика камнем преткновения.

¹¹⁹ Важно обратить внимание на то, что и у Платона, и у Аристотеля ум (*νοῦς*) определяется не «субъективно» как нечто центрированное в особом подлежащем — «τὸ εἶναι», но *топологически*: по Аристотелю, ум есть «место (чистых) форм»; душа как система мест имеет свою сложную топологию и топографию, о которой говорилось в § 1.

Впрочем, выражение «впереди-себя» следует принимать с большой осторожностью. Что это за «сам» такой, впереди которого (впереди *себя*) он *сам* может оказаться? Не игра ли это просто в определительное и возвратное местоимения, создающая призраки смыслов? Из какого *стазиса* и куда выходит *эк-стазис*? Не есть ли эта «стоянка» (στάσις) — та самая темпоральная позиция (Zeitstelle) трансцендентального субъекта, то самое *punctum stans*, о котором шла речь выше? Последнее означало бы, что нет никакого нового «топологического» единства экзистенции, что единство топоса *Da* при ближайшем рассмотрении оказывается обусловленным его *центрированностью* в точке (полюсе) Я.

Но дело как раз обстоит так, что «впереди-себя» не означает, что уже положена в качестве сущей некая предварительная имманентность, из которой совершается выход. Не следует думать, что некий уже точно-единый и тождественный себе в своем само-стоянии Сам отстраняется от себя, выходит из себя, отказывается от себя, дабы затем установить с собой отношение тождества, признать себя, войти в себя, овладеть собой; словом, совершить гегелевское «опосредование становления для себя иным». Самость (*ipseitas*) как возможное усилие («можествование») радения не требует скрытой подоплеки в виде единства (*identitas*) субъекта. Единящее единство самости есть «единство темпоральных экстазисов», *шов времени*. Это понятие нам и предстоит обсудить в следующей главе.

По Аристотелю, время следует за движением, последнее же есть переход $\acute{\epsilon}\kappa$ τινος εἰς τι, от одного к другому, от сущего одного — к сущему другому, соответственно, во времени мы обнаруживаем предыдущее и последующее (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Но нельзя ли мыслить переход *до* его «откуда», *до* его «куда», как нечто, конституирующее «откуда» и «куда», нельзя ли мыслить время не как отстранение-удержание (ретенцию), предвосхищение-втягивание (протенцию) «теперь» из «теперь», но как единство темпоральных экстазисов, конституирующее и «теперь», и предыдущее, и последующее? Нельзя ли мыслить отношение *до* относящегося, экстазис *до* стазиса? Ответ, разумеется, должен быть отрицательным, коль скоро бытие означает «позитивность», присутствие присутствующего. Но Хайдеггер, возобновляя вопрос о бытии, предлагает нам принять именно эту немислимую для классической онтологии возможность и усмотреть ее в рамках по-новому понятой феноменологии.

ГЛАВА V

ИЗНАЧАЛЬНАЯ ВРЕМЕННОСТЬ

§ 1. АБСОЛЮТНЫЙ ТЕМПОРАЛЬНЫЙ ПОТОК

«Die Zeit also, in der aller Wechsel der Erscheinungen
gedacht werden soll, bleibt und wechselt nicht...».

Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A182/B 225

At the still point of the turning world. Neither flesh nor fleshless;
Neither from nor towards; at the still point, there the dance is,
But neither arrest nor movement. And do not call it fixity,
Where past and future are gathered.
Neither movement from nor towards,
Neither ascent nor decline. Except for the point, the still point,
There would be no dance, and there is only the dance.
I can only say, there we have been: but I cannot say where.
And I cannot say, how long, for that is to place it in time.

T. S. Eliot, *Four Quarters*. *Burnt Norton*.

Мы видели в главе II, что попытка обнаружить «сущее» = «позитивно положенное» Я приводит к особому рода «трансцендентальной погоне за собой», в которой достижение желаемого постоянно откладывается, временит, временит себя, в которой временит себя время. В «поздней феноменологии» (фрагментах, разбросанных по разным текстам Гуссерля, и особенно — в манускриптах, относящихся к тридцатым годам) обнаружилось, что в определенном смысле искомая предельная конституирующая инстанция, для которой уже предписана рефлексивная процедура поиска, искомым абсолютный свидетель есть на самом деле *всегда опаздывающий трансцендентальный преследова-*

тель. Положенное в рефлексии, позитивное, «катафатическое Я» предстает как единство горизонта времени или (в динамике преследования) — как «абсолютный темпоральный поток», неопредмечиваемое, анонимное, «апофатическое» Я (Ur-Ich = прото-Я, еще-не-Я, да-и-Я-ли-?) — как исток потока, всегда находящийся «за спиной рефлексии»¹. Ниже мы попытаемся разобраться в сказанном.

1. Ощущение и ощущаемое

Гуссерль «открывает» абсолютный темпоральный поток, когда научается различать в горизонте феноменологически редуцированного универсума явлений акт ощущения, с одной стороны, и ощущаемое, с другой, и наоборот это различие становится возможным только в результате обнаружения структур темпорального синтеза «позади» данных переживания. Этому предшествует полагание различия между ощущаемым как свойством, чувственным качеством (трансцендентной) вещи (красное — цвет предмета) и ощущаемым как содержанием сознания (ощущаемое красное — имманентное содержание)².

Это «первое» различие, которое мы постоянно встречаем и в психологии, становится в результате феноменологической редукции различием *в самом сознании*, проводимым самим сознанием и только в нем имеющим свой мотив. Полагая или конституируя трансцендентную вещь как полюс единства ее чувственных определений, сознание соотносит чувственные содержания с им же самим положенным центром; «ощущаемое как свойство вещи» представляет собой, таким образом, некий смысл для сознания, «одушевляющего гиле-

¹ Л. Ландгребе справедливо называет единство «апофатического» Я, отрицающего в рефлексии свое тождество с «катафатическим» Я и его восстанавливающего («восстанавливающего тождество с собой в инобытии», как говорит Гегель) «диалектическим»: «Самотождественность деятельного *ego* не может быть описана в понятиях, относящихся к объективному бытию; оно (*sc. ego*) схватывается только как диалектическое отношение „бытия-единым-в-инобытии“». (L. Landgrebe, «Husserl's Departure from Cartesianism». In: *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays*, ed. D. Welton, Cornell Univ. Press, 1981, pp. 66 — 121, здесь 115.)

² Как мы показали в гл. III, § 3, связанное с этим различием понятие чувственных или гилетических данных само по себе достаточно проблематично. Тем не менее, это — постоянная тема в текстах Гуссерля.

тические данные». Следующая важнейшая дистинкция — это различие между редуцированным ощущаемым как *внутренним объектом* и ощущением как актом, как проживанием ощущаемого³. Итак, когда речь идет о схватывании качества вещи, необходимо тройственное различие: следует различать «акт [схватывания], содержание схватывания и схваченный предмет»⁴, и эти различия суть различия смыслов-для-сознания, полагаемых самим сознанием.

К несчастью, построения подобного рода неизбежно увязают в рыхлой и многосмысленной, почти стершейся в бесконечно долгой истории употребления терминологии. Феноменологическая редукция, призванная заложить «аподиктически достоверный» фундамент универсальной науки, «редуцирует» феноменологическую речь к предельно размытому термину «das Bewußtsein»⁵ («сознание» — в традиционной русской передаче), хотя, вероятно, именно Гуссерль больше, чем кто бы то ни было, сделал для прояснения его смысла. По поводу этого термина можно повторить то, что Хайдеггер, в свою очередь подражая Платону, говорил о «главном философском слове» — «бытие» (SZ § 1). Сознание — само собой разумеющееся понятие, его смысл ясен каждому, более того, каждый «обладает» сознанием, и тем не менее, это понятие наиболее темное. Кроме то-

³ Это различие не было проведено в *Логических исследованиях*. Мы цитировали уже в этой связи XII приложение к лекциям по *Феноменологии внутреннего сознания времени*.

⁴ Э. Гуссерль, *Феноменология внутреннего сознания времени*, пер. В. И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994, с. 20. Перевод сделан с издания: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* (1893 — 1917), hrsg. v. R. Boehm, Hua X. Den Haag, 1959 (цитируется далее как ZB) и включает в себя только первоначальные лекции 1905 — 1910 гг. и приложения к ним, в него не вошли изданные Рудольфом Бёмом «дополнительные тексты» (манускрипты Гуссерля 1983 — 1917 г., относящиеся к теме сознания времени). Подробный и поучительный анализ истории формирования феноменологической теории времени, основанный по преимуществу на этих дополнительных текстах, можно найти в книге Роберта Соколовского (R. Sokolowski) *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974. (Далее цитируется как НМ.)

⁵ Обсуждение различных понятий сознания в V *Логическом исследовании* едва ли спасает дело. О понятии чистого сознания во втором томе *Логических исследований* см. Н. В. Мотрошилова, «Анализ „предметностей сознания“ в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома „Логических исследований“)». В: *Проблема сознания в современной западной философии*, под ред. Т. А. Кузьмина. М.: Наука, 1989), с. 63 — 98.

го, и по структуре своей русское слово «со-знание», калька с латинского «con-scientia», существенно отличается от немецкого Bewußtsein и говорит о другом. Для самого же создателя феноменологии латинским первообразом термина «Bewußtsein» служит декартово «cogitatio» или «facultas cogitationis». И это не просто случайная связь терминов, но глубинное родство того, что хотят сказать нам Гуссерль и Декарт⁶.

Знаменитое определение cogitatio в *Principia philosophiae* (I, 9) гласит: «Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis conscis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire, idem est sic quod cogitare». — «Под именем „cogitatio“ я понимаю все то, что для нас, сознающих (при этом самих себя), в нас происходит, поскольку в нас есть сознание этого [происходящего]. Так что не только понимание, воление, воображение, но также и ощущение, так [понятое], есть то же самое, что и „cogitare“».

Итак, «чувствую» означает «(со)знаю, что чувствую». Обсуждению в рамках «оснований философии» или «первой философии» подлежит только осознанное: о чувстве мы можем говорить лишь постольку, поскольку у нас есть «внутреннее сознание»⁷ чувства. Невозможно, как это делает Аристотель, разделяя и разграничивая способности души, обсуждать чувство и чувственное до и помимо ума и умопостигаемого. И хотя «внутреннее сознание» или, как еще говорит Гуссерль, «имманентное восприятие» не означает «полагание», «обращение-к», «схватывание»⁸, в суждениях, образующих текст науки, связывается мыслимое (νοήματα), стало быть, чувство должно быть мыслимо, должно стать ноэмой, должно стать cogitatum, чтобы о нем можно было высказываться. Предметы «чис-

⁶ Несмотря на верность зрелой феноменологии картезианству по существу, Гуссерль в период, предшествующий *Идеям к чистой феноменологии...* а быть может, вплоть до *Картезианских размышлений*, как мне кажется, относился к написанному Декартом предвзято (не вполне понимал Декарта или не хотел понимать). Скажем, в *Логических исследованиях* картезианское *ego cogitans* недвусмысленно преподносится как *эмпирический субъект*, что, разумеется, не так. Иными словами, Гуссерль осуществляет радикальный проект настоящего Декарта, *вопреки* своей критике Декарта мнимого.

⁷ «Das innere Bewußtsein» — термин Brentano и Гуссерля.

⁸ *Феноменология внутреннего сознания времени*, Прилож. XII, с. 151.

того Я» лежат перед ним в стихии смысла (ihm im Sinne liegen⁹). Но что значит мыслить чувство? Для Аристотеля вполне основательным доводом в обсуждении чувства (а значит вполне допустимым способом мыслить чувство) может служить наблюдение над тем, как чувствуют животные (в отличие от растений). Чувство для него — способность живого, одушевленного, точнее, — «животной души». Речь идет, тем самым, о способности, определяющей род animalia, а канон философского рассуждения и принципы «первой философии» позволяют, зная нечто о роде, судить о том, что присуще всем видам рода: о чувстве человека (наделенного умом) так же, как и о чувстве прочих животных (не наделенных умом). Для Аристотеля психология — это онтология живого и в этом смысле — прикладная онтология, раздел «физики» (физики, разумеется, не в современном понимании).

Метод Декарта приводит к иной точке зрения, к иной «позиции мышления». Cogito — первый принцип первой философии; чувство как осознанное должно обсуждаться в рамках principia philosophiae. Но не «чужое чувство». Чувство должно быть дано мне непосредственно как нечто, «происходящее во мне», и постольку, поскольку я сознаю это во мне происходящее. Чувство как предмет строгого обсуждения есть cogito (scio) me sentire¹⁰.

Гуссерль пишет, в точности повторяя формулу Декарта: «Ощущение есть... не что иное, как внутреннее сознание содержания ощущения»¹¹. Но чтобы сказать так, необходимо превратить внутреннее сознание в предмет рефлексии и отвести ему подобающее место в

⁹ *Ideen I*, S. 181.

¹⁰ По Аристотелю, к способностям души (как формы живого тела) относятся питание, рост, движение, ощущение, мышление. Декарт пишет в *Ответе на Пятые возражения*: «Я же ... в ясных и недвусмысленных выражениях отношу питание к одному только телу, а ходьбу и ощущение также главным образом к телу и не приписываю душе никаких относящихся к этим процессам сходных функций, но одно только мышление» (Р. Декарт, *Соч. в двух томах*, Т. 2. М.: Мысль, с. 276). Не следует забывать, впрочем, что «мышление» (cogitatio) Декарт понимает чрезвычайно широко (см. цитированный выше фрагмент из *Principia philosophiae*); сюда включено, скажем желание и прочие «страсти души», поскольку они сознаются. Аффекты суть особого рода «мысли» (cogitationes) (*Meditationes de prima philosophia* III). Для Аристотеля, как мы видели, ψυχικόν означает энергичное присутствие в уме (поэтической) формы «вещи» без материи.

¹¹ *Феноменология внутреннего сознания времени*, Прилож. XII, с. 152.

феноменологической топике. «Вся феноменология,— продолжает Гуссерль,— как я ее понимал в „Логических исследованиях”, была феноменологией переживаний в смысле данностей внутреннего сознания, и это есть, во всяком случае, некоторая замкнутая сфера». Ограничиваться *данностями* внутреннего сознания означает не тематизировать само внутреннее сознание как *дающее*. Теперь же (для определенной рефлексии) оно становится темой феноменологии, и выясняется, что внутреннее сознание есть прежде всего «внутреннее сознание времени» (*das innere Zeitbewußtsein*).¹² Оно имеет свою собственную внутреннюю структуру, и структура эта именуется абсолютным темпоральным потоком.

«Каждое настоящее, теперешнее, длящееся переживание есть уже, как мы можем обнаружить посредством изменения взгляда, „единство внутреннего сознания”, сознания времени, и это есть как раз сознание восприятия. „Восприятие” („Wahrnehmen”) здесь — не что иное, как темпорально конституирующее сознание с его протекающими фазами ретенций и протенций»¹³. Внутреннее сознание, о котором идет речь в этом тексте, есть, некоторым образом, уже сознание сознания. Ведь что такое «чувственное содержание» в отличие от качества вещи, что такое внутренний, имманентный объект, если не сознание в своей «имманентности»? Быть содержанием сознания, быть-осознанным и означает *Bewußt-sein*.

Но имеет ли, в самом деле, основание в опыте рефлексии различие между красным или звуком *до*, понятыми как содержание ощущения, а не свойство предмета или процесса, с одной стороны, и проживанием красного, длящимся сознаванием красного, с другой. Да, говорит Гуссерль, и именно потому, что красное или звук *до* длится, а это значит, что одно и то же содержание, «красное», «до», предстает в разных темпоральных перспективах. Тождество данного обнаруживает различие *способов данности*. Способы данности — определение акта схватывания, а не схваченного содержания = имма-

¹² Наиболее полный и содержательный анализ гуссерлевой «феноменологии внутреннего сознания времени» на русском языке можно найти в книге В. И. Молчанова *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М.: Высшая школа, 1988.

¹³ Там же, с. 151.

нентного предмета. Это — принципиальный для всей феноменологической теории времени момент.

Брентано, изложению и критике взглядов которого посвящены первые параграфы лекций по «Феноменологии внутреннего сознания времени», как известно, считал темпоральные определения сторонами или чертами самого по себе темпорально нейтрального фантазма. Каждое восприятие (скажем, звука *до* определенной громкости и тембра) порождает «эхо» связанных с ним последовательных представлений, в которых накапливаются бесконечно малыми порциями темпоральные модификации, хотя при этом черты самого воспринятого (оттенки отзвучавшего *до*, как они были даны в непосредственном восприятии) становятся все менее отчетливыми, размываются. Эти модификации — *Zeitspezies* — такие же содержательные определения фантазма, как и исходно воспринятое (звук *до*), хотя они и «ирреальны», т. е. не относятся собственно к вещным определениям представленного в фантазме предмета.

Сознание времени в этой схеме истолковано как интерпретирующее: некий фантазм, присутствующий *теперь*, данный сознанию в настоящем (наряду с другими фантазмами), содержит в себе такие черты, которые позволяют осознать (интерпретировать) его как бывшее; накопление подобных черт (ирреальных временных определений) позволяет со-знавать отзвучавшее *до* как «уходящее в прошлое».

Главный тезис — образы памяти суть фантазмы (*φαντάσματα*), присутствующие в сознании *теперь* как своего рода копии некогда действительных впечатлений и интерпретируемые как «изображения» прошлого. Гуссерль и сам, как он пишет, в ранний, геттингенский, период придерживался такой же точки зрения и считал память «образной аппрезентацией» (ZB 288, НМ 147). Брентано предстает здесь как верный ученик Аристотеля, каковым он себя всегда и считал¹⁴. В *De memoria et reminiscencia* (450 b 11 ff.) Стагирит спрашивает: как некто может помнить, если сама припоминая вещь отсутствует, а присутствует только впечатление? (450 a 25 ff.). Если тот,

¹⁴ В письме к Оскару Краусу от 21 марта 1916 г., в котором Брентано называет себя братом Евдема и Теофраста. См. *Abkehr vom Nichtrealen*, hrsg. v. F. Mayer-Hildebrand. Bern, 1966, S. 291.

кто помнит, находясь в действительности (ἐν ἐρέσει) воспоминания, некоторым образом созерцает (θεωρεῖ) то, что помнится (а это — некоторый фантазм, φάντασμα), то каким образом он относит это созерцаемое к прошлому? Если то, что помнится, есть некий отпечаток, своего рода «картинка» (ζωγράφημα), то каким образом присутствие такого изображения может отсылать вспоминающего к тому, что происходило в действительности, почему вообще имеет место отсыл к иному? Как присутствующее отсылает к отсутствующему? Ответ в самых общих чертах таков (450 b 21 — 451 a 2). Представим себе рисунок на дощечке. Его можно созерцать (θεωρεῖν), т. е. внутренне интерпретировать, двояко: и как (просто) картинку (не обязательно изображение чего-то существующего или существовавшего), и как *образ* (εἰκόνη) иного¹⁵. Так и энергично сущий в нас фантазм можно мыслить и как некое содержание созерцания (θεωρήματα), существующее само по себе, и как представление *иного* (сущего «вне меня»). В первом случае это не более, чем фантазм, во втором — в качестве подобия другого — это воспоминание о том, что было некогда воспринято. Память есть, таким образом, обладание (ἔστις) фантазмом как *образом иного*, того, о чем фантазм. Память относится к общему чувству, при помощи которого мы воспринимаем и время.

Брентано помещает в само содержание фантазма (т. е. в ζωγράφημα, в характер самого «изображения») определенные герменевтические ключи, которые якобы и позволяют сознанию интерпретировать его как более или менее отдаленное прошлое (изображение становится все менее отчетливым, притом что «смысл изображенного» не меняется). Эти новые временные моменты фантазия постоян-

¹⁵ Ср. отголоски этого рассуждения в § 111 *Идей*, в котором анализ «сознания образа» на примере гравюры Дюрера «Рыцарь, смерть и дьявол» играет роль иллюстрации, позволяющей понять, что означает «нейтральная модификация или нейтрализация полагающих актов». Гуссерль занимается здесь фантазией и определяет чистую фантазию как нейтральную модификацию воспоминания или, шире, — любого произведения (*Vergegenwärtigung*). Когда феноменолог подвешивает или нейтрализует бытийное полагание, связанное с восприятием образа, т. е. отсыл к «рыцарю в плоти и крови», отсыл к вещам, изображенным на листе как *сущим* (бывшим, будущим, возможным и т. д.), т. е. не присоединяется к оптическому полаганию в любой из его модальностей, он обнаруживает опосредующий уровень «серых фигурок» (по Аристотелю, «картинок»).

но присоединяет к первично воспринятому, порождая цепочку фантазмов, тождественных друг другу в отношении своего «содержания», но уменьшающихся в интенсивности и полноте.

Главное возражение Гуссерля состоит в следующем: если «прошлое» представляет собой некую черту присутствующего *теперь* фантазма, то «временной момент „прошлое“ должен был бы быть настоящим моментом переживания в том же самом смысле, как момент «красное», который мы актуально переживаем...»¹⁶. Иными словами, если «красное» как «реальная» (т. е. — относящаяся к смыслу «внутренней вещи», *ges*) черта фантазма всякий раз остается равным самому себе, то каким образом за счет присоединения других, ирреальных, черт, указывающих на убывание интенсивности и полноты и присутствующих для сознания наряду с «красным», мы можем понять красное как прошлое? Пусть убывает полнота и интенсивность фантазма, тем не менее, как отличить такое припоминаемое красное от неотчетливо видимого красного? Ведь воспоминание как воспоминание есть всегда своего рода синтез: то, что некоторым образом присутствует для сознания, должно быть отождествлено с тем, что *было* непосредственно воспринято и *чего уже нет*. Это сознание *отсутствия* необъяснимо накоплением присутствия (присутствующих *наряду* с исходным содержанием черт = темпоральных признаков, по Brentano). Стало быть, «пока не прояснено, каким образом на основании таких признаков конституируется сознание прошлого, в каком смысле и каким образом... эти пережитые моменты функционируют иначе, чем моменты качества, и функционируют таким образом, что осуществляется отнесенность сознания „теперь“ к не-„теперь“»¹⁷.

Итак, тезис Гуссерля состоит в том, что «бывшесть» нельзя объяснить, вводя некие «темпоральные гилетические данные», которые в особых одушевляющих актах сознания истолковывались бы как определения «космического» времени, подобно тому, как «качественные гилетические моменты» или оттенки (*Abschattungen*) в интенциональных переживаниях получают смысл *качеств вещи*¹⁸.

¹⁶ *Феноменология внутреннего сознания времени*, с. 21.

¹⁷ Там же, с. 21 сл.

¹⁸ Ср. *Ideen I*, § 85.

Пример Аристотеля не объясняет главного: каким образом фантазм истолковывается как *бывшее* со мной? Видящий (действительно воспринимающий), вообще говоря, не может спутать нарисованного на дощечке Кориска с самим Кориском. Увиденный Кориск отличен от увиденного рисунка. Именно поэтому и возможна двоякая интерпретация рисунка: как *просто* рисунка и как *изображения* Кориска. Но, по Brentano, увиденное красное как цвет предмета, присутствующего здесь и сейчас, тождественно (если оставить в стороне растущую неотчетливость) воспроизведенному в «первичной ассоциации», встроенному в цепочку фантазмов красному. Как отличить воспоминание от неотчетливого восприятия?

Гуссерль говорит: чтобы объяснить происходящее, мы должны отказаться от мысли, что «представление *как таковое* не допускает никаких дифференций». Иными словами, мы должны отказаться от мысли о том, что представления различаются только за счет представленного содержания. Иначе говоря, под сомнение поставлен следующий тезис: о каких бы представлениях ни шла речь, они могут отличаться друг от друга только *содержанием*, подобно тому, как (я пользуюсь знаменитым примером Декарта) представление козы отличается от представления химеры тем, что в одном случае представлена коза, а в другом химера; представление как *форма* представленного остается чем-то неизменным и самотождественным.

Важнейшая идея Гуссерля, высказанная, впрочем, на другом языке, состоит в том, что мы должны увидеть дифференцию в представлении как *форме*, различия затрагивают не только «что» содержания, но и «как» способов данности (*das Wie der Gegebenheit*). Темпоральные различия суть формальные, а не содержательные различия. А еще точнее, скажем мы, темпоральные различия суть различия энергийные.

Хотя Гуссерль и говорит, что изъяны теории Brentano объясняются тем, что тот «не разделяет акт и содержание», когда речь идет об имманентных предметах (воспринятом красном), а стало быть, не может понять темпоральные черты как внутренние формальные черты *акта*, а не его содержания (фантазма), это справедливо лишь отчасти¹⁹. И все же, ученик Аристотеля, Brentano в самом деле

¹⁹ Как мы увидим позже, сам термин «внутреннее сознание» (а для создателя феноменологии это и есть темпорально-конституирующее сознание) Гуссерль заимствует у Brentano.

упускает из виду одно брошенное мимоходом замечание учителя. Когда, не видя Кориска, *вместо него* созерцают только изображение Кориска, отсылающее к Кориску, и когда, с другой стороны, изображение созерцают как просто «картинку», в душе появляются *разные состояния* (πάθη). От *состояния* созерцания, в котором фантазм присутствует просто как нечто усматриваемое умом (νόησις), отлично *состояния* созерцания, в котором фантазм отсылает к прежде воспринятому и выступает как припоминаемое (μνησικεσία). Разумеется, это замечание только обозначает один из возможных ходов мысли, который будет по-своему пройден Гуссерлем. Это одно из тех мест «недосказанного», которые становятся заметны только при «обратном чтении»: из уже осуществленного в истории философии — к недомолвкам и смутным намекам.

2. Темпоральная форма как спектр энергий

Данности внутреннего сознания, «внутренние предметы», т. е. *единства* в потоке сознания, *длятся*. Единство, «единое» — формальный признак всякой предметности. А время, как знал еще Кант, — основание единства любого предмета, данного чувству (в том числе — и «внутреннему чувству»). «Оно (sc. время), — говорит Гуссерль, — есть первая и основная форма, форма всех форм, предшествующая любым устанавливающим единство связностям» (EU 191). Может случиться так, что внутренний предмет не имеет никаких иных *внутренних* формальных различий, кроме тех, что относятся к «длению», «длительности»: мы можем вообразить себе длящийся этот вот оттенок красного в его абсолютной конкретности как чувственное содержание сознания — Empfindungsinhalt.

Когда речь идет о едином и целом, о единствах и целостностях, следует иметь в виду аристотелево различие «подобочастного» (ὁμοιομερές) и «неподобочастного» (ἀνομοιομερές), которое мы обсуждали выше. Мы говорили, что у единств первого типа все части подобны друг другу и подобны целому («как часть воды есть вода»), у «неподобочастных» единств части разнятся между собой и отличны от целого (слог и составляющие его буквы). Аристотелева икона времени — прямая — устроена единообразно в окрестности каждой точки: между равными отрезками на прямой нельзя положить

внутреннего структурного различия, как и между любыми двумя точками, которые различаются лишь своим положением на прямой.

Точно так же любая «часть» ддящегося красного²⁰ есть ддящееся красное. Единственное мыслимое различие таких частей — хронологическое или темпоральное, поэтому их следует называть *фазами*. После того как внутреннее сознание стало предметом феноменологии, появилась возможность отчетливо артикулировать изначальный смысл хронологической дифференции: она представляет собой различие в *способах данности* «частей» внутреннего предмета «внутреннему сознанию», т. е. некоторым образом различие *в самом внутреннем сознании*. Иными словами, темпоральные различия, темпоральные смыслы («раньше», «теперь», «позже» и др.) так же, как и единство имманентного предмета в многообразии его фаз, конституируются во внутреннем сознании: при этом в основе различия фаз (ноэматические различия во внутреннем предмете) лежат внутренние различия самого внутреннего сознания (ноэтические различия в полагающем этот предмет акте внутреннего восприятия)²¹. Не нужно искать «прошлое» в содержании темпорально нейтрального фантазма. Термин «фантазм» определяет способ присутствия определенного содержания для сознания. Но именно как способ присутствия (как явь-для-сознания) он внутренне дифференцирован. «Фантазм» — слишком общий термин, не позволяющий эту дифференцию уловить. Ретенция (первичная память) как способ присутствия конституирует соответствующее содержание в качестве только-что-прошедшего. Протенция (первичное предвосхищение) учреждает свой предмет в качестве наступающего. И тот, и другой предмет в его явленности (*im Wie seiner Gegebenheit*) можно назвать фантазмом или представлением. Но при этом следует понимать, что «фантазм» — всего лишь родовой термин, допускающий дальнейшие формальные различия. Этого-то, по мнению Гуссерля, и

²⁰ Как содержания ддящегося ощущения, «ощущаемого». Мы не будем специально всякий раз указывать на то, что разговор происходит в феноменологической установке, и «красное» отсылает к имманентному предмету.

²¹ При этом следует иметь в виду, что конституированные во внутреннем сознании «внутренние предметности» в свою очередь служат конституирующими моментами в полагании предметов внешнего восприятия (пространственных вещей).

не заметил Brentano. Этого до определенного момента не замечал и сам Гуссерль. «Вот где была фундаментальная ошибка,— пишет он в конце 1908-го или начале 1909 г. о своей прежней точке зрения.— Поток модусов сознания— не процесс, «теперь»-сознание— не теперь. [...] Присутствие ретенции, которая (есть) *заодно, вместе* с «теперь»-сознанием — не *одновременно* с «теперь». Сказать так не имело бы никакого смысла»²². Почему? Потому что «одновременно», «теперь», «раньше», «позже» суть либо принадлежащие естественному сознанию определения «находящихся во времени» вещей и процессов в мире, либо — лежащие в их основе определения предметов внутренних. Но последние суть данности «внутреннего сознания». Само же внутреннее сознание, покуда оно не стало предметом рефлексии, т. е. покуда оно рассматривается как полагающее, а не как положенное, как новый внутренний предмет, представляет собой не данность, но дающее. Его формы суть формы давания, а не формы данности, «теперь»-сознание, учреждающее «теперь» как «теперь», само — не теперь. «Таким образом, ощущение (*das Empfinden*), если мы поймем его как сознание (а не имманентное, длящееся красное или звук и т. д., т. е. ощущаемое — *Empfundenes* — А. Ч.), а также ретенция и протенция — вневременные [понятия], они — ничто в имманентном времени»²³.

Воспользовавшись результатами нашего анализа аристотелева понятия энергии в главе II²⁴, мы могли бы сказать, что термин «фантазм» указывает на определенный тип или форму *энергии* (присутствия). Энергия (действительность) формы и (внутренняя) форма энергии, как мы видели,— не одно и то же, хотя между ними существует определенная связь. Аристотель разделяет способности или «силы» (*δυνάμεις*) души, и для тех из них, что связаны с присутствием «в душе» формы предмета без материи (чувство, фантазия, умозрение, мышление и т. д.), само действительное (энергичное) присутствие соответствующего предмета (формы) есть вместе с тем некое

²² ZB, No 50, 333 f., NM 133 f.

²³ Там же.

²⁴ Общий формально-онтологический каркас этого понятия позволяет нам без большого труда перечитать те места из *De anima*, в которых оно используется в контексте «онтологии живого», в трансцендентально-феноменологическом ключе.

«совершенное действие» (энергия) души, некое позволение-присутствовать, в котором снимается дифференция деятельности и претерпевания. Разным «силам» души соответствуют разные формы энергии. Скажем, способ присутствия умопостигаемой формы следует называть ноэтической энергией. С одной стороны, эта энергия (как способ присутствия) безразлична по отношению к той или иной присутствующей ноэме, т. е. имеет одну и ту же *субстанциальную* внутреннюю форму. С другой стороны, ноэтическая энергия как таковая отлична от других типов или форм энергии, скажем, энергии эстетической (т. е. *способа присутствия* чувственно воспринимаемого или, что то же самое, *способа деятельности-действительности* чувства).

В этих терминах позицию Гуссерля можно было бы сформулировать так: «теперь»-сознание, ретенция и протенция суть различные формы *энергии*. Темпоральные различия по своей сути — не различия в предмете, не различия в форме (ноэматическом смысле) *присутствующего*, но различия в *способе присутствовать*, типологические или формальные различия *энергий* присутствия. Когда Брентано говорит об *ирреальных* чертах фантазма, он тоже стремится отличить, тем самым, тождественное себе уходящее в прошлое содержание — *ges* — от не-вещных (*ir-realis*) признаков прошлого как такового, но эти признаки помещены некоторым образом в сам фантазм. Гуссерль, разделив переживание и переживаемое, утверждает, что именно *энергии* переживания (и их внутренние формальные различия) конституируют темпоральные различия во внутреннем предмете.

В этой связи возникают дальнейшие вопросы. Форма внутреннего предмета — дление. Звук *до* длится, не меняя своей громкости и тембра, оставаясь «подобочастным». Как имманентный предмет он в своей длительности присутствует для сознания. При этом различные его фазы имеют различную «темпоральную глубину» (удаленность в смысле меры времени от «теперь»-фазы: дальность как давность). Стало быть, мы должны не только объяснить определенность внутреннего события в качестве настоящего, прошедшего или наступающего, но показать, как конституируется «удаленность» внутреннего события в имманентном темпоральном потоке.

Объяснение Brentano состоит в том, что ирреальные временные определения выстраиваются в единый ряд вместе с одной-единственной реальной определенностью (воспринятым звуком *до*), к которой они присоединяются бесконечно малыми порциями и, накапливаясь, составляют темпоральную глубину²⁵. Если Гуссерль, в отличие от Brentano, предлагает толковать темпоральные определения как различия не в самом содержании, а в способах данности содержания, то, казалось бы, мы должны ожидать, что в феноменологической теории времени определенной темпоральной глубине соответствует определенный модус внутреннего сознания, а последнее представляет собой как бы непрерывный «спектр» энергий, соответствующих непрерывной последовательности уходящих в прошлое фаз имманентного предмета. Но в действительности гуссерлево решение иное.

3. Сад расходящихся тропок и дерево тенций

Вернемся к аристотелеву объяснению памяти. Воспоминание состоит в том, что вспоминающий созерцает некий фантазм как изображение иного (бывшего). Стагирит не объясняет, что побуждает вспоминающего толковать фантазм как нечто, действительно случившееся с ним в прошлом, он говорит только, что когда мы созерцаем фантазм как таковой (как «воображаемое») и когда мы толкуем его как отсыл к действительно бывшему, речь идет о разных «состояниях души»: в душе возникают разные состояния (πάθη) в том случае, когда она интерпретирует фантазм как просто нозму, и в том случае, когда фантазм толкуется как воспоминание. Здесь, впрочем, все ненадежно: бывает, что мы не можем приуро-

²⁵ Как своего рода интеграл инфинитезимальных модификаций. Я воспроизвожу изложение Гуссерля в § 5 лекций о *Феноменологии внутреннего сознания времени*. Очевидно, что для него, как и для Аристотеля, математические представления об одномерном континууме, пополненные на этот раз «исчислением бесконечно малых» (дифференциальным исчислением), «прячутся за спиной» очень многих важных ходов мысли. Линейный континуум (das lineare Kontinuum, Linearkontinuum) упоминается несколько раз в Приложении VI к основному тексту *Лекций*.

чить образ к тому или иному действительному событию в прошлом, хотя на самом деле он изображает нечто действительно с нами случившееся, а бывает и наоборот — воображаемое принимают за бывшее, «как это случилось с Антиферонтом из Ореоса и другими иступленными: ведь они говорили о своих фантазиях (φαιτάσματα), будто те действительно были и будто сами они вспоминают бывшее» (451 а 9 ff.).

Гуссерлева «новая точка зрения», сформировавшаяся в период работы над «Лекциями по феноменологии внутреннего сознания времени», состоит в том, что память хранит не просто некое ранее воспринятое содержание *X*, а это содержание *как воспринятое*, т. е. содержание вместе с его (бывшим) способом данности. Этот удержанный способ данности может оказаться незамеченным (может не быть предметом рефлексии), но его скрытое или явное присутствие определяет память как *особую энергию* присутствия воспроизводимого содержания. Иначе говоря, в воспоминании о воспринятом содержании *X* воспроизводится не просто *X*, но (бывший) *акт восприятия X*. С одной стороны, ноэма акта воспоминания отсылает нас к ранее воспринятому предмету или событию: Гуссерль говорит в этом случае о «первичной интенциональности». Но она предполагает также отсыл к прошлому акту восприятия, и это — вторичная интенциональность. Она позволяет перейти от припоминаемого предмета к воспроизведению в памяти акта восприятия этого предмета. И именно этот (латентно или патентно) присутствующий (истекший) акт восприятия позволяет толковать удерживаемое как ранее воспринятое, действительно бывшее со мной.

Само по себе это объяснение не кажется мне вполне удовлетворительным, поскольку вопрос о различии воспоминания от воображения возникает на новом уровне. В самом деле, мы можем спросить теперь: что позволяет отличить воспроизведение *акта* восприятия от воображения *акта* восприятия? Аристотелево замечание о «ненадежности» воспоминания остается в силе. Но главное различие между просто фантазмом и воспоминанием схвачено: воспоминание потому предоставляет образ иного, бывшего, что в нем заодно удерживается акт восприятия (указывающий на действительно бывшую бывше-

го). Положение о двойной интенциональности воспоминания несомненно играет в феноменологической теории времени важнейшую роль.

Рассмотрим теперь этот тезис применительно к «первичной» или «свежей» памяти²⁶ или ретенции. Каждая ретенция, помимо своей первичной направленности на только что истекшую фазу длящегося внутреннего предмета, обладает «вторичной интенциональностью», т. е. направленностью на соответствующую целостную (только что истекшую) фазу *акта*, в котором этот предмет дан. Если теперь мы взглянем на саму ретенцию как на особый акт сознания, то обнаружится, что положение о двойной интенциональности позволяет говорить не только о ретенции первичной импрессии, но и о ретенции ретенции, ретенции ретенции ретенции и т. д. Именно этот рост «кометного хвоста» ретенций конституирует «уход» первичной импрессии все дальше и дальше в прошлое. Итак, ретенция удерживает целостные акты сознания и благодаря этому — их интенциональные предметы.

Это же справедливо и для протенций, хотя об этом сам Гуссерль говорит весьма скупно. В каждый момент восприятия звука предметом первичного предвосхищения служит не только будущий звук, но и мое будущее восприятие звука, тем самым, конституируются не только будущие фазы звука, но и будущие фазы моего акта.

Кажется также, что необходимо допустить ретенцию протенции. В самом деле, без этого допущения невозможно понять *исполнение* или *неисполнение* ожиданий. Я слышу не тот звук, который ожидал услышать и сознаю, что услышанное обмануло мои ожидания. Я не просто слышу такой-то и такой-то звук, но я слышу «не то». Это значит, что наряду с восприятием звука я удерживаю свои (прошлые) протенции. Говоря в технических терминах, мы должны признать, что наполнение пустой интенции (скажем, интенции знака, сигнитивной интенции) — то, что Гуссерль называет синтезом наполнения, возможно только, если наряду с наполненным сознанием представшего передо мной «во плоти» предмета я удерживаю предшествующую пустую интенцию этого же предметного смысла, кото-

²⁶ Этими терминами Гуссерль пользовался до 1908 г.

рый теперь интуитивно наполнен²⁷: только тогда передо мной предстает «это самое» (или в привативном модусе е— «не то», «совсем не то», «не совсем то» и т. д.)²⁸.

Точно так же должна быть возможна протенция (будущих) ре-тенций: всякий, кто вслушивается в мелодию с намерением, скажем, определить ее тональность, понимает, что воспринимая второй звук мелодии, он *будет* удерживать первый. Именно так в протенции конституируется будущая фаза акта как длящегося, т. е. «вбирающего в себя» свои истекшие фазы.

Но и это еще не все. Всякая пустая интенция предполагает, как уже было сказано, волю к наполненному сознанию. Она подразумевает *акт* наполнения, т. е. само наполненное сознание как таковое становится предметом предвосхищения. Но наполненное сознание, как мы видели, определяется как наполненное только по отношению к пустой интенции. Значит, в моем стремлении к наполненному сознанию я предвосхищаю находящееся в моей власти событие напол-

²⁷ Это наблюдение, впрочем, мы находим уже у Августина в знаменитой XI главе *Исповеди*: «Voluerit aliquis edere longiusculam vocem et constituerit praemeditando, quam longa futura sit, egit utique iste spatium temporis in silentio memoriaeque commendans coepit edere illam vocem, quae sonat, donec ad propositum terminum perducatur...» (XXVII 36). Использование грамматических времен в этом отрывке заслуживает всяческого внимания. Для Августина это пример того, как душа в себе самой измеряет время, поскольку именно в ней остается то, чего уже нет, и предвосхищается то, чего еще нет: «Non igitur longum tempus futurum, quod non est, sed longum futurum longa expectatio futuri est, neque longum praeteritum tempus, quod non est, sed longum praeteritum longa memoria praeteriti est» (XXVIII 37). В душе со-присутствуют три времени, как ее собственный внутренний горизонт. Мера времени есть мера «протяженности» самой души (*distentio animi*), душе непосредственно ведомая. Время как измеряемое, время как мера есть не что иное, как эта протяженность, растянутость души между памятью и ожиданием. Жизнь человеческая это — растянутость, разделенность, распростертость души между «прошлым» (памятью) и «будущим» (предвосхищением): *ecce distentio est vita mea* (XXIX 39). Моя временность как распростертость души означает, что я распался (*dissolui*) во времени, я разорван временем, чей порядок мне неведом, «и мысли мои, и самая сердцевина (*intima viscera*) души моей раздираются в клочья его шумным многообразием...» (*ibid.*).

²⁸ Ср. Izchak Miller, *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*, Bradford Books. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984, p. 148: «I touched upon this fact in my discussion of Husserl's concept of „horizon“, where I argued that according to him the experience of perceptual „fulfillment“ requires that past protentions be presently retained „as“ being past protentions. I must, in other words, be presently aware of what my past protentions regarding my present experience were in order to experience the present experience as either „fulfillment“ or a „frustration“ of those earlier protentions».

нения; а в этом событии я, по определению, *буду удерживать* свою пустую интенцию. Итак, намереваясь наполнить пустую интенцию (скажем, приближаясь к месту назначенной встречи и высматривая в толпе человека, с которым условился встретиться), я предвосхищаю не просто полноту присутствия предмета, но говорю себе: «я узнаю (позже) в том, что будет присутствовать передо мной во плоти, именно то, что я сейчас имею в виду». А это значит, что я предвосхищаю ретенцию моего предвосхищения. Узнавание подразумевает ретенцию протенции (я удерживаю свое предвосхищение). Следовательно, предвосхищение узнавания, формула: «я узнаю...» подразумевает протенцию ретенции протенции.

Подобного рода цепочки родительных падежей (представляющие собой своего рода «интенциональный портрет» сознания) мы могли бы бесконечно усложнять и удлинять, пытаюсь установить закономерности их роста и возможные структурные ограничения. Это не значит, конечно, что такие замысловатые структуры непосредственно усматриваются в рефлексии, тем не менее, они представляют собой теоретическую (эйдетическую) реконструкцию действительно усматриваемых в рефлексии фактов сознания. Положение о двойной интенциональности позволяет утверждать, что, вообще говоря, любой, сколь угодно сложный по своей структуре акт может стать интенциональным (в смысле вторичной интенциональности) предметом ретенции или протенции.

Ретенция, протенция и первичная импрессия суть в терминологии Гуссерля «способы данности» соответствующих моментов (фаз) интенционального предмета. Мы могли бы сказать, возвращаясь в новом контексте к терминологии Аристотеля, что они суть различные энергии сознания, при этом ретенция ретенции, ретенция протенции и т. д. представляют собой как бы суперпозицию различных энергий и образуют энергию (способ данности или присутствия), облажающую новой внутренней формой. Важно, что речь здесь идет о форме самой энергии. Тем самым, темпоральный горизонт внутреннего предмета действительно может быть истолкован как спектр энергий, но кроме того, построения Гуссерля позволяют понять, как этот спектр *порождается* и структурируется исходной триадой энергий — импрессиональным, ретенциональным и протенциональ-

ным сознанием. Мы попытаемся сделать сказанное более внятным при помощи «графических метафор».

Хотя Гуссерль и говорит о двойной интенциональности ретенций и протенций, сами ретенции и протенции нельзя называть ни «интенциями», ни даже «частичными интенциями». Интенциональность представляет собой различие явленного и яви, дифференцию некоего «что», присутствующего в «стихии смысла», и «как» самого присутствия. И поскольку интенциональность предполагает соотнесенность со смыслом, не бывает «частичной интенции», как не бывает частичного смысла. Смысл всегда есть целое; еще Платон знал что эйдос должен быть единым и простым, чтобы служить основанием единства и целостности вещи. Всякой интенции соответствует целостный интенциональный предмет — уже о-формленное содержание, уже положенный смысл, в то время как ретенции и протенции суть моменты смыслополагания или, шире, — моменты конституирования интенционального предмета. Всякий интенциональный акт, в котором конституируется длящийся предмет, внутренне дифференцирован: он представляет собой «пучок» ретенций и протенций, плюс выделенный момент первичной импрессии.

В § 3 главы III мы видели, что термин «первичная импрессия» (“Urimpression”) двусмыслен, что вопреки некоторым высказываниям Гуссерля следует различать импрессиональное «теперь»-сознание и сознаваемое в нем содержание. Ниже я буду употреблять термин «первичная импрессия» в первом смысле и позволю себе называть первичную импрессию, ретенцию и протенцию как структурные моменты интенции (интенционального акта) *тенциями*, отдавая себе отчет в том, что латинское *tentio* означает в качестве различения к *tensio* примерно то же самое, что и «интенция»²⁹. Итак, *простейший* и основной структурный момент темпорально консти-

²⁹ Еще один повод для введения именно этого термина — текст XI книги августиновой *Исповеди*, в которой автор, внимательный к звуку речи, противопоставляет и сопоставляет *in-tentio*, *dis-tentio* и *at-tentio animi*. Когда я собираюсь пропеть гимн, мое ожидание (*expectatio*) направлено (*tenditur*) на него целиком. По мере того, как я продолжаю петь, моя память направляется (*tenditur*) на уже отзвучавшее, так что «жизнь этого моего действия» распределена, растянута (*dis-tenditur*) между памятью и ожиданием. При этом постоянно присутствует (*praesens adest*) мое внимание (*at-tentio*), сквозь фокус которого то, что было будущим (*futurum erat*) переправляется, чтобы стать прошлым (*ut fiat praeteritum*) (XXVIII 38).

туирующего сознания — это триада тенций (ретенции, первичной импрессии и протенции), который мы изобразим в виде трех стрелок, исходящих из одной точки.

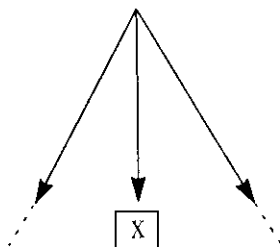


Рис. 1

Что касается содержания первичной импрессии, то оно представляет собой предметный (или квазипредметный) полюс соответствующей тенции, некий «прото-смысл» X, который затем будет удержан в ретенции и соотнесен с новым «свежим» импрессиональным моментом, вписан в целостный контекст длящегося объекта и, в силу присущей сознанию «апперцептивной функции», истолкован как аспект трансцендентной вещи³⁰. Поэтому, что именно мы называем содержанием первичной импрессии — чистую ли возможность смысла, прото-смысл, усматриваемый в гилетическом моменте как таковом, момент (качество, сторону, ракурс...) трансцендентной вещи, поставленный в соответствие оттенку «апперцептивной функцией», т. е. уже «одушевленный» гилетический момент, — зависит всякий раз от контекста обсуждения и уровня рефлексии. Для описания структуры абсолютного темпорального потока это не имеет существенного значения.

Соотнесение моментов, удержанных в ретенции и данных в определенной темпоральной перспективе, представляет собой одну из сторон синтеза целостного интенционального предмета.

Другая его сторона связана с протенциями, направляющими (набрасывающими) акт как *деятельность*. Так, в ходе зрительного восприятия пространственного предмета осуществляется синтез его аспектов и сторон. В каждый момент такого синтеза невидимые сторо-

³⁰ Подробнее об этом в § 3 гл. III.

ны предмета как нозмы сосуществуют в поле сознания с действительно видимой стороной в качестве того, что было увидено (ретенция) или будет увидено (протенция). Незримое, говорит Гуссерль, (при-/от-)сутствует в модусе инактуальности, но я могу сделать невидимое видимым за счет находящегося в моей власти движения тела (или органа). Предвосхищению содержания соответствует набросок («кинетический проект») телесного движения, разворачивающегося в определенной последовательности фаз. «Я могу» — необходимая сторона синтеза предмета, соответствующая интенциональности, понятой как *воля* к наполненному сознанию, и обретающая конкретную форму наброска в горизонте протенций. Ниже мы вернемся к обсуждению этой темы.

Далее, в силу двойной интенциональности, о которой шла речь выше, описывая поле тенций с позиции рефлексии, в которой тематизируется вторичная интенциональность, мы должны сказать, что (квази)предметным полюсом ретенции и протенции служит не просто некоторое предметное содержание, но целостная фаза акта, т. е. снова — триада тенций. Для нашего способа изображать темпоральные структуры сознания это должно означать, что стрелки ретенций и протенций в свою очередь упираются в корень триады тенций и возникают конструкции следующего вида:

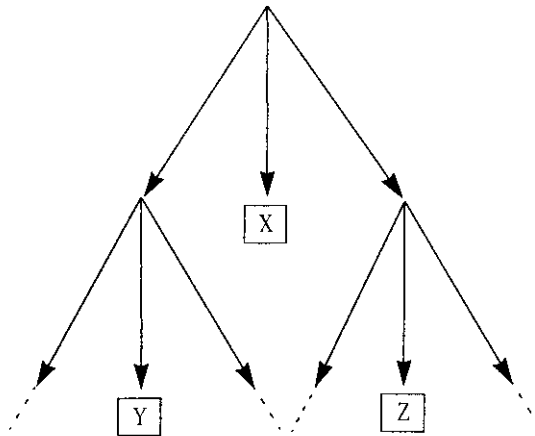


Рис. 2

Каждая из них, в свою очередь, изображает некий фрагмент структуры темпорального потока, который вновь может стать (квази)предметным полюсом новых ретенций или протенций. Скажем, мыслим «интенциональный портрет» сознания, изображающий ретенцию «состояния сознания», представленного на рис. 3:

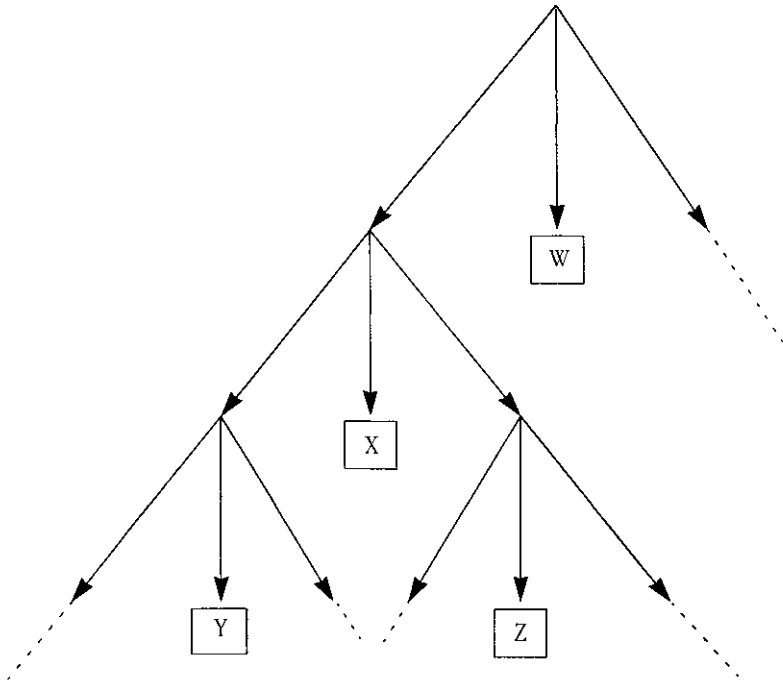


Рис. 3

Понятно, что подобные структуры (выраженные ранее с помощью цепочек родительных падежей) можно, вообще говоря, бесконечно усложнять. Задача феноменологической теории — понять, существуют ли в этой (рекурсивной) процедуре порождения интенционального портрета сознания структурные ограничения, и если да, то каковы они.

В нашем изображении темпорально-конституирующее сознание предстает как пресловутый «сад расходящихся тропок»³¹ — из каждой развилки исходит три тропы, одна из которых (импрессиональная) заканчивается тупиком (гилетическим моментом или моментом «первичного содержания»), а остальные две (ретенциональная и протенциональная) ведут дальше — к следующим развилкам (рис. 4).

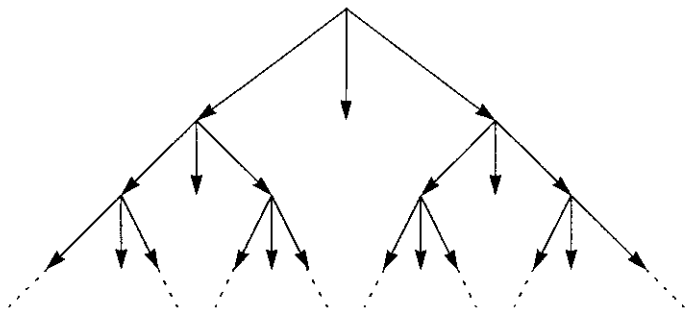


Рис. 4

В математике такую структуру принято называть деревом (частный случай *графа*), развилки — вершинами, а сами тропы (ветви) — дугами или ребрами. При этом следует иметь в виду, что сказанное — всего лишь «*графическая метафора*»³², одна из возможных структурных моделей, наподобие тех схем, которые сам Гуссерль исполь-

³¹ Ставший несобычайно знаменитым образ времени как лабиринта расходящихся тропок из философской лаборатории Борхеса. В современной математической логике у сада расходящихся тропок — свои параллели (например, так называемая «семантика Крипке» для интуиционистской логики). Вот что говорит один из героев Борхеса: «„Сад расходящихся тропок“ и есть грандиозная шарада, притча, ключ к которой — время. [...] В отличие от Ньютона или Шопенгауэра ваш предок не верил в единое, абсолютное время. Он верил в бесчисленность временных рядов, в растущую, головокружительную сеть расходящихся, сходящихся и параллельных времен. И эта канва времен, которые сближаются, ветвятся, перекрещиваются или век за веком так и не соприкасаются, заключает в себе все мыслимые возможности. В большинстве этих времен мы с вами не существуем; в каком-то из них существуете вы, а я — нет, в других есть я, но нет вас; в иных существуем мы оба. В одном из них, когда счастливый случай выпал мне, вы явились в мой дом; в другом — вы, проходя по саду, нашли меня мертвым; в третьем — я произношу эти слова, но сам я мираж, призрак» (Х. Л. Борхес, *Проза разных лет*. М.: Радуга, 1989, с. 92. Пер. Б. Дубина).

зует в лекциях по «Феноменологии внутреннего сознания времени» (§ 10). Существенный изъян изображения темпоральной структуры сознания в виде «дерева тенций» — в том, что «дискретный» способ схематизации не отражает столь важной для Гуссерля *непрерывности, континуальности* «абсолютного темпорального потока», от которого зависит непрерывность конституируемого времени. Если уж и пользоваться стрелками, то их нужно представлять себе *бесконечно малыми*³².

Мы уже упоминали важнейшее замечание Гуссерля: «Поток модусов сознания — не процесс, „теперь“-сознание — не теперь. [...] Присутствие ретенции, которая (есть) *заодно, вместе* с «теперь»-сознанием — не *одновременно* с „теперь“. Сказать так не имело бы никакого смысла». Первичная импрессия соседствует с «истекшими», но удержанными (в ретенции) и предвосхищаемыми (в протенции) фазами длящегося имманентного предмета, в некоем просвете яви, которое Гуссерль называет «lebendige Gegenwart». Этот термин принято переводить как «живое настоящее», но куда лучше — «живое присутствие». Ведь «настоящее» здесь не может быть модусом времени. Живое присутствие — не есть настоящее, не есть в настоящем, а равно оно — не в прошлом и не в будущем, ведь настоящее прошлое и будущее *конституируются* в нем. Только ностальгические мотивы могут оправдать его отождествление с *punctans*. Есть определенная философская наивность в том, чтобы *полагать* прошлое и будущее в „космическом“ времени, подобно тому, как для феноменолога есть определенная наивность в полагании естественным сознанием «вещи вне меня». Если наивность естественного сознания преодолевается феноменологической редукцией, сводящей «мирские» онтические смыслы к феноменам в потоке сознания, то

³² Впрочем, при внимательном чтении обнаруживается, что при всей перегруженности текстов Гуссерля терминологией метафора в них — весьма частый гость. Метафора, по словам Гегеля, стирается, превращаясь в термин. Но есть и «нестираемые» метафоры. Одна из таких ключевых метафор — «направление взгляда чистого Я».

³³ Разумеется, ничто не мешает, используя куда более замысловатый математический аппарат, подобную «континуальную модель» и в самом деле построить. Но, разумеется, с точки зрения способа существования текста это было бы вопиющим *μετάφωσις εἰς ἄλλο γένος*. Попытку математических вкраплений в феноменологию я предпринял в статье «Husserl's „Genealogy of Logic“, Space-Constitution, and Noetic Geometry», *Recherches husserliennes*, vol. 7 (1997), p. 61 — 85.

возведение темпоральных смыслов, наивно полагаемых в самом потоке, к прото-темпоральным структурам живого присутствия происходит, как говорит Гуссерль, в «аподиктической редукции»³⁴. Осуществив феноменологическую редукцию, т. е. обнаружив онтическую веру как таковую и перестав в ней соучаствовать, *действительно* верить, я фиксирую темпоральные определения потока сознания как таковые, не сводя их наивно к «мирскому» или, как еще говорит Гуссерль, «космическому» времени. «Если теперь я говорю, что в самом потоке имманентного присутствия (*Gegenwart*), после того как я редуцировал к нему [все трансцендентные смыслы] и сделал исключительно сам этот поток своей темой, я *схватываю нечто адекватное*, нечто такое, что дано *аподиктически*, то это означает, что я, *так* направляя свой взгляд, осуществляю чистое наполнение своей презумптивной (*meinende*) интенции, и при этом невозможно думать, что я тем самым всего лишь осуществляю некоторую модализацию достоверности.

С другой стороны, эта данность [, которую я в результате обнаруживаю,] свободна от временных модальностей: то, что я здесь схватываю, — не есть настоящее (*Gegenwart*) как модальность времени, как настоящее в потоке моей жизни в отличие от других модальностей времени — моей прошлой жизни или будущей жизни, или, иначе говоря, в отличие от настоящей, прошлой или будущей конкретной субъективности. Здесь (*sc.* в обнаруженном мною поле живого присутствия) лежит, разумеется, бытийное полагание этой субъективности, ее объективное полагание, но в «как» ее временной ориентации. И это еще не все: то, что заявляло о себе раньше как текучее наполненное „теперь“, данное в адекватном схватывании, *не есть* сознание (*Erfassung*) этого текучего настоящего (*Gegenwart*), понятого во *втором* смысле, а именно — *как присутствие (Gegenwart) потока моментов настоящего (der Gegenwarten)*, как присутствие, в котором этот поток полагается...» (EP, Beilage XXVIII, S. 468).

Живое присутствие представляет собой, как говорит Гуссерль, абсолютное *concretum*: в нем предстает все, что только может стать предметом феноменологического обсуждения — воспоминание, предвосхищение, восприятие, суждение, рефлексия любого уровня

³⁴ EP II, § 38, S. 80; HM 159.

и т. д.³⁵ Живое присутствие — всеобъемлющее поле для любых фиксируемых в гуссерлевой феноменологии «наполненных смыслов», для любой позитивности позитивного, и поэтому — конкретное целое для феноменологии самой феноменологии³⁶. В нем («корнями вверх, ветвями вниз») растет дерево тенций.

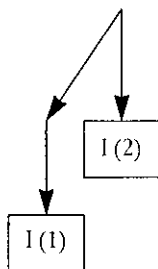
Но вернемся к проблеме конституирования темпоральной глубины или темпоральной перспективы. При этом мы существенно упростим задачу, если ограничимся в нашем описании «прошлым» и оставим без внимания протенции.

Напомним, что мы различили импрессиональное «теперь»-сознание и его содержание, способ данности и данное, энергию яви и явленное и изобразили это положение дел при помощи вертикальной стрелки:



Гуссерль пишет: «В абсолютном переходе, протекая, первичное ощущение (на нашем рисунке I(1) — А. Ч.) изменяется в свою ретенцию, а эта ретенция — в ретенцию этой ретенции и т. д. Но заодно с этой первой ретенцией присутствует новое „теперь“, новое первичное ощущение (I(2) — А. Ч.), моментально-непрерывно связанное с первым, так что вторая фаза потока представляет собой первичное ощущение нового „теперь“ и ретенцию предыдущего...» (ZB 160).

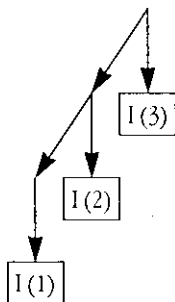
Сказанное можно изобразить так:



³⁵ Ср. НМ, § 61, p. 158 ff.

³⁶ Ср. НМ 160.

Далее, «третья фаза снова есть новое первичное ощущение $I(3)$ вместе с ретенцией второго первичного ощущения и ретенцией ретенции первого и т. д.»:



Наше хронологическое дерево (с отсеченными ретенциональными ветвями) выглядит так:

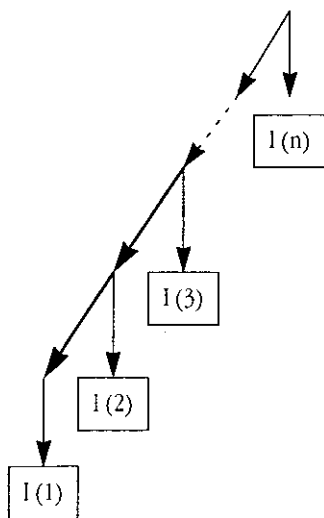


Рис. 5

Здесь $I(n)$ обозначает содержание «живой» первичной импресии (или, как говорит Гуссерль, новое первичное ощущение), а $I(n-1), \dots, I(3), I(2), I(1)$ — удержанные в ретенции «прошлые» импрессиональные содержания. (Разумеется, теперь мы должны говорить, что определенные содержания предстают как прошлые, *потому что* их способ данности представляет собой суперпозицию ретенциональных модификаций, изображенную в виде цепочки стрелок, одна из которых — вертикальная — представляет импрессиональное сознание *в отличие от* импрессионального содержания, а другие — наклонные — последовательные ретенции).

Для каждого такого момента содержания $I(k)$ существует один-единственный путь, ведущий из корня дерева p в соответствующую вершину k ³⁷. Он имеет ту или иную «длину», т. е. число составляющих его ребер, изображающих ретенции. Эта «длина» есть не что иное как (дискретное) представление («изображение») меры (непрерывного) многообразия ретенциональных модификаций. Она характеризует внутреннюю структуру *способа данности* соответствующего гилетического момента (содержания фазы) или внутреннюю форму энергии его присутствия, и она же ответственна за конституирование темпоральной глубины.

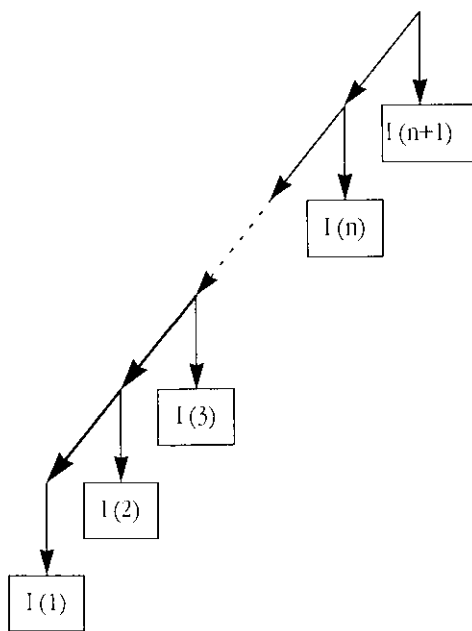


Рис. 6

«Мера времени», темпоральное отстояние, фазы $I(k)$ от фазы $I(m)$ есть длина пути, ведущего из вершины k в вершину m (например, из вершины 3 в вершину 1, как показано на рисунке). Очевидно, что эта длина не меняется, когда изображенный на рис. 5 отрезок акта «подхватывается» дальнейшими ретенциями, т. е. удерживается, уходя в прошлое (рис. 6).

4. Fluxus fluens

Один существеннейший смысл времени оставался до сих пор без внимания. Время течет. *Течение, поток* — извечный образ времени.

³⁷ Этот путь служит изображением так называемой «продольной интенциональности» (Längsintentionalität) темпорального потока, о которой говорится в § 39 «Феноменологии внутреннего сознания времени». В отличие от нее «поперечная интенциональность» — «соседствующие в живом присутствии» способы данности всех синтезированных содержаний, образующие ряд все более глубоких ретенций и все более далеко идущих протенций наряду с первичной импрессией — то, что мы назвали выше спектром энергий или способов данности.

В текстах Гуссерля это — как бы постоянно осознающая себя и постоянно себя вычеркивающая *метафора* времени, которая, якобы, при должном усилии может быть положена в основу строгого универсального рассуждения. Но метафора потока не желает «изнашиваться», «стираться» и превращаться в термин. Для самого создателя феноменологии это, быть может, и не так важно, ведь, как он считает, необходимо указать на сам феномен, дать ему явиться, а «дескрипция» может продолжать испытывать, менять, отбрасывать различные языковые стратегии, порождая время от времени (как это часто случается в текстах Гуссерля) терминологический плеоназм. В одном из поздних манускриптов Гуссерль говорит об абсолютно анонимных темпоральных смыслах, смыслах для которых нет языка. Но после Хайдеггера, не говоря уж о критике феноменологии со стороны аналитической философии, трудно поверить (как верил Гуссерль, помещавший язык в абсолютно непродуктивный, т. е. чисто репродуктивный «слой выражения») в существование абсолютно безъязыких смыслов, усматриваемых в полном молчании циклопическим глазом ума. Безымянные смыслы могут существовать, как было известно еще Аристотелю, лишь как «место» в контексте уже именованного, и тогда эти смыслы подлежат оглашению посредством метафоры, которая *именует там, где нет собственного имени*³⁸. Безымянные временные смыслы живут в феноменологическом тексте благодаря метафоре потока. Метафора, отрицая себя, превращается в оксюморон, и тогда на сцене появляется *der stehende strömende Fluß*.

«Первичный феномен (или прото-феномен) течения, — говорит Гуссерль, — есть феномен всех феноменов»³⁹. При этом «течение (*das Fliessen*) состоит в переходе каждой фазы первичного поля (т. е. линейного континуума) в ретенциональную модификацию, представляющую собой эту же фазу, но только что истекшую. И так про-

³⁸ «Некоторые из соотносимых (при „переносе имени“ — А.Ч.) понятий не имеют постоянного имени, однако и они могут именоваться по аналогии: например, когда [сеятель] разбрасывает семена, то [это называется] „сеять“, а когда солнце — свои лучи, то это названия не имеет, но так как [действию] это так же относится к солнцу, как сеяние к сеятелю, то и говорится „сея богоданный свет“» (*Poet.* 1457 a 25 — 30).

³⁹ «Das Urphänomen des Strömens ist Phänomen aller Phänomene». Ms. C 2 I, 1931, p. 1 (цит. по: НМ 159, fn. 20).

должается далее»⁴⁰. Таким образом, «течение» есть результат одной и той же непрерывно повторяющейся операции, названной ретенциональной модификацией.

Я напомним здесь о том, с чего мы начали: Гуссерль отличил имманентный предмет — «ощущаемое» (*das Empfundene*), от самого ощущения (*das Empfinden*) как «внутреннего сознания» ощущаемого; иными словами, он отличил *поле* имманентных предметов (горизонт присутствующего) от спектра энергий присутствия. Но это различие только зарождается в *контексте* лекций о «Феноменологии внутреннего сознания времени», и поэтому в основном тексте и некоторых приложениях не всегда можно понять, должны ли мы в своем толковании сказанного принимать это различие в расчет. Например, Приложение VI открывается таким рассуждением: «В потоке сознания мы имеем двойную интенциональность. Или мы рассматриваем содержание потока вместе с его формой (*mit seiner Flußform*), и тогда мы всматриваемся в ряд первичных переживаний (*Urerlebnisse*), который представляет собой ряд интенциональных переживаний, сознания чего-то...; или же мы направляем взгляд на интенциональные единства, на то, что в течении потока осознается интенционально как единое: и тогда перед нами — нечто объективное в объективном времени...». Как кажется, здесь речь идет о различении реальных (*reell*) и интенциональных компонентов переживания, т. е. об отличии фаз внутреннего предмета от объективных временных определений вещи-вне-меня, иными словами, — о различии «сенсуальной материи» и «интенциональной формы», «вещественного и интенционального слоев потока феноменологического бытия»⁴¹.

Но сейчас для нас важнее другое различие: сама «сенсуальная материя» уже имеет форму дления, и мы хотим направить взгляд рефлексии на структуры «внутреннего сознания времени», в котором эта форма конституируется как таковая. Прежде всего рассмотрим так называемое «сечение» (*Querschnitt*) темпорального потока⁴², т. е. целое, составленное из первичной импрессии ретенций и

⁴⁰ *Феноменология внутреннего сознания времени*, Приложение VIII, с. 135.

⁴¹ Ср. *Ideen I* 175: "Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht".

⁴² НМ 140.

протенций вместе с их совокупным конкретным *содержанием*, которое Гуссерль в только что цитированном фрагменте называет «рядом первичных переживаний» (отвлеченных от апперцептивной или «одушевляющей» функции сознания, превращающей их в фазы «объективного времени»). Иначе говоря, мы «останавливаем» темпоральный поток, изображаем его, фиксируя точку первичной импрессии и «не позволяя» ей перейти в ретенциональную модификацию. Этот «остановленный» поток мы, собственно, и назвали интенциональным портретом сознания. Простейший вариант такого «портрета», который фиксирует только первичную импрессию и *ретенциональное* поле, представлен на рис. 3—6. Мы будем некоторое время оставаться в этом простом контексте.

Итак, рис. 5 изображает «мгновенный портрет» или «сечение» потока сознания. В нем мы различаем материю — «ряд первичных переживаний» $I(1), I(2), \dots, I(n)$ — и форму — спектр энергий яви, представленный в виде структуры тенций.

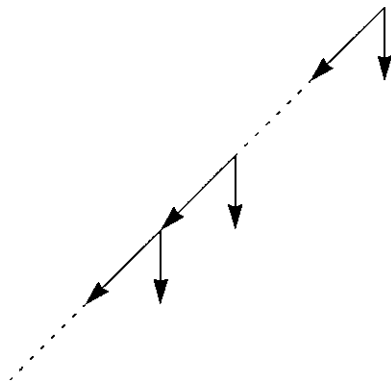


Рис. 7

Впрочем, когда речь идет о чистой форме сечения, мы должны иметь в виду, что разговор о том или ином конкретном переживании (восприятии тона и т. д.), которое начинается и заканчивается, — всего лишь способ организации феноменологического нарратива. Каждое переживание имеет непустой горизонт предшествующего и

последующего⁴³: полагание границ переживания, разумеется, искусственно. «Никакое переживание не прекращается без сознания того, что оно прекратилось, и это — новое наполненное „теперь”. Поток переживаний есть бесконечное единство, и форма потока (Stromform) представляет собой такую форму, которая с необходимостью объемлет все переживания чистого Я...»⁴⁴. Стало быть, мгновенный интенциональный портрет сознания, не привязанный к конкретному интенциональному переживанию, представляет собой *бесконечное* дерево в том смысле, что только импрессиональные стрелки заканчиваются «гилетическими тупиками», а ретенциональные непременно подхватывают целостный интенциональный горизонт предшествующего:

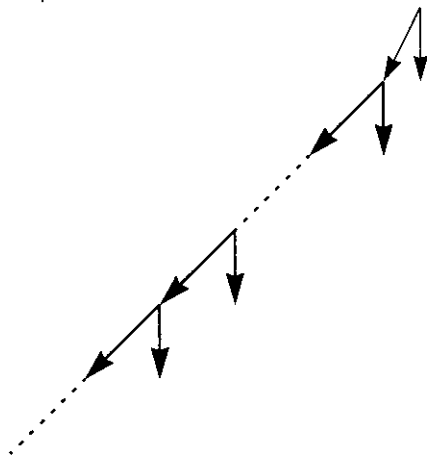


Рис. 8

(Выделенный фрагмент не что иное как удержанный в ретенции интенциональный портрет, изображенный на рис. 7.) Мы видим, что понятая в этом смысле *форма* сечения остается всегда себе тождественной независимо от конкретного ряда реальных моментов I(1), I(2), ... *Сечения сознания тождественны друг другу в смысле своей темпоральной формы.*

⁴³ Ср. *Ideen I*, § 82, S. 164: «der Horizont des Vorhin (des Nachher)».

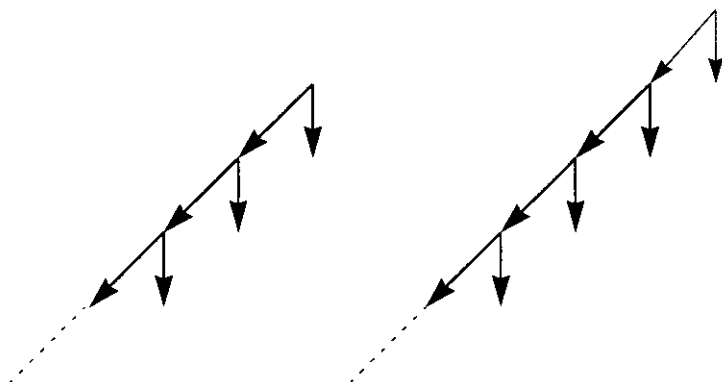
⁴⁴ *Ibid.* 165.

Что же такое течение потока? Повторим еще раз объяснения Гуссерля. В силу двойной интенциональности «теперь»-сознание *как таковое* удерживается ретенцией, ретенция, удерживающая «теперь»-сознание, удерживается в свою очередь последующей ретенцией и т. д. Сознание подхватывает свои собственные ускользающие в прошлое фазы. Удержанное ретенцией «теперь»-сознание как способ данности или энергия яви преобразуется, само претерпевает «ретенциональную модификацию», которая сосуществует с «новой» «теперь»-фазой (самого сознания, а не только предмета), появившейся как бы «из-за спины» рефлексии. Неважно при этом, какие содержания синтезируются в этом потоке, мы должны «направить луч внимания» на сам поток как форму. «В соответствии с этим, как мы полагаем, в потоке сознания в силу непрерывности ретенциональных изменений и за счет того обстоятельства, что они постоянно суть ретенции постоянно (или непрерывно — «stetig») предшествующих ретенций, конституируется единство потока как единство некоего одномерного квази-временного порядка». Гуссерль склонен говорить о ретенциональном преобразовании способов данности (мы бы сказали — энергий сознания), т. е. понимать ретенцию как своего рода инфинитезимальную операцию, переводящую «теперь»-сознание в первичную память и сдвигающую весь темпоральный горизонт сознания «на один такт в прошлое».

Заключенное в кавычки словосочетание крайне неаккуратно и должно быть исправлено по двум причинам. Во-первых, по Гуссерлю, ни о каких «тактах» не может быть и речи; темпоральное поле сознания есть линейный *континуум* (Linearkontinuum), так что можно говорить разве что об *инфинитезимальном* сдвиге. Во-вторых, — и это куда важнее, поскольку по сути одномерный континуум ничуть не менее искусственный способ описывать ситуацию, чем дерево тендей — «прошлое» есть определение внешнего события или имманентного предмета, но никак не конституирующего время сознания. Так что следует говорить о сдвиге в «квази-прошлое» и иметь при этом в виду, что возможность такого сдвига и его направление задаются тем обстоятельством, что само многообразие способов данности (спектр энергий сознания) в себе ориентировано. (Гус-

серль, как мы видели, говорит о «квази-временном упорядочении фаз потока».) Этой ориентации соответствует темпоральная ориентация предметного или объективного поля сознания: из прошлого — в будущее или, если угодно, наоборот — из будущего в прошлое.

Итак, абсолютное течение абсолютного потока состоит, по Гуссерлю, в этом единообразно воспроизводящем себя, единообразно повторяющемся внутреннем преобразовании, в результате которого и сам поток как целое и его структура остаются неизменными, подобно тому как сдвиг прямой в самой себе на определенный вектор не изменяет ее как целое и не меняет каких бы то ни было ее внутренних структур. Такое положение дел легко представить себе, следя за преобразованием дерева тенций: темпоральная форма сечения, подхваченного ретенцией, остается *как целое* неизменной⁴⁵:



Но этот остающийся равным себе (и как целое, и структурно) поток наполняется внутренней жизнью. В это единообразное и пустое течение первичная импрессия вбрасывает порцию содержания (гилетический квант), и она «плывет в потоке» (претерпевает последовательные ретенциональные модификации), а за ней следует новая порция содержания («свежая импрессия»), уходящая в прошлое вслед за первой, и так снова и снова. Единый поток *как форма* связывает и объединяет гилетическое многообразие в единый внутрен-

⁴⁵ Ср. рисунки 7 и 8.

ний предмет, оставаясь при этом инвариантным по отношению к конституируемому содержанию, формально тождественным самому себе, εἶδει ἑν, как говорил Аристотель. «Именно в одном-единственном потоке сознания конституируется имманентное временное единство тона и заодно — единство самого потока сознания. Поразительно (и поначалу кажется бессмысленным), что поток сознания конституирует свое собственное единство, тем не менее, так оно и есть»⁴⁶. Конституирующее само себя единство потока — предельное условие всякого единства, предельное условие предметности любых предметов сознания. Говорится также, что рефлексия, «вживаясь в абсолютный поток» может положить определенный его отрезок (чистый фрагмент чистой жизни сознания) как предмет. Но единство потока как предмета, как положенного имеет свое основание в самом этом потоке как предельной (и поэтому *никогда по существу не опредмечиваемой*) конституирующей инстанции. Опредмечивание, полагание и, как результат, — «позитивность» фактов сознания — прерогатива рефлексии. Однако рефлексия никогда не может «высвободиться» из абсолютного течения абсолютного потока, она сама совершается в потоке и нуждается в ретенциональном отстранении, ретенциональной модификации сознания, чтобы положить сознание как предмет. Предметом рефлексии служит всегда «прошлое сознание».

5. Fluxus stans

Таковы, в общих чертах, построения Гуссерля в лекциях по «Феноменологии внутреннего сознания времени». Абсолютный темпоральный поток — предельное феноменологическое понятие, он лежит в основе всех структур и функций сознания, в нем корень позитивности (положенности) позитивного, а значит, по Гуссерлю, всех конституируемых сознанием онтических смыслов, тогда как в нем самом происходит «пассивное временение некоторого пра-времени и пра-бытия»⁴⁷; т. е. в нем *угадывается*, хотя никогда не *выявля-*

⁴⁶ *Ibid.* 85.

⁴⁷ «passive Zeitigung einer „Vor“-Zeit und eines „Vor“-Seins». Манускрипты C 17 IV, р. 1. Цит. по: K. Held, *Lebendige Gegenwart*, *Phaenomenologica* 23. The Hague: Martinus Nijhoff, 1966, S. 117.

ется⁴⁸, не-положенный предметно исток всякого полагания. Но гуссерлево обсуждение абсолютного потока постоянно наталкивается на неустранимость метафоры. Гуссерль не признает власть метафоры как неизбежное препятствие, которое нельзя обойти, но чью разрушительную силу можно ограничить, введя в определенные рамки⁴⁹. Напротив, он подразумевает, что «героизму разума» со временем вполне будет под силу справиться с непослушным предметом и непослушным языком.

Мы видим, что описание абсолютного потока уже предполагает время — время глаголов и причастий. Ретенциональная модификация *совершается* не во времени, но *артикулируется* во времени и посредством времени. Модификация, преобразование, переход подразумевают «до» и «после». Разумеется, Гуссерль, как и Аристотель, понимал, что «до» и «после» не отсылают непременно к «раньше» и «позже», но конституируют это отношение. Тем не менее, ничего не сказано о том, *как* это «до» и «после» следует понимать, как вообще следует толковать те временные смыслы, которые неявно несут в себе флексии глаголов и причастий и без которых речь разваливается. Пусть мы имеем дело с осознающей себя метафорой, которая ищет в языке средства, позволяющие самое себя снять. Пусть мы имеем дело с обозначением и вычеркиванием тех отклонений от собственной речи «самих вещей», которые привносит в разговор речь метафорическая. Пусть все это так и есть, но, тем не менее, на мой взгляд, эти процедуры не удастся провести до конца, поскольку сами они зависят от подразумевающих время глаголов, причастий, предлогов, от темпоральной структуры самого языка. Кажется, что мы сталкиваемся здесь с тщательно замаскированным порочным кругом. Феноменология как *трансцендентальная философия* должна уметь редуцировать все смыслы к сфере чистой субъективности,

⁴⁸ Особый апофатический ход в феноменологии, связанный с признанием нестематического, «латентного», неосознаваемого сознания, представляет для нее, разумеется, огромную проблему, так как вступает в противоречие с основным феноменологическим требованием — заниматься «самими вещами», т. е. только теми предметами ума, которые могут быть даны в «наполненном сознании». Мы уже не раз возвращались к обсуждению этой трудности.

⁴⁹ Подобно тому как схоластическая теория *analogiae entis* противостоит власти метафоры в неизбежной и неустранимой эквивокальности разговора о Боге и твари. См. об этом § 1 гл. III.

она никоим образом не может *заранее предполагать* время в какой бы то ни было форме, даже такое время, которое конституирует темпоральные смыслы в языке. Феноменологическое объяснение времени не может опираться на *грамматическую категорию* времени, как единственный и окончательный исток смыслополагания.

Можно ли избежать этой зависимости? Мы видели, что *изображение* темпорально-конституирующего сознания в виде дерева тенций («сада расходящихся тропок») служит альтернативой метафоре потока (страдающей, разумеется, своими изъянами). Можно было бы с порога возразить, что ни о какой альтернативе речи быть не может, поскольку метафора потока просто приобрела графическую или визуальную форму, спрятавшись в стрелку. Но стрелка обозначает всего лишь ориентацию — (инфинитезимальную) прототемпоральную дифференцию «до» — «после» (аристотелево τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Сама эта дифференция, как мы подробно обсудили выше, задается дифференцией способностей данности, энергий яви. Здесь нет никакой «скрытой анимации», заранее предполагающей время для объяснения времени.

В какой мере мы можем с помощью дерева тенций объяснить «течение» времени, «смену событий», или, если угодно, *изменение* темпоральной перспективы чистого Я — абсолютного картезианского свидетеля всего, о чем только можно свидетельствовать в феноменологии — по отношению к совершившемуся событию? Как можно выразить глагольность из графики, из пространственности?

Представим себе, что мы слышим простую мелодию, скажем, домажорную гамму. При этом в феноменологической рефлексии я сосредоточиваюсь на мелодии как внутреннем предмете: «редуцированные» звуки или «оттенки» (Abschattungen) звуков, в отличие от звуков как оттеняемых (das Abgeschattete), становятся для меня частями такого предмета. В каждый момент восприятия гаммы каждая такая часть дана мне в определенной темпоральной перспективе: внутренний предмет, тем самым, предстает как многообразии фаз. Мы будем иметь в виду только фазы, соответствующие звукам гаммы. Разумеется, каждый звук длится, и соответствующий оттенок как длящийся имманентный предмет может быть сам разбит на фазы. Различие фаз вовсе не соответствует, как принято было выражаться в схоластике, реальному разделению в предмете, что, впрочем, справедливо для любого «подобочастного» целого.

В дальнейшем для меня не важно различие оттенка и оттеняемого, поскольку речь идет о конституировании темпоральной формы в отличие от содержания. Поэтому я позволю себе говорить просто о звуках *до*, *ре* и т. д., хотя, храня верность построениям Гуссерля, мы должны были бы всякий раз уточнять, что речь идет об «оттенке» или чувственном данном, *соответствующем* звуку *до*.

Покуда я сосредоточен на мелодии, звук *до*, воспринятый и удержанный в ретенции, меняет свою темпоральную перспективу. Я удерживаю *до*, когда слышу *ре* и когда слышу *ми*, но в первом и во втором случае этот звук (или его оттенок) дан мне, как говорит Гуссерль, в разных темпоральных перспективах или ориентациях: во втором случае его временное «отстояние» от «теперь-точки» (от актуально воспринимаемой фазы *ми*) больше, «между» *до* и *ми* «располагается» удержанный звук *ре*. По мере того как гамма приближается к своему концу, ее первая фаза — звук *до* — «все дальше и дальше уходит в прошлое».

Таково положение дел, описанное достаточно наивно, с помощью тех средств, которые предлагает нам несколько сдобренный феноменологической терминологией естественный язык: он полон темпоральных коннотаций: «когда — тогда», «по мере того, как», «приближается к концу», «уходит в прошлое».

Мы знаем уже, что «давности» события X («звучит *до*») соответствует, согласно Гуссерлю, определенный способ *данности* звука *до* (как внутреннего предмета или части внутреннего предмета), иными словами, — энергия его (этого звука) присутствия⁵⁰. Энергия, о которой идет речь, есть не что иное, как композиция (или суперпозиция) простейших энергий, входящих в первоначальную триаду: ретенция — импрессиональное «теперь»-сознание — протенция. Внутренняя форма такой энергии соответствует структуре композиции, в нашем случае — числу ретенциональных стрелок, ведущих из корня дерева тенций в соответствующую вершину: в простейшей ситуации, когда мы оставляем без внимания протенции, композиция, о которой идет речь, есть ретенция ретенции ретенции ... первичной импрессии. Язык предоставляет в наше распоряжение конечную цепочку родительных падежей, которой соответствует конечное число ребер в хро-

⁵⁰ Гуссерль говорит также в этой связи о темпоральной перспективе или темпоральных «оттенках» (Abschattungen).

нологическом дереве, лежащих на пути, соединяющем его корень с вершиной «до» (рис. 9). Мы должны помнить, что Гуссерль понимает ретенции как бесконечно малые сдвиги, которые интегрируются в целостное темпоральное отстояние (давность).

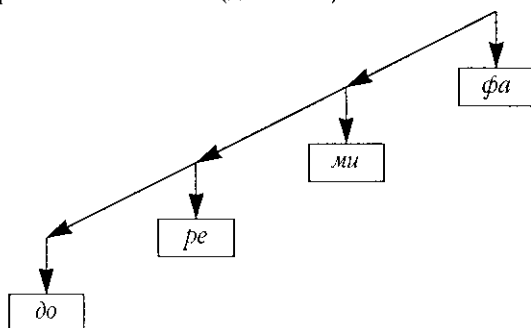


Рис. 9

На этом рисунке изображено хронологическое дерево «в момент действительного восприятия» тона *фа*, т. е., говоря несколько более аккуратно, — сечение потока переживаний, в котором *фа* помещено в точку «теперь» (точку первичной импрессии). В «момент восприятия» тона *ля* оно выглядит так:

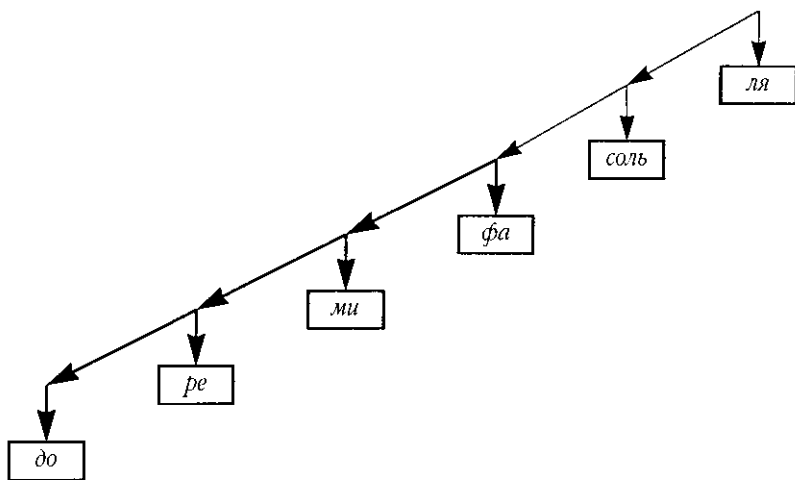


Рис. 10

Мы видим, что длина пути, ведущего из корня дерева в вершину «до», во втором случае больше, и это — графическое представление определенного *ноэтического* положения вещей, которое конституирует соответствующее *ноэматическое* определение «темпоральной удаленности фазы» до: звук до «ушел *далее* в прошлое».

Но что значит «мы видим»? Мы видим это на рисунке. Подобное «видение» не может служить объяснением *чувства потока событий*, чувства их ухода в прошлое. Опытный музыкант безошибочно и «непосредственно» определяет длительность звука, когда в нужный момент берет нужную ноту. Казалось бы, чтобы наши схемы стали действительным объяснением, мы должны считать их изображением *двух* опредмеченных в рефлексии или, по крайней мере, нетематически создаваемых — в смысле загадочного гуссерлева «*ungewahrte Gegenwart*» — портретов сознания (изображенных на рис. 9 и 10). При этом в нашем рассуждении «далее» — *сравнительная* степень причастия; и если выраженное ею положение дел имеет основание «в самих вещах», то не должны ли мы ввести в рассмотрение *третью* позицию сознания, в которой *оба* эти портрета (сечения) будут со-присутствовать, дабы их можно было со-отнести и *сравнить*? Поскольку ни рефлексия, ни «нетематическое сознание», которое, якобы, служит условием ее возможности, не могут высвободиться из темпорального потока, не влечет ли это допущение все большего усложнения формы потока? Не означает ли это, что мы поспешили приписать живому присутствию, в котором совершается все, что только может совершаться в сознании для сознания, слишком бедную структуру? Не следует ли допустить некую действительность сознания, в котором ему *заодно, совместно* предстоят два «сечения» с их ретенциональным (и протенциональным) горизонтом? Но если верно, что подобное положение дел может стать предметом рефлексии и что *всякое* состояние сознания подхватывается ретенцией и предвосхищается протенцией, то и такое настоящее, в котором происходит *сравнение* двух сечений жизни сознания, снова должно стать всего лишь «слоем» в континууме подобных структур, и так до бесконечности. Кажется, что в период подготовки и чтения лекций о «Феноменологии внутреннего сознания времени» Гуссерль считал такой способ говорить об абсолютном темпоральном потоке вполне допустимым. Вот что мы читаем в Приложении VI:

«Пока или поскольку тон длится, каждой точке длительности принадлежит серия оттенков — от соответствующего «теперь» в расплывающееся прошлое. Мы имеем, таким образом, некоторое не-

прерывное сознание, каждая точка которого есть непрерывный континуум (sic!). Это, однако, вновь есть временной ряд (Zeitreihe), на который мы можем обратить внимание. Итак, игра начинается заново. Зафиксируем какую-то точку этого ряда, тогда кажется, что ей должно принадлежать сознание прошлого, которое соотносится с серией прошедших рядов и т. д.

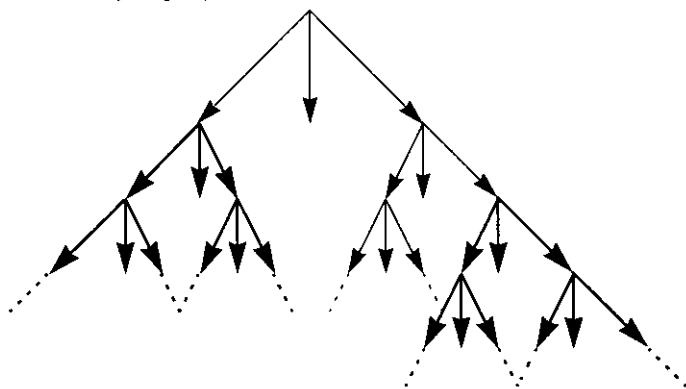
Даже если рефлексия не практикуется in infinitum, даже если вообще не нужна никакая рефлексия, то все же должно быть дано то, что делает такую рефлексию возможной и, как кажется, по крайней мере в принципе делает ее возможной in infinitum. И в этом заключается проблема»⁵¹.

Но, как мне представляется, подобное усложнение излишне. В самом деле, нет нужды вводить некоторую особую рефлексия, в предметном поле которой *заодно* присутствуют два сечения (например, изображенное на рис. 9 и рис. 10), и которая конституирует их как «предшествующее» по отношению к «последующему», устанавливая тем самым течение потока, поскольку весь материал для сравнения уже налицо в одном-единственном сечении, а именно: сечение, которое мы обозначаем в нашем разговоре как «последующее», уже содержит в себе все «предшествующие» интенциональные портреты данного переживания. Изображенное на рис. 9 «сечение жизни сознания» представляет собой (выделенный графически) фрагмент хронологического дерева, изображенного на рис. 10. Это последнее, становясь как целое предметом рефлексии (или присутствуя некоторым образом в «бессознательном сознании» как условие рефлексии, как «то, что делает рефлексия возможной»), уже включает в себя все «предшествующие» сечения или интенциональные портреты восприятия гаммы. И «предшествующее», и «последующее» суть *заодно* (ἄμα) в живом присутствии, имеющем всеобъемлющую форму (бесконечного⁵²) дерева тенций. Как легко видеть, из каждой вершины этого дерева растет «поддерево», которое по своей форме *тож-*

⁵¹ *Феноменология внутреннего сознания времени*, с. 132.

⁵² Здесь и выше определение дерева тенций как *бесконечного* не означает, разумеется, что вся «бесконечность» времени может предстать в поле рефлексии. «Абсолютная» рефлексия, которая в живом присутствии тематизирует сами темпоральные (энергичные) структуры этого присутствия, имеет свой собственный подвижный горизонт, в котором «помещается» лишь фрагмент дерева тенций. Я хотел бы еще раз повторить, что феноменология — не трансцендентальный позитивизм, в ней дескрипция — мотив для конструкции и наполнения сконструированного в актах рефлексии.

дественно исходному, каждый правильный фрагмент дерева тенций изоморфен самому дереву тенций:



Но остается нерешенным труднейший вопрос: что же такое чувство потока? Что означает уход звука *до* в прошлое? Или, скорее, поскольку события, застывая, как бы укладываются в хронологическую линейку, получают определенное «место» во временном порядке, место в так называемой В-серии, вопрос лучше сформулировать так: что означает *чувство моего движения во времени*⁵³?

Мое движение во времени неразрывно связано с определенным *способом самоистолкования*, которое у позднего Гуссерля возводится в ранг одного из основоположений феноменологии. Речь идет о полагании чистого Я как «собственника» сознания⁵⁴ и истолковании темпорального потока как «*потока модусов чистого Я*».

Если имманентный предмет конституируется в некотором акте, то, в соответствии с феноменологическим каноном, порожденным картезианским эгологическим самоистолкованием феноменологии⁵⁵, сле-

⁵³ Ср. I. Miller, *op. cit.*, p. 161: «The fact that events are experienced by us to have invariant B-series determinations suggests that our sense of passage is better described as a sense of our own „movement” through time away from events».

⁵⁴ См. об этом в гл. III, § 2.

⁵⁵ О картезианстве Гуссерля см. K. Held, «Phänomenologie der Zeit nach Husserl». In: *Perspektiven der Philosophie. Neues Jahrbuch*, Bd. 7 (1981), S. 185 — 221. Эта работа, в свою очередь, подхватывает и развивает соображения Я. Паточки в сочинении *Der Subjektivismus der Husserlschen und Möglichkeit einer „asubjektiven” Phänomenologie*. О различии позиций Гуссерля и Декарта см. L. Landgrebe, *Husserl's Departure from Cartesianism*.

дует искать конституирующее Я, обнаруживающее себя в *акте* конституирования. Именно это Я, согласно Гуссерлю, «временит» (zeitigt) себя в потоке темпоральных модусов сознания. Когда абсолютный темпоральный поток становится предметом рефлексии, именно чистое Я опредмечивает себя в этом потоке, полагает себя, становится для-себя-сущим в этом опредмечивании. «Способ бытия» чистого его заражен странной двусмысленностью. Оно не дано позитивно в рефлексии, но при этом выступает в качестве необходимого условия того положения вещей, что данный в рефлексии темпоральный поток модусов сознания имеет смысл «единого» и «моего», более того — «меня самого». Гуссерль говорит о «пред-бытии» (Vorgesein) или «пра-бытии» (Ur-sein) чистого Я, о пред-рефлексивном пра-пассивном пред-времени. Эти префиксы пытаются выразить отсутствие зазора между явленным и не явленным: между одним и другим феноменологическая речь (в той мере, в какой не-явленное вообще может быть ее) полагает дистинкцию, однако при этом «не явленное» не есть простая лишенность яви, но, по Гуссерлю, «unge-wahrte Gegenwart», «nicht-gewahrende Selbstgegebenheit» — «неуловимое, незамечаемое присутствие [себя для себя]», «безотчетная самоданность» чистого Я³⁶.

Есть ли у такого до-предметного Я темпоральные определения? С одной стороны, Гуссерль пишет: «Вот где была фундаментальная ошибка. Поток модусов сознания — не процесс, «теперь»-сознание — не теперь. [...] Присутствие ретенции, которая (есть) *заодно, вместе* с «теперь»-сознанием — не *одновременно* с «теперь». Сказать так не имело бы никакого смысла»³⁷. Это должно означать, что чистое Я, «взору которого» предстает поле живого присутствия, поле, в котором впервые конституируются темпоральные определения, само должно быть лишено каких бы то ни было темпоральных определений. «Я — не во времени (ist unzeitlich). Разумеется, не имеет никакого смысла рассматривать Я как временное. Я — сверх-временное или над-временное (überzeitlich), оно — *полюс* способов Я-отношения *ко* [всему] временному, оно — субъект, который соотносится с временным...». «Я в его изначальной изначальности — не во време-

³⁶ См. § 2 гл. III.

³⁷ ZB, No 50, 333 f.; HM 133 f. Как было сказано выше, этот фрагмент относится к концу 1908 — началу 1909 гг.

ни...»⁵⁸. Эта «изначальная изначальность», как справедливо замечает Хельд, комментируя это место, есть нечто *незримое* для рефлексии, но она (sc. «изначальная изначальность») названа Гуссерлем «живым *немодальным* настоящим, которое постоянно времени себя как опрокинутое во время (*gezeitigte*) настоящее».

Поэтому, с другой стороны, чистое Я есть некое непредметное для-себя-присутствие, «немодальное живое настоящее» или «актуальное Я настоящего, которое живет только в своем настоящем»⁵⁹. Конечно, немодальное настоящее не есть «настоящее» как выделенная точка или фаза темпорального потока: «слово „настоящее“ как указывающее на некоторую модальность времени здесь, собственно говоря, не подходит»⁶⁰. Тем не менее, Гуссерль не может преодолеть соблазна истолковать настоящее или присутствие (*Gegenwart*) как некую форму «теперь». Это, разумеется, — не *punct fluens*, но зато *punct stans*.

«Конечно, все опрокидывается во время (*verzeitlicht sich*) в определенном опредмечивании, в том числе и действующее Я, и последовательность его действий... Но разве не очевидно, что в этом о-временении в ходе акта, представляющего собой наполненный промежуток времени, неподвижное и пребывающее Я вовсе не есть нечто длящееся в том же смысле, в каком длится все временное, но что оно само в ходе дления содержаний [сознания] остается тождественным себе Я, остается неподвижным и пребывающим «теперь», но при этом не имеет временного протяжения (*ausdehnungslos*)?!...»⁶¹. «Я в этом смысле вообще не имеет никакой длительности»⁶².

Я становится для себя сущим (т. е., по Гуссерлю, объективным⁶³), в опрокидывании себя во время, в само-временении (*Sichzeitigung*). При этом объективное или объективированное Я «не занимает никакого определенного положения в субъективном времени, оно ... все-временно (*allzeitlich*). Его жизнь наполняет это время... Конкретное

⁵⁸ Манускрипты E III 2, 49. Цит. по К. Held, *Lebendige Gegenwart...* S. 135.

⁵⁹ «Das aktuelle Gegenwarts-Ich, das nur in seiner Gegenwart lebt». EP II, Beilage XXVIII, S. 471.

⁶⁰ Манускрипты C 7 I, с. 30. Цит. по К. Held, *Lebendige Gegenwart...* S. 135.

⁶¹ C 10, S. 28. *Ibid.* 136.

⁶² C 16 VII, S. 5, *Ibid.* 136.

⁶³ Ср. EP II, Beilage XXVIII, S. 471: «das für sich selbst objektive Ich, das von sich Erfahrung hat und *Synthese der Erfahrung*».

Я, я, живущий конкретной жизнью в настоящем и живший прошедшей, бывшей прежде настоящей жизнью, всевременен, но как то конкретное Я, которое наполняет время, становящееся при этом моим временем»⁶⁴. Я есмь для себя как «мое время»: *omnia, Lucili, aliena sunt, tempus tantum nostrum est*. «Мое время» как поток сознания наполняет (и никак не может наполнить) в рефлексии пустую интенцию (изначальный картезианский набросок) самоидентификации трансцендентального Я-субъекта. Моменты чистой жизни чистого сознания становятся его аспектами или сторонами. Но, если это так, среди всех таких оттенков, составляющих тотальность «моего времени», можно ухватить «ближайший» — «теперь»-фазу темпорального потока. Гуссерль, как кажется, постоянно постулирует особую близость над-временного Я к «теперь»-фазе жизни Я всевременного. В этой точке Я как самоидентификационный полюс многообразия «моего времени» со-представлено «целиком и без остатка»⁶⁵. Я отражается в зеркале представленного предмета и само служит зеркалом⁶⁶. Я — субъект для объекта, и Я — предельная конституирующая инстанция. И поскольку бытие объекта истолковано как *присутствие-для*, а *полнота или предельная интенсивность* присутствия и есть импрессиональная энергия, энергия «теперь-сознания» (как способа данности), Я (тот, для кого присутствует присутствующее) должно (должен) суметь некоторым образом «поместиться» в этом «теперь» и все же — *над* ним, чтобы, ухватив первоимпрессию, плести из этой своей неизменной (над)темпоральной

⁶⁴ *Ibid.* S. 471 f.

⁶⁵ К. Воннегут изображает в одном из своих романов обычное восприятие времени (которое его герой неожиданно для себя сумел преодолеть) как взгляд в дверную щель движущегося по рельсам вагона на проплывающий мимо пейзаж. Здесь, впрочем, Воннегут (сознательно или бессознательно) подражает Боэцию, который говорил, что Божественное знание мира, в отличие от человеческого, охватывает *totum simul*, в нем все последовательные моменты времени соприкасаются в одном восприятии, как фрагменты ландшафта событий. «Око души» (ὄμμα τῆς ψυχῆς = *oûs*), которое пребывает *всегда вот тут*, как абсолютная точка отсчета (абсолютная точка зрения), подглядывает за текучим наличным (за текущим, текучим предметом, который проносимый мимо ландшафт мира мечет перед ним): поле зрения при этом ограничено в силу конечного устройства человеческой души.

⁶⁶ В этом «необязательном» предложении я позволил себе воспользоваться столь любимой философами (от Фихте до Лакана), несмотря на всю ее опасность, метафорой сознания, пришедшей в на смену не менее любимой *tabula rasa*.

позиции паутины ретенций и протенций, сплетая сменяющие друг друга, предвосхищаемые и удерживаемые, моменты импрессии в синтетическое единство целого. Энергия ума и энергия умопостигаемого, говорит Аристотель, — одна и та же энергия. Гуссерлеву точку зрения как парафразу аристотелевой можно было бы сформулировать так: энергии, лежащие в основании конституирования темпоральных смыслов, суть модификации энергии «теперь»-сознания (или, что то же самое, — энергии присутствия «теперь»-содержания), энергии «теперь», и это заодно — энергия (деятельность-действительность) чистого Я. Последнее, хоть и скрывается за спиной рефлексии, обнажает себя в трансцендентальной деятельности: в изначальном опрокидывании себя во время, т. е. в *nunc fluens*, и в «феномене всех феноменов» — прото-феномене течения⁶⁷.

Мы видели, что «теперь» как выделенная фаза темпорального потока не есть «место», «хронотоп» трансцендентального субъекта. Темпоральная форма последнего, как было сказано, *nunc stans, stehendes Jetzt, Ur-Jetzt*. Гуссерль говорит: «Я... и есть неподвижное „теперь”»⁶⁸. Чистое Я времениет время и становится для себя сущим, т. е. опредмечивает себя во времени. Определенное или опредмечиваемое чистое Я и есть чистый темпоральный поток, но его исток — предельная конституирующая инстанция — принципиально не-опредмечиваемое «живое» Я в своей «изначальной изначальности».

«И в этом течении (абсолютном темпоральном потоке — А. Ч.) есть некое неподвижное и пребывающее прото-«теперь» (*Ur-jetzt*), которое учреждается как устойчивая форма для протекающего содержания, как изначальный исток (*Urquellpunkt*) всех конституированных модификаций»⁶⁹.

Прото-«теперь», тождественное немодальному настоящему живого Я, — не в потоке. Тем не менее, *nunc fluens*, «теперь» потока, «теперь» в потоке, находится как бы в предельной близости к неподвижному Теперь, в области пограничья потока и истока. *Стало быть, Я полагает себя со-временным первичной импрессии.*

Что же такое чувство моего движения во времени? Как всякое наполненное сознание, — исполнение пустой интенции, в нашем случае —

⁶⁷ Который мы связали в гл. II с диаозетической энергией.

⁶⁸ «...ich, der ich stehendes Jetzt bin...». Held 125.

⁶⁹ Манускрипты С 2 I/11 a, Mertens, *op. cit.* 155.

определенной интенции самонаблюдения, под заголовком «я перемещаюсь во времени». Пустая интенция задана фразой «я перемещаюсь во времени» или, скорее, вопросом: «что значит (в опыте сознания), что я „перемещаюсь во времени“?». Синтез наполнения означает здесь: я отвечаю на поставленный вопрос, я обращаюсь к себе, я о себе, о «моем времени», спрашиваю: «что значит...?». А поскольку сознание никогда не остается без предмета, я обращаюсь с этим вопросом к тому конкретному переживанию, в котором себя застаю. Пусть это — восприятие гаммы. В этом к себе-обращении я сознаю (тематически или нетематически) фрагмент жизни сознания, представленного при помощи хронологического дерева, скажем, изображенного на рис. 11.

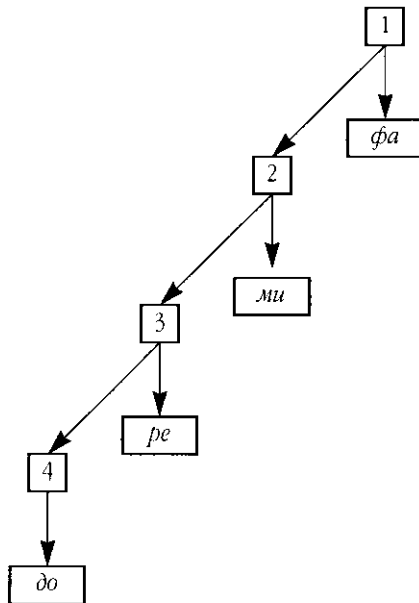


Рис. 11

Отвечая на вопрос, я *полагаю себя со-временным первичной импрессии*, помещаю себя (помещаюсь) в корне дерева в точке 1, я помещаю себя «в тот момент, когда» я слышу звук *фа*. Но, как уже было сказано выше, в этом сечении уже содержатся все «предыдущие», и при этом каждая ретенция есть не просто ретенция некото-

рого предметного содержания, но и способа данности этого содержания, самого каза, а каз требует свидетеля, и свидетель должен быть со-временен казу. Иными словами, мое самоистолкование (истолкование моего Я) как всякий раз со-временного импрессию заставляя меня интерпретировать осознанное (увиденное в рефлексии этого уровня) следующим образом: «я слышал *ми*, т. е. Я «было» в точке 2 заодно, *одновременно* с бывшей импрессией = слышанием *ми*, а до этого Я было в точке 3 одновременно с восприятием звука *ре*, а еще до этого Я было в точке 4 одновременно с восприятием звука *до*. Эти «раньше», «а потом», «а еще потом...», определяющие позиции одного и того же Я и предстающие заодно (ἄμα), в единственном сечении, суть «действительность возможного (предвосхищаемого в протенции) как именно возможного», некое, целиком поместившееся в живом присутствии движение, для которого, в точности по Аристотелю, время есть его число.

Абсолютное «движение» по отношению к которому время определяется как число — не движение небесной сферы (как полагал вслед за Аристотелем Фома Аквинский), но описанное только что «движение Я», *motus animi*. Впрочем, при должном истолковании выясняется, что мы все же способны избавиться от порочного круга в определении. «Движение» Я во времени находится в зависимости от особого способа нашего само-истолкования и само-полагания. Движение останавливается, и обнажается его подоплека — сложнейшее интенциональное сплетение, которое мы представили в виде дерева тенций: не *motus animi*, но, скорее, *distentio animi*, как и полагал Августин.

§ 2. ЗАБОТА КАК ИЗНАЧАЛЬНАЯ ВРЕМЕННОСТЬ

1. Бытие-под-рукой и время обихода

Хайдеггер, отождествив феноменологию и онтологию, находит, как и Гуссерль, предельные ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι феноменологического исследования в *изначальной временности*. Но при этом он стремится показать, что в основании понятности подручного, с одной стороны, и положенности (позитивности) наличного, с другой, лежат разные *смыслы или структуры времени*. Бытие утвари, ее подручность и пригодность, т. е. та изначальная открытость бытия, которая должна составлять, по мысли Хайдеггера, главный предмет фундаментальной онтологии, имеет своим истоком, как уже не раз говорилось, особую онтическую структуру самого Dasein, которую мы назвали выше «небезразличием», ее онтологическое определение — экзистенциал заботы. Dasein — такое сущее, для которого в его бытии «дело идет о (es geht um)» этом самом бытии. Выражение «дело идет о...» означает, в частности, что понимание, которому (в котором) открывается бытие внутримирного сущего, понимание как экзистенциал есть не просто «взгляд на...» (ὄψις), усматривающий вид-эйдос, но сторона *бытия* Dasein, проецирующего себя, набрасывающего себя, вбрасывающего себя в открытое пространство еще не совершенного, но долженствующего совершиться, ожидание этого наступающего в горизонте моих собственных бытийных возможностей, в структуре «я могу». *Possum*, утверждает Хайдеггер, предшествуют *cogito*. Бытийному устройению Dasein изначально открывает сущее не как предмет *cogito*, но как «коррелят» *possum* — «я могу»,

иными словами, сущее кажет себя в своей способности откликаться на изначальное бытийное усилие самого Dasein (сущее, понятое как доверительно близкое и послушное, как утварь) или ему противиться (сущее как неизбывно чужое, как тягота, среда сопротивления, без которой вообще невозможно говорить о подручном орудии). Изначальная понятность, пригнанность сущего, с одной стороны, и «образ сопротивления» (говоря словами Фихте), — с другой, уже есть в некотором смысле *delimitatio*, определение облика вещи. Но этот вещный облик никоим образом не совпадает с «видом» (*das Aussehen*, εἶδος) наличного предмета. Присущее обиходу понимание артикулирует себя в герменевтическом «для того, чтобы»: сочленения (*articuli*) подручного в многообразии отсылов постигаются в размышлении-прикидывании особого рода, о котором достаточно пространно говорит уже Аристотель⁷⁰.

Последовательность шагов, в которой разворачивается толкующее понимание-умение, называют иногда «практическим силлогизмом». Для «практического силлогизма» характерна своеобразная фигура «если — то»⁷¹ («если я сделаю то-то, поступлю так-то, то в результате получится или произойдет то-то»), выражающая, впрочем, не связь посылок и заключения, но указывающая на усматриваемую в умении (*τέχνη*) или рассудительной искусности (*φρόνησις*) деятельную связь цели (блага) и средства (подручной вещи, творческого действия, поступка). Набрасывая-прикидывая, Dasein не упускает из виду целокупности обстоятельств дела (*Bewandtnisganzheit*). Не упускать из виду — значит удерживать в качестве присутствующего. «Посылки» практического силлогизма отсылают к удерживаемой в горизонте присутствия совокупности уже совершенного, завершенного и привычного, его «заключение» проецирует мои возможности в направлении «наступающего», того, что должно совершиться. Связь «посылок» и «заключения» определяется не логической связью членов ассерторического силлогизма (т. е. — той связью эйдосов, которую Платон называл их «общностью» или «причастностью») но, скорее, в участном бытии Dasein, в его (Dasein) бытии-в-мире. Строго говоря, бытие-в-мире есть внутреннее устройство бытия Dasein, ко-

⁷⁰ *Eth. Nic.* VI 12; *Metaph.* VII 7, 1032 b 6 ff.

⁷¹ SZ 395.

рениящееся, как уже было сказано, в фундаментальном феномене «небезучастности», определяющем это бытие как экзистенцию.

Заботящееся Dasein находится в ожидании наступающего, но это наступающее имеет определенность должного, того, *что должно быть совершено*, исполнено для того, *чтобы...* Настоящее приурочено к исполнению наступающего, и в этой приуроченности Dasein проецирует свои возможности в направлении некоторого «ради-чего», удерживая при этом привычное и прозрачное (не тематизируемое, не объективируемое) «то-посредством-чего». Именно в этом растянутом темпоральном горизонте утварь является как утварь; в нем, как пишет Хайдеггер, впервые возникает тот просвет, в котором подручное жает себя, обнаруживает свою «вещную» физиономию. «В ожидании такого *«для-чего»* мы удерживаем, не отпускаем из виду *«то-с-чем»*; имея это в виду, мы только и понимаем утварь как утварь в ее специфическом отношении к обстоятельствам дела. Позволение-обстоять (*das Bewendenlassen*), т. е. понятность обстоятельств дела, которая вообще делает возможным использование утвари, есть некое удерживающее ожидание, в котором утварь вовлекается в настоящее как нечто определенное» (GP 415 f.).

2. Вопрос о происхождении интенциональности

Мы видим, что то «позволение делам обстоять так-то и так-то», как условие высвобождения подручной вещи, с самого начала в качестве своего фундаментального условия требует особой темпоральной формы. Событие, в котором впервые являет себя *подручное* в своей, как говорит Гуссерль, «первоначальной оригинальности» (*Uroiginalität*), немислимо как простая непосредственность присутствия в «теперь», как гуссерлева «первичная импрессия», «изначальное самопредоставление» сущего, претерпевающее «затем» последовательно наслаивающиеся друг на друга ретенциональные модификации. Тот просвет, о котором говорит Хайдеггер в связи с бытием подручного, не есть редуцированная к моменту «теперь» (*Momentanjetzt*) непосредственность присутствия, но, скорее, открытый «топос близости», до которого Dasein в своем понимании подручности подручного способно дотянуться.

Конечно, и центральный термин гуссерлевой феноменологии — *intentio* — означает «растягивание», «простираание», но оно мыслится не как условие «растянутости», протяженности топоса присутствия подручного, а как неустранимая дифференция яви явленного, как самоотличение *ego cogitans* от своего предмета (*cogitatum qua cogitatum*). При этом, если «сущность» интенционального предмета, его «что» возникает для сознания в акте идеации на основании сложного синтетического целого, целостной нозмы, то его «существование» в качестве этой-вот единичной вещи связано с наличием в многообразии синтеза первичной импресии (*Urimpression*) — непосредственного присутствия, с точкой предельной «полноты», «исполненности» (*Erfülltsein*) интенции, еще не зараженной никаким отсутствием или опосредованием, ее опустошающим. Феноменологическая формула «*es selbst*», отсылающая к присутствию предмета «во плоти», означает не что иное, как центрированность многообразия синтеза в описанной *точке* непосредственного и полного присутствия.

Оставаясь в рамках гуссерлевой феноменологии, мы едва ли можем ставить вопрос об «основании» этой изначальной формы интенциональности, ибо она сама выступает как первооснова всех феноменологических построений. Впрочем, в сочинении под названием «Опыт и суждение» Гуссерль говорит о некоторой принадлежащей трансцендентальному субъекту аффективной тенденции⁷², которая предшествует когитальному отношению (*die Tendenz vor dem Cogito*). Эта тенденция имеет двойную природу: возбуждения (*Reiz*), посредством которого определенный предмет «навязывает себя» сознанию, и устремленности сознания навстречу предмету, стремления поддаться возбуждению, позволить предмету присутствовать. Этот предметный эрос сознания порождает поворот трансцендентального Я к предмету — *Ichzuwendung*, *результатом* которого становится «интенциональное отношение». Все это рассуждение, однако, как представляется (даже если отбросить то обстоятельство, что оно есть некоторым образом «изображение в лицах», главный герой которого — трансцендентальный субъект), относится к появлению для сознания определенного предмета в фокусе внимания, переходу предмета из модуса «инактуальности» в модус актуальности. Но сознание, строго говоря, никогда не остается беспредметным, оно

⁷² E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, Hamburg: F. Meiner, 1985, § 17, S. 79 ff.

всегда переживает, про-живает опыт «интенциональной подоплеки» (*intentionales Hintergrunderlebniss*). Более того, интенциональный предмет, который еще не предстал как *cogitatum* в своей «чтойности» (*quidditas*) в фокусе внимания, не есть, тем не менее, абсолютное ничто. Он помещается в маргинальной зоне определенного предметного горизонта, топика которого уже ведомо сознанию, ведь оно может к предмету «обратиться», проследить направление исходящего от предмета интенционального посыла. До всякого «что» предмет предстает в своем «где», указывающем на его место в топике горизонта, а поэтому он уже лежит «в стихии смысла» и значит — причастен интенциональности. Если, по Гуссерлю, интенциональность мыслима *in potentia*, как аффективная сила, или «вожделение» (*Streben*) сознания, то удовлетворение этого вожделения — предметное интенциональное отношение: *cogito cogitatum*.

Хайдеггер хочет «вывести» интенциональность сознания из более фундаментального онтологического основания — экзистенции *Dasein*. Вот еще одна выдержка из письма Хайдеггера к Гуссерлю, написанного в период подготовки статьи для *Encyclopaedia Britannica*: «Необходимо показать, что способ бытия человеческого *Dasein* полностью отличен от способа бытия любого другого сущего и что этот способ, как именно то, что он есть, как раз и содержит в себе возможность трансцендентального конституирования. Трансцендентальное конституирование — одна из центральных способностей экзистенции, принадлежащей фактической самости (*des faktischen Selbst*). А она, т. е. конкретный человек как таковой, в качестве сущего никогда не наличествует только, но экзистирует. И «нечто чудесное» заключается в том, что экзистенциальное устройство *Dasein* делает возможным трансцендентальное конституирование всего позитивного»⁷³.

Итак, конституирование и, следовательно, интенциональность — одна из бытийных возможностей *Dasein*.

«Ей не просто принадлежит *intentio* и *intentum*, но каждой *intentio* присущ свой смысл направленности (или „проективный смысл“, *Richtungssinn* — А. Ч.), который в отношении восприятия нужно толковать следующим образом: наличие (как способ присутствия предмета — А. Ч.) должно быть заранее понято, коль скоро должна иметься возможность открыть наличное как таковое. В воспринято-

⁷³ Hua IX, Anhang, S. 601 f.

сти воспринятого заключено уже [некоторое определенное] понимание наличия наличного» (GP 446).

3. Понимание, истолкование и смысл смысла

Условием интенциональности служит понимание (толкуемое как экзистенциал) определенного «проективного смысла», присущего наличию наличного. Смыслу (смысловому облику) наличного предшествует проективный смысл (*Richtungssinn*) наличия как определенного способа бытия. Что такое проективный смысл? Что такое вообще «смысл» в тексте «Бытия и времени»?

Прежде всего, смысл — один из экзистенциалов *Dasein* (SZ 151). Это значит, что смысл — определенный структурный момент экзистенции, т. е. такого бытия, в котором «дело идет» о самом этом бытии. Только *Dasein* «имеет» смысл, только оно может быть осмысленным или бессмысленным (*ibid.*). Как уже было сказано, смысл — сторона того, как в бытии *Dasein* дело идет о нем самом. Далее, смысл относится к понимающему истолкованию, а в нем *Dasein* «набрасывает» свое понимание в направлении своих возможностей (SZ 148), это означает, что оно прикидывает, просчитывает, оценивает в смысле греческого глагола *λογίζεσθαι*, при помощи которого Аристотель в «Никомаховой этике» проводит между двумя «частями» души, причастными логосу — «научной» или «эпистемической» (*τὸ ἐπιστημονικὸν μέρος*) и «рассчитывающей» (*τὸ λογιστικόν*)⁷⁴. Попытка Хайдеггера оспорить вердикт классической онтологии и отнять онтологическое первородство у эпистемической части души затрагивает и понятие смысла.

Итак, смысл изначально связан с *λογίζεσθαι* — прикидыванием, набрасыванием, наброском. Понимание всегда имеет характер наброска (SZ 145), но, кроме того, оно выстраивается и развивается в истолковании. Истолкование — разработка набросанных в понимании возможностей (SZ 148), истолкование — разработка смысла.

Набросок исходит из всегда уже некоторым образом предварительно понятых (хотя, быть может, членораздельно не растолкованных) обстоятельств дела. В этой среде предварительной понятности

⁷⁴ См. гл. IV, § 1.

истолкование осуществляет разработку, расчленение, артикуляцию смысла. Хайдеггер говорит в этой связи о «пред-взятии» или «пред-намерении» — *Vorhabe*. Не бывает непредвзятого толкования и беспредпосылочного выстраивания смысла. Само о-своение, выстраивание смысла происходит в определенной предначертанной перспективе: нечто должно быть предвзятительно принято во внимание, чтобы стать путеводной нитью истолкования. Эта предвзятительно заданная перспектива рас-смотрения называется пред-усмотрительностью (*Vorsicht*). Наконец, явно и членораздельно истолкованное требует предварительного набора понятий (*Be-griff*), истолкование всегда заранее *решается* на определенную понятийность, и это называется *Vor-griff* («предрешение»⁷⁵).

«Смысл есть структурированное посредством предвзятия (*Vorhabe*), предусмотрительности (*Vorsicht*) и предрешения (*Vorgriff*) *то-во-направлении-чего* наброска, из какового нечто становится понятным как нечто» (SZ 151).

Итак, когда речь идет о смысле того сущего, которое названо *Dasein*, родительный падеж здесь (смысл чего?) должен быть понят как *genetivus subjectivus*: «Смысл есть экзистенциал *Dasein*, а не свойство, которое прилепилось к сущему, лежит „за“ ним или парит где-то как „междущарствие“» (SZ 151)⁷⁶. Из такого определения смысла вытекает также, что многообразная экзистенциальная структура бытия *Dasein* (*разные* смыслы, в которых говорится, что для *Dasein* «дело идет о его собственном бытии») должна порождать различные смыслы экзистенциального смысла. Однако, коль скоро в основе многообразия экзистенциалов лежит «изначально единый феномен» заботы, изначальный смысл смысла есть смысл заботы. В последнем словосочетании снимается различие между *genetivus objectivus* и *genetivus subjectivus*: забота есть, по Хайдеггеру, *условие* всякого набрасывания смысла, она, тем самым, порождает смысл, это *ее* смысл (*genetivus subjecti*), т. е. *ею* порожденный. Но феноменолог, совершая поступок мышления, в *заботе о* действительном осуществ-

⁷⁵ Если проделать со словом «понятие» ту же операцию, что проделывает Хайдеггер с немецким «*Begriff*», то получится «предъятие». К несчастью, результаты в русском и немецком языках совершенно разные: *Vorgriff* — вполне легитимное немецкое слово, означающее «предрешение» или «предвосхищение».

⁷⁶ Перевод А. В. Михайлова. Я заменяю только «здесьбытие» на *Dasein*.

лении философии (действительном философствовании) как одной из глубинных возможностей собственного бытия, продолжает спрашивать о смысле заботы (вновь *genetivus objecti*). И ответ здесь таков: онтологический смысл заботы есть изначальная *временность Dasein*⁷⁷.

4. Смысл заботы и время

Коль скоро экзистенциальный смысл есть «то-в-направлении-чего» наброска, мы должны спросить прежде всего, с каким наброском связана забота как таковая. Разумеется, если нас интересует не онтическое, но онтологическое описание заботы, если уже произведена процедура априорно-онтологического обобщения или опустошения, то мы оказываемся в ситуации, когда нельзя *назвать* (ведь имя подразумевает *tò tí*, чтойность) и перечислить *то, о чем* заботится забота. Можно сказать, разумеется, что «дело здесь идет о бытии *Dasein* как таковом», что «предмет» заботы *tò εἰς ζῆν ὄλωζ*, «то, что благоприятствует правильному способу бытия *Dasein*»⁷⁸, но при этом мы не продвигаемся ни на шаг вперед.

Смысл «живет» в среде заранее понятого (не бывает «непредвзятых» смыслов, предвзятие входит в определение смысла как такового), в среде, в которой я застаю себя, в которой я оказался. Но смысл выстраивается и выясняется-артикулируется в понимающем истолковании — в озабоченном и участном истинствовании *Dasein*. Мы не можем положить заранее некий всеобщий, общезначимый «предмет» заботы, мы не должны спрашивать: «что он есть?», ведь этот вопрос относится к эпистемической части души и нацелен на выявление формы-эйдоса (который всегда остается себе тождественным), а ответ дается в апофантическом суждении, предикативном показывании, но мы можем спросить: «кому открыты онтологические начала озабоченного делания, и что означает эта открытость?» Ответ Аристотеля — рассудительному в том особом истинствовании, которое принадлежит рассудительности как добродетели рассчитывающей, набрасывающей части души. Открытость — правильность, *ὀρθότης*, решения.

⁷⁷ Заголовок § 65 гласит: «Временность как онтологический смысл заботы».

⁷⁸ Ср. гл. IV, § I.

А «рассудителен, пожалуй, тот, кто способен принимать верные решения относительно доброго и полезного для него самого, причем, — не в частностях (например, что полезно для здоровья и телесной крепости), — но [решения,] направленные на благую жизнь в целом (πρὸς τὸ εὖ ζῆν ὅλως)».

«Установить смысл заботы означает тогда: так проследить (последовать) за наброском, лежащим в основе экзистенциальной интерпретации Dasein и ею руководящим, чтобы в том, что набросано, стало зримо принадлежащее наброску то-в-направлении-чего. А набросанное есть бытие Dasein, причем раскрывшееся именно в том, что конституирует его как собственную способность быть целым» (SZ 324).

Забота есть онтологическая подоплека всякого набрасывания смысла, с ней связан, как говорит Хайдеггер, «*первичный или изначальный экзистенциальный набросок*» (der primäre/ursprüngliche existenziale Entwurf). В этом наброске я всегда коренным образом набрасываю себя, свою *самость*: не субстанциальное ego, не «*что Я есть*» — в смысле картезианского: «Sed quid igitur sum?», но «*как я есть*, коль скоро мое бытие мне препоручено». Набрасывание всегда раскрывает возможности-силы, лежащие в основе моей собственной, подлинной и только мне как свидетельствующему *о себе* свидетелю вedomой способности быть. Поиски самого своего сопряжены с отказом от растворения в публичном, общепринятом и общепризнанном как безопасном и «успокоительном» (SZ 177), отречением от публичной уже-истолкованности мира, от соблазна «выйти в люди» и «в людях затеряться»⁷⁹. Dasein должно решиться взять на себя тяжесть своего собственного бытия и своих решений. Эта исходная, предвещающая всякое мое решение *решимость* и есть тот способ истинствования, в котором обнажает себя первичный или изначальный экзистенциальный набросок. Хайдеггер называет ее «die vorlaufende Entschlossenheit»⁸⁰.

В первичном наброске соединяются «то-ради-чего» и «тот-для-кого» (Аристотелевы τὸ οὐ̇ и τὸ φ̇), более того, вопрос о «кто» экзи-

⁷⁹ Так, очень удачно, В. В. Библихин переводит «sich im Man zu verlieren» (SZ 177). «Затеряться» здесь, конечно, значит «схорониться».

⁸⁰ К несчастью, в русском переводе теряется связь между разомкнутостью (Erschlossenheit) и решимостью (Entschlossenheit), т. е. — связь того и другого с аристотелевым ἀληθεύειν.

стенции (SZ § 25) выясняется только *вслед за* вопросом «ради-чего». Тем самым «место свидетеля» в формальном понятии феномена получает своеобразную определенность: свидетель (не «что», а «кто», явленный посредством «как») предстает как решившийся, отважившийся вынести тяготу подлинного о себе свидетельствования (в том числе — и в поступке), и в этом смысле он — *μάρτυς*. Способ, которым этот свидетель свидетельствует о себе, — не «(само)со-знание», но «со-весть».

4.1. Наступающее

То обстоятельство, что забота вообще «имеет» смысл, означает, что Dasein в размыкании (а это значит — в ожидании) самого своего, своих самых собственных возможностей может прийти к себе, подступиться к себе, на-ступить для себя, и в этом, как говорит Хайдеггер, и состоит изначальный феномен (SZ 325) будущего-*наступающего* и его первичное понятие:

«В этом к-себе-подступании, ожидающем некоторой возможности, Dasein в исходном смысле есть будущее-наступающее (zukünftig). Это лежащее в экзистенции Dasein подступание-к-самому-себе, от-правляющееся от собственной возможности, [подступание,] для которого всякое конкретное ожидание представляет собой всего лишь его определенный модус, и есть *первичное понятие будущего*. Это экзистенциальное понятие будущего служит предпосылкой для расхожего понятия будущего в смысле „еще-не-теперь» (GP 375).

4.2. Бывшее

Но когда речь идет о смысле вообще (и смысле заботы, в частности) мы не должны забывать, что смысл как «то-в-направлении-чего» наброска структурирован предвзятием (Vorhabe), предусмотрительностью (Vorsicht) и предрешением (Vorgriff). Для под-ступающего к себе, к своей самости, наступающего для себя Dasein предвзятие означает: «исходить из того, *что* я собой представляю, кем я себя представляю, кем меня представляют». Но представленным в представлении (моим обликом или моей «личиною» — persona) может быть только уже-бывшее. Набросок будущего предполагает в качестве необходимого условия — возвращение к прошлому.

«Удерживая или забывая нечто, Dasein всегда некоторым образом вступает в отношение с тем, чем оно само уже было. Всякий раз в своей фактичности оно есть только таким способом, что то сущее, каковым оно является (das es ist), *есть всякий раз уже бывшее*. [...] Это бывшее не означает первично, что Dasein фактически больше не есть; наоборот, оно *есть* именно то, чем оно *было*. То, чем мы были, не прошло, в том смысле, что мы, как иногда говорят, можем скинуть наше прошлое, подобно тому, как мы скидываем платье. Dasein так же не может избавиться от своего прошлого, как не может оно ускользнуть от своей смерти» (GP 375).

Вещи могут стать прошлыми, Dasein всегда экзистировать как уже-бывшее (GP 411). Бывшесть (Gewesenheit в отличие от Vergangenheit) — способ бытия Dasein, то, «откуда» экзистировать экзистенция. Без «бывшего» для Dasein нет «наступающего», забота — исходная простертость или переход, в котором артикулируется, понимающе истолковывается ἔκ τινος. «откуда» (смысл бывшего) и «куда», εἰς τι (то-в-направлении-чего наброска, смысл будущего). Забота — начальная артикуляция времени, *то, откуда* время времени себя. Но, как мы уже знаем, то окончательное (τὸ ἔσχατον), о чем заботится забота, это моя самая своя способность быть, решаясь на которую я оказываюсь от «бегства в люди», отваживаюсь на предельное одиночество⁸¹: я сам — единственный свидетель своей подлинной самости, т. е. свидетель смысла смыслов. Ум есть εἶδος εἰδῶν («форма форм»), говорит Аристотель. Онтологически понятая забота есть *смысл смысла*, мог бы сказать Хайдеггер. В несовершенной и сомнительной акустике моего бытия я всегда подвергаюсь опасности «неправильно расслышать зов заботы», т. е. мою совесть, но, тем не менее, взявши на себя тяжесть свидетельства, Dasein *есть* (экзистировать

⁸¹ «Dasein как бытие-в-мире есть также со-бытие с другим Dasein, [но] подлинное экзистировать бытие-друг-с-другом должно первично определяться из решимости каждого в одиночку. Только из решительного одиночества и в нем Dasein становится подлинно свободным и открытым для Ты. Бытие-друг-с-другом — не назойливая попытка Я втереться в доверие к Ты, проистекающая из взаимной беспомощности и желания друг за друга спрятаться. Напротив, экзистировать «вместе» и «друг-с-другом» имеют основание в исконном одиночестве каждого в отдельности, определенном позволением-присутствовать, понятом в смысле мгновения ока. Быть одиноким — не значит упорствовать в своих приватных желаниях, но — быть свободным для фактических возможностей той или иной экзистенции» (GP 408).

ет) в модусе собственного понимания. Такому пониманию принадлежит, как мы видели, наступающее как определенный временной эк-стасис (вектор) наброска, то, куда Dasein себя вбрасывает, набрасывая свою собственную способность быть; ему принадлежит «бывшесть» — способ бытия Dasein, в котором оно себя «перенимает» и «возобновляет» (GP 407).

4.3. Настоящее как мгновение ока

Но и наступающее, и бывшее мыслимы только в единстве с определенным модусом настоящего: я возобновляю себя-бывшего и вбрасываю себя в будущее *в поступке*, который должен быть совершен сейчас или никогда. Нельзя отказаться от поступка, отказавшись от того или иного действия *ad extra*: такой отказ — тоже поступок. От поступка можно отказаться одним-единственным способом: поступить так, как «поступают люди», но это означает отказ от решимости как разомкнутости моего бытия, моей самости. Время поступка — не момент «теперь», но «мгновение ока» (GP 409 ff.), не τὸ νῦν, но κείρως, о котором Пиндар говорит: κείρως πρὸς ἀνθρώπων βροχὴν μέτρον ἔχει⁸² — не по человеческим меркам скроен, слишком краток, слишком узок, слишком остер; κείρως — подходящее, единственное время, *время, которое не ждет*.

В нем, протягиваясь из бывшего в наступающее, решившееся Dasein протягивается к вещам в мире и тем, кто рядом, открывая их как значимые для поступка. Такое настоящее Хайдеггер называет Augenblick (мгновение ока).

«Удерживаемое в решимости и из нее проистекающее настоящее мы называем *мгновением ока*. [...] Мгновение ока есть вовлечение в настоящее такого присутствующего, каковое, принадлежа решению, замыкает ситуацию, на которую решимость решилаась. В мгновении ока... Dasein, решившись, отстраняется к всегда уже фактически определенным возможностям, обстоятельствам, случайностям ситуации поступания. Мгновение ока, происходя из решимости, вглядывается прежде всего и единственно в то, что решающе в ситуации поступания. Оно — модус решившегося экзистирования, в котором Dasein как бытие-в-мире вглядывается в мир и удерживает его в поле зрения» (G P40 7f.).

⁸² Puth. IV, 286 f.

По Аристотелю, размышляющей-рассчитывающей-набрасывающей части души открыто «то, начала чего могут быть и такими, и иными»; эти начала нельзя остановить, удержать в «эпистемической стихии», к ним нельзя возвращаться вновь и вновь как к тому, что всегда доступно взгляду созерцания (теории). Открывающееся в поступке начало «не ждет», ибо время не ждет, и *κῶρος* не по человеческим меркам скроен.

Мгновение ока присуще исходной и исконной временности *Dasein* и представляет собой первичный и подлинный модус настоящего как позволения-присутствовать. От него зависит «теперь» как модус наличия, как полнота присутствия предмета.

«Существенная черта будущего-наступающего заключена в *подступании-к-себе*, существенная черта бывшего — в *возвращении-к*, наконец, существенная черта настоящего — в *удерживании себя при*, т. е. в бытии-при. Эти характеристики — „по-направлению-к“, „назад-к“ и „при“ — открывают глубинное устройство временности. Поскольку временность определена с помощью этих «по-направлению-к», «назад-к» и «при», она есть *вне себя*. Время как будущее, бывшее и настоящее смещено в самом себе. Как наступающее *Dasein* смещено по направлению к своей былой способности быть, как бывшее — к своему бывшему, как позволяющее присутствовать — к другому существу. Временность как единство будущего, бывшего и настоящего смещает *Dasein* не время от времени или от случая к случаю, но она сама как временность есть *исходное „вне себя“*, τὸ ἐκστατικόν. Мы обозначаем этот характер отстранения терминологически, говоря об *экстатическом характере времени*» (GP 377).

5. Экстатическое триединство времени и топологическое единство *Dasein*

Итак, онтологический смысл заботы — изначальная временность, которая есть не что иное, как триада экстазисов времени: каждый из них при этом не мыслим сам по себе, но только как сторона тройственного единства. Забота как «корень» бытия *Dasein* в темпоральном истолковании означает экстазис до стазиса, первоначальное размыкание топоса *Da*, в котором время временит себя изначальным образом.

В триединстве времени заключено основание единящего единства экзистенциала заботы, а значит — предельное основание всех единств, подобно тому, как в дифференции экстазисов заключено предельное основание всякого различия. Но, спросим себя еще раз, в каком смысле следует понимать единство темпоральных экстазисов?

5.1. Точка «теперь» и единство трансцендентального субъекта.

Мы вернемся вновь к отрицательной аналогии: трансцендентальный субъект/забота, чтобы в этом сопоставлении/противопоставлении понятие экстазической временности стало для нас более отчетливым.

Трансцендентальный субъект у Канта (равно как и «полярное его» у Гуссерля) едины в строгом аристотелевом смысле: Я (принадлежащее представлению «Я мыслю») есть нечто простое и самоидентичное («тождественное в каждом сознании»⁸³), нечто такое, что сопредставляется в любом представлении. Акт апперцепции в себе нерасчленен и не может быть расчленен («ни по времени, ни по месту, ни по смыслу»), поскольку расчленение, анализ, предполагает синтез; единство же апперцепции есть *условие* всякого синтеза, поэтому оно само не мыслимо как синтетическое единство. «Это самосознание не может сопровождаться никаким дальнейшим представлением „Я мыслю“»⁸⁴, потому-то оно и называется *первоначальной* апперцепцией.

Как мы уже говорили, в феноменологии Гуссерля ноэсис, в котором со-представляется чистое или полярное Я, есть *простой* акт, он не развернут темпорально, он всегда *теперь*, даже если соответствующие представления относятся к прошлому или будущему. Я всегда занимает положение «абсолютного теперь», а темпоральная глубина «уходящей в прошлое» фазы *конституируется* по отношению к темпоральной позиции (*Zeitstelle*) чистого или полярного Я. Мы видели в предыдущем параграфе, что сама эта позиция полагается как своего рода *punctans*, относительно которого определяется *punct fluens* первоначальной импрессии, претерпевающей ретен-

⁸³ В 132.

⁸⁴ Ibid.

циональные модификации. Эта до-темпоральная или над-темпоральная позиция чистого Я служит, по Гуссерлю, «источком» темпоральных модификаций и, стало быть, основанием единства темпорального потока. Это последнее, в свою очередь, есть предельное основание всякого предметного единства. Разумеется, соотношение таких предельных понятий феноменологии, как «чистое Я» и «абсолютный темпоральный поток», как мы видели, достаточно запутано: с одной стороны, Я конституируется как основание единства абсолютного темпорального потока (единство горизонта времени)⁸⁵, с другой, Я объявляется конституирующей инстанцией по отношению к потоку. Гуссерль артикулирует эту парадоксальную ситуацию следующим образом: «Поток — всегда заранее (*im Voraus*), но и его тоже заранее»⁸⁶. По Канту, время — форма, в которой предстает для себя сам себя аффицирующий трансцендентальный субъект (не так, как он *есть в себе*, а так, как он себе является).

Гуссерль постоянно пытается обойти парадоксы, собранные Кантом под заголовком «Паралогизмы чистого разума». Гуссерль пишет (против Канта): «Его не возникает первоначально из опыта в смысле ассоциативного единства апперцепции, в которой конституируются единства многообразий... но, скорее, из его собственной жизни (оно есть то, что есть — не *для* его, но оно само *есть* его)»⁸⁷. Для нас важно сейчас, что единство всякого предмета сознания — следствие единства абсолютного темпорального потока, а он, по Гуссерлю, «вытекает», «про-истекает» из «пра-теперь» (*Ur-Jetzt*). Во времени времени себя «жизнь Я». «Теперь» (*nunc fluens*) — как непосредственная близь до-темпоральной позиции чистого Я (*nunc stans*), как изначальное «опрокидывание» Я во время, удерживаемое и модифицируемое в темпоральном потоке, — «ставит печать действительности» (как говорит Гуссерль) на темпорально протяженном предмете сознания. Но не только печать действительности, но и печать единства: при-

⁸⁵ Подробнее об этом — в следующей главе.

⁸⁶ Манускрипты С 17 IV, р. 6 (1932). Цит. по: L. Landgrebe, «The Problem of Passive Constitution». In: *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981, р. 54.

⁸⁷ *Ideen II*, Hua IV, S. 252. Едва ли это возражение Канту можно считать удачным. Кант не подвергает сомнению достоверность «Я есмь». Парадоксы начинаются там, где я пытаюсь ответить на вопрос: «Что я есмь», пытаюсь опредметить Я и категориально определить Я-предмет.

существующее *теперь* (в «теперь») удерживается в ретенциональных модификациях, тем самым удерживается и модифицируется само теперь, и в этом — условие единства акта и его интенционального предмета. Изначальный принцип единства всегда — «теперь». Еще Платон говорил, что глагол «есть» в настоящем времени (в отличие от «было» и «будет») подобающим образом выражает способ бытия самого-посебе-единого, выражает единое (основание всякого единства) как «вечную сущность» (*Tim.* 37 d — 38 b)⁸⁸.

5.2. Обстоятельства дела и горизонт предмета.

Мы установили ранее, что подручное «есть» в растянутом темпоральном горизонте, единство такого сущего — топологическое. Топос подручной вещи высветляется как смысл в понимании-умении, а это означает, что он о-пределяется, о-граничивается или, как говорит Хайдеггер, «выкраивается» (*SZ* 150) из незаметной понятности предвзятия по мерке определенного, заранее принятого во внимание (усмотренной в пред-усмотрительности) способа истолкования и артикулируется в пред-решенной понятности.

Но разве не так обстоят дела в гуссерлевой феноменологии, которую Хайдеггер назвал бы феноменологией наличного? Ведь после появления феноменологического понятия горизонта (внутреннего и внешнего горизонта вещи) и Гуссерль мог бы сказать: «Одна вещь, строго говоря, *не есть*», т. е. ее вещный смысл конституируется только в горизонте, в контексте ее многообразных сторон, аспектов и т. д. Но всякий горизонт предполагает в качестве своего условия горизонт темпоральный.

И все же, оставаясь в рамках гуссерлевой феноменологии, мы можем сказать: «помимо горизонта *вещи нет*», только имея в виду ее *realitas*, смысловую определенность. «Печать» первичной импресии уже запечатлевает предмет как сущее «это» независимо от его «что» (*quidditas*). Я сопричастствует в мгновенно вспыхивающей «этости» (*haecceitas*) предмета. И хотя абсолютный темпоральный поток следует толковать как горизонт Я-предмета, Гуссерль настаивает на том, что самоузнавание Я в его прото-жизни или пра-бытии не требует темпоральной протяженности. Я себя уже признало в особой

⁸⁸ Ср. гл. III, § 1.

до-интенциональной форме само-сознания, названной «*ungewahrte Gegenwart*», «*nicht-gewahrende Selbstgegebenheit*»⁸⁹. Как бы то ни было, это полагающее Я обладает аристотелевым точечным, полярным единством, соответствующим «точке теперь». Когда я говорю о «точечном единстве», это означает, что единство такого Я не допускает внутреннего темпорального членения⁹⁰. Единство вещи (и единство темпорального потока как его фундаментальное условие) производны от точечного единства «теперь» (или пра-теперь — истока темпорального потока). Горизонт данного в восприятии предмета центрирован в точке первичной импрессии, и это делает предмет единым. Но топологическое единство «этого-вот» подручного сущего во взаимосвязи утвари, в многообразии отсылов задано его о-пределением в понимающем истолковании. Такое полагание границ *равнозначально* требует наброска будущего, возобновления *Dasein* как бывшего, и замыкания в мгновение ока ситуации делания. *Топос подручного в отличие от горизонта наличного не имеет выделенного центра.*

6. Понимание бытия и трансценденция *Dasein*

Итак, по Хайдеггеру, изначальная временность как единство будущего, бывшего и настоящего есть *исходное «вне себя»*, τὸ ἔκστατικόν. Но это «вне-себя» вовсе не определяется по отношению к предшествующему «в-себе», по отношению к некоторой в себе устойчивой, в себе пребывающей имманентности. В этой связи Хайдеггер отказывается от классического понимания трансцендентного как «лежащего по ту сторону» имманентности сознания. Трансценденция означает переход, преступание, причем *до* всякого «откуда» и «куда», переход, который служит основой полагания «откуда» и «куда». Трансцендентно (*transcendens*) только одно сущее — то, чье бытие имеет характер перехода, преступания, набрасывания смысла, набрасывания себя самого. И это *Dasein*.

⁸⁹ См. гл. III, § 2.

⁹⁰ Для Аристотеля (*De anima* III, 6) точка — пример неделимого (нераздельного) в самом сильном смысле: не просто не разделенного в действительности, но «неделимого в возможности» (того, что нельзя разделить). Такое неделимое можно мыслить только как лишенность. Мы подробно обсуждали этот пример в связи с темой времени и «теперь» в гл. II.

Онтология как феноменология доискивается предельных условий возможности встречи с сущим как сущим. Эта встреча может состояться только потому, что сущее выходит навстречу как понятие: сущее «высвобождается» из неразличенности обстоятельств дела как (это-вот) в понимающей артикуляции смысла. Но исходное позволение-делам-обстоять (*Bewendenlassen*) и само понимающее растолковывание возможны постольку, поскольку само *Dasein* «имеет» смысл, т. е. набрасывает себя и, тем самым, трансцендирует. Стало быть, предельное условие возможности встречи с сущим как сущим следует понимать феноменологически как условие трансценденции. Но это условие уже найдено, осталось только восстановить несколько недостающих звеньев рассуждения.

6.1. Проективный смысл и горизонтальная схема

Экстазис — вектор наброска, указывающий одно из трех глубоких «направлений набрасывания», трех «сдвигов» или «отстранений» времени: к наступающему, к бывшему, к присутствию в настоящем. Как основа всякого определенного смысла, т. е. всякого «того-в-направлении-чего» наброска, он не указывает на некоторое «что», более того, экстазис не указывает также на истолкованное или подлежащее истолкованию «для-чего» или «ради-чего». И тем не менее, мы должны признать, что экстазис бывшего указывает *в своем собственном* «направлении», отличном от того направления, в котором указывает экстазис наступающего или настоящего. Хайдеггер артикулирует этот феномен свойственного экстазису направления, говоря, что каждый экстазис имеет присущий ему *Richtungssinn*, букв. «смысл-направления» (мы переводим «проективный смысл»). В понятии «*Richtungssinn*», Хайдеггер пытается ухватить определенный *формальный момент* всякого наброска (*Entwurf*), определенный *характер* «позволения присутствовать», называемый также «горизонтальной схемой». Проективный смысл представляет собой изначальную схематизацию смысла вообще.

6.2. Трансцендентальная схема у Канта

Термин «схема» и идея «схематизации» или «схематизма» заимствованы у Канта⁹¹, хотя Хайдеггер в лекциях «Основные проблемы феноменологии» придает им совсем иной смысл.

В «Критике чистого разума» понятие трансцендентальной схемы появляется в связи с проблемой «подведения (Subsumption) созерцаний под понятия» (в этом — корень способности суждения, т. е. возможности предикации как таковой). Чтобы такое «подведение» стало возможным, говорит Кант, необходимо, чтобы в (эмпирическом) представлении о предмете, играющем роль субъекта, имелись бы в наличии такие черты, которые *мыслятся* в понятии, выраженном предикатом. Когда говорят: «Тарелка круглая», то это означает, что в эмпирическом понятии тарелки налицо (может быть дано в созерцании) нечто однородное с чистым геометрическим понятием круга: «круглота тарелки» (А 137 / В 176).

Но тогда возникает вопрос: как возможно применение категорий (чистых понятий рассудка) к явлениям: ведь в предметах созерцания не может быть никаких данных посредством чувства «черт», на которые указывали бы категории. Какие «черты» явления соответствуют, скажем, категории субстанции или категории причины?

Поэтому Канту необходим посредник между чистыми рассудочными понятиями и явлениями. Таким посредником становится трансцендентальная схема. Мы говорили уже, что категории у Канта суть наиболее общие кинетические формы синтеза, формы деятельности как деятельности. Но рассудок узнает о форме своей деятельности по ее результатам (а *rigor* он обладает только представлением о единстве деятельности как *своей*, это и есть представление «Я мыслю»), рассудок узнает о кинетической форме связывания через связанное, через представление, в котором осуществлена связь (синтез) чувственности. Чтобы чистое понятие, чистая кинетическая форма могла оставить свой след, т. е. — *определить внутреннее чувство*, понятию необходимо «неопределенное определяемое», т. е. — материя. Душа способна некоторым образом сама предоставить себе «материю созерцания», ибо она обладает способностью воображения. «Сила воображения есть способность представить некоторый предмет в созерцании также и без его присутствия (Gegenwart)» (В 151).

«Схема сама по себе есть всякий раз продукт способности воображения...» (А 140 / В 179). Но ее нельзя путать с во-ображаемым

⁹¹ В задуманной, но так и не написанной второй части *Бытия и времени* в качестве темы первого раздела было обещано изложение «учения Канта о схематизме и времени как подготовительная ступень к проблематике темпоральности» (SZ 40). Это обещание лишь отчасти выполнено в книге *Кант и проблема метафизики* и лекциях *Основные проблемы феноменологии*.

как образом. Образ не важен сам по себе, будь это даже «чистый» образ: важна деятельность рассудка, запечатлевающая себя в образе. Чистое понятие как *forma formans* должно быть узнано в оформленном, а для этого понятие нужно «во-образить» — дать оформить материю созерцания, превратив ее в образ, вообразив образ-предмет. Кант говорит: когда я полагаю рядом друг с другом несколько точек: , это — образ числа 5. Когда же я схватываю правило соположения (синтеза), форму деятельности соположения, я схватываю схему числа как такового или число как схему (*ibid.*)⁹². Схема есть «представление об общем способе действия (*Verfahren*) способности воображения, посредством которого (*sc.* способа действия — А.Ч.) оно создает образ для понятия» (А 140 / В 179 f.).

Каждая из категорий обладает в этом смысле своей трансцендентальной схемой⁹³, изображающей при помощи трансцендентальной способности воображения и некоторого чистого образа соответствующее чистое понятие как чистую форму (правило) деятельности, «продуцирующей» указанный образ. Но воображение, связанное с квази-чувственностью или «эндогенной» (данной в воображении) чувственностью, всегда, тем самым, осуществляет свои операции над временем как априорной формой внутреннего чувства. Кант говорит: воображение о-пределяет внутреннее чувство, а это всегда значит — определяет время. «Следовательно, схемы суть не что иное как *априорные определения времени* согласно правилам...» (А 145 / В 184). При этом схема величины (*quantitas*) как чистого понятия рассудка есть число-как-схема, т. е. соположение, артикуляция однородного. «Поэтому число есть не что иное, как единство синтеза многообразия некоторого однородного созерцания вообще — за счет того, что в аппрегензии созерцания я произвожу само время» (А 142 f. / В 182).

6.3. Схематизм темпоральных экстазисов и единство горизонтальных схем

Для Хайдеггера, как и для Канта, схемы суть «априорные» определения времени, только время теперь понято как «изначальная временность» — триединство темпоральных экстазисов.

⁹² В гл. II, в связи с понятием числа у Аристотеля, мы назвали этот синтез «артикуляцией».

⁹³ Эти схемы описаны в первой главе «Трансцендентального учения о способности суждения».

«Экстазисы временности (наступающее, бывшее и настоящее) суть не просто отстранение к ... не отстранение как бы в ничто, но как отстранение к... на основании их всегдашнего экстатического характера они имеют некий предначертанный модусом отстранения, т. е. модусом наступающего, бывшего или настоящего, *принадлежащий самому экстазису горизонт*. Каждый экстазис как отстранение к... заодно имеет в себе (и как ему принадлежащее) предначертание формальной структуры «к чему» отстранения. Мы называем это «куда» экстазиса горизонтом или, точнее, *горизонтальной схемой экстазиса*. Каждый экстазис имеет в себе определенную схему, которая, в зависимости от способа, которым временность себя времени, т. е. — от того, как модифицируются экстазисы, сама модифицируется. И подобно тому, как экстазисы образуют в себе единство временности, так же и экстастическому единству временности отвечает всякий раз некое единство горизонтальных схем. *Трансценденция бытия-в-мире* в ее специфической целостности имеет основание в *исходном экстастически-горизонтальном единстве временности*. Если трансценденция делает возможным понимание бытия, а сама при этом основывается в экстастически-горизонтальном устройении временности, то эта временность есть условие возможности понимания бытия» (GP 428 f., ср. SZ 360).

«Небезразличие», или «небезучастность» Dasein — экзистенциал заботы — есть условие или возможность всякого проективного смысла. Dasein — это проективность как таковая, в которой совпадают три формальных момента: «то, в направлении чего» наброска, «то, ради чего» и «тот, для кого» экзистенции. Иными словами, экстастическая временность есть изначальное самонабрасывание, самопроектирование и самопроецирование Dasein. «Временность,— говорит Хайдеггер,— есть изначальное самонабрасывание как таковое» (GP 436).

Разумеется, все предшествующие разъяснения не могут, да и не стремятся, претендовать на роль «дедукции» в некотором жестком техническом смысле. Не следует забывать, что понятие горизонтально-экстастической временности как глубинного условия понимания бытия вообще есть результат феноменологического выявления. Речь идет о феномене, которому нужно позволить «выйти на свет» в логосе феномено-логии. Чтобы это произошло, необходимо *действительно* осуществить процедуру «априорно-онтологического обоб-

щения» или экзистенциально-онтологического опустошения по отношению к привычному кругу повседневности подобно тому, как феноменологическая редукция начинает свои процедуры, отправляясь от естественной установки сознания. И тогда для понятия изначальной временности находится (полагается) место в пространстве молчания, границы которого очерчиваются и уточняются в «работе негативно-го» (в ней неопределенный поначалу топос получает свое определение как «иное по отношению к иному»), в частности,— в отрицательной аналогии, в деструкции «традиционного» или «расхожего» (*vulgär*) способа понимать время. Философия — выявление смысла, и она возможна, потому, что *Dasein*, как единственное временное сущее, «имеет» смысл и свидетельствует о смысле. То, что подлежит экзистенциально-онтологическому опустошению, освобождению от онтических коннотаций, то, что подлежит специально феноменологическому выявлению, с чего должна начинаться феноменология как фундаментальная онтология, знакомо всем: время есть время-для-того-чтобы, ради-того-чтобы. «Смысл» будущего открыт тому, кто хочет осуществить задуманное и кому *для этого* необходимо время; тому, кто ждет, ждет с радостью, ждет с тоской, скукой... тому, для кого в ожидании или безнадежности время стало пустым и неизбывным длением, тому, кто опаздывает, кому время сопротивляется, кто торопится и бежит «против» времени, как бегут против ветра. Будущее распахивается в *таком* ожидании. И это ожидание следует решительным образом отличать от предвосхищения предметного присутствия.

Интересующий нас сейчас феномен прошлого открывается исходным образом не тому, кто воспроизводит в памяти прошлое представление как прошлое, но тому, для кого прошлое — то, что *с ним* случилось (так и не случилось). Нас интересует прошлое как *бывшее*: присутствующее, сбывшееся или отсутствующее, несбывшееся, утраченное, безвозвратное. Бывшее открывается тому, кто с ужасом или, напротив, с удовольствием узнает в прошлом себя, кто против воли, со стыдом или, наоборот, с важностью возобновляет, воспроизводит себя-бывшего в настоящем. «Сущность» (*Essenz*) или «чтойность» *Dasein* заключена в его экзистенции, поэтому все, что относится к Я (*Ichheit*) и самости (*Selbstheit*), должно быть понято экзистенциально (SZ 318). И тем не менее, если и можно говорить о «чтойности» *Dasein*, то это вовсе не то, что *Dasein есть*, но то, чем оно *было*.

Исходный смысл настоящего, смысл «сейчас» обнажается, когда необходимо сделать выбор: сейчас или никогда. Такое настоящее — мгновение ока, то единственное время (*καιρός*), которое не ждет.

Понимание всегда настроено, понимающий всегда задет понимаемым в своем бытии, и эта настроенность, понятая в своей онтологической функции — как форма истинствования — именуется «расположением», «расположенностью» (*Befindlichkeit*, SZ § 29). Настроенность размыкает сущее в его бытии не менее изначально, чем «познавание» в классическом эпистемическом смысле, но в настроенности и расположенности размыкается то сущее, «начала которого могут быть и такими и иными», сущее, которому не суждено было стать (в соответствии с приговором традиции) предметом первой фило-софии, поскольку софия занимается вечным и неизменным.

Мы не можем продолжать спрашивать об условиях временности как таковой. Путь вопроса, как его набрасывает Хайдеггер в своей фундаментальной онтологии, завершается (упирается в границу окружающего пространства молчания) в выведении на свет феномена изначальной временности, в артикуляции понятия экстазиса и принадлежащей ему горизонтальной схемы. Тексты Хайдеггера фиксируют определенную процедуру выяснения смысла. Если мы посмотрим на эту процедуру изнутри уже освоенного нами в понимании и истолковании смыслового топоса, то увидим, что речь идет о последовательности зависящих друг от друга, опирающихся друг на друга набросков. Такое набрасывание — «понимание сущего, набросок в направлении бытия, понимание бытия, набросок в направлении времени — имеет конец в горизонте экстатического единства времени. Мы не можем обосновать это здесь более изначально [...] Но этот конец есть не что иное, как начало и отправная точка для возможности всякого набрасывания» (GP 437).

Подобно тому, как платонова «идея блага» не имеет уже собственной эйдетической определенности, но служит условием «видности всякого вида», идеей самой эйдетичности, подобно тому, как аристотелев «ум» лишен своей собственной формы, дабы иметь возможность быть всем и каждым умопостигаемым, экстатическая временность есть лишенное всякой иной определенности самонабрасывание как таковое. Это — сама проективность всякого смыслового наброска, включающая, впрочем, изначально (*a priori*) «пустую» схематизацию трех темпоральных горизонтов, соответствующих трем экстазисам временности.

ГЛАВА VI

ВРЕМЯ И ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ

§ 1. DISTINCTIO ET COMPOSITIO ESSENTIAE ET EXISTENTIAE В ИНТЕРПРЕТАЦИИ МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА

1. Средневековая онтология и «Основные проблемы феноменологии»

В курсе лекций «Основные проблемы феноменологии» (*Die Grundprobleme der Phänomenologie*), прочитанном в Марбургском университете летом 1927 года, Хайдеггер, следуя своей обычной герменевтической стратегии, стремится ввести слушателей в феноменологическую онтологию (или онтологию-как-феноменологию), феноменологически изъясняя несколько важнейших положений или «тезисов» о бытии (*Thesen über das Sein*), «которые были высказаны в ходе истории западной философии начиная с античности»¹. Одно из этих подлежащих феноменологическому истолкованию положений представляет собой «восходящий к Аристотелю тезис средневековой онтологии (схоластики) [, состоящий в том, что] бытийному устройению сущего принадлежат что-бытие (*Wassein*), *essentia*, и бытие-в-наличии (*Vorhandensein*), *existentia* » (GP 20).

Но именно этому предмету посвящена XXXI «Метафизическая диспутация» Ф. Суареса, озаглавленная *De essentia entis finiti ut tale*

¹ М. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (GP), GA 24. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989.

est, et de illius esse, eorumque distinctione («О сущности конечного сущего как такового и его бытии, а также об их различии»)². Неудивительно, что этот текст, в котором Суарес не только излагает свою собственную точку зрения по поводу различения и сочетания сущности и существования в тварном сущем, но и тщательно анализирует историю вопроса, традицию его обсуждения и аргументы своих предшественников, находится в центре внимания Хайдеггера.

2. Сущность, существование и онтологическая дифференция

Почему упомянутый «тезис средневековой метафизики» так важен для Хайдеггера и почему именно он призван служить введением в феноменологическую онтологию, т. е. собственно онтологию?

В марбургских лекциях 1927 г. впервые обсуждается понятие *онтологической дифференции*. Термин «онтологическая дифференция» именуется основным для хайдеггеровой онтологии различие — различие между сущим, бытийствующим, и бытием. Язык позволяет по меньшей мере артикулировать это различие с помощью дифференции суффиксов: *das Seiende* — *das Sein*³, и тем самым, иницировать наше понимание, которое, впрочем, может впоследствии обнаружить свою иллюзорность. Ведь, как писал Лейбниц, «мы не всегда [в действительности] имеем идею того предмета, о котором сознаем себя мыслящими».

Говоря формально, схоластическое различие (*distinctio*) сущности и существования не совпадает с онтологической дифференцией. Ведь еще до всякого сколько-нибудь подробного обсуждения понятий можно сказать, что существование, *existentia*, указывает на *наличное бытие*⁴ или действительность сущего, т. е. на «*способ*, каковым нечто действительное или существующее (*Existierendes*) *есть*» (GP 109). Сущность же, *essentia*, так или иначе отсылает к смысловой или со-

² Зесь «*esse*», следует понимать как «*esse existentiae*» или просто как «*existentia*». В этом же значении употребляет термин *esse* и Фома Аквинский в тех случаях, когда хочет отличить *esse* («бытие») от *ens* («сущего») и *essentia* («сущности»). Мы, в соответствии с традицией, передаем *essentia* как «сущность», *existentia* как «существование».

³ Строго говоря, в русском языке используются еще и различные супплетивные глагольные основы: бытие — сущее.

⁴ У Канта термины *Existenz* и *Dasein* — абсолютные синонимы.

держательной определенности бытия сущего, к его «бытию-чем», его «вещности» (*realitas, Realität*), понятой как «чтойность» (*quidditas, Washeit*). Таким образом, и сущность, и существование, говорит Хайдеггер, относятся лишь к одной из различных (или долженствующих быть различными) сторон онтологической дифференции: ни *essentia (realitas)*, ни *existentia* не есть сущее, оба эти понятия описывают (или образуют) структуры *бытия*, они «точнее артикулируют бытие в его сущностном устройении» (GP 109). Итак, будучи сущностной артикуляцией *бытия* сущего, *essentia* и *existentia* представляют собой, скорее, один из *моментов* или способов полагания онтологической дифференции.

3. Семантические дистинкции

Начать же следует с того, что мыслимая или немыслимая, действительная или мнимая онтологическая дифференция уже положена в языке, выговорена, и этот способ выговаривания должен стать на время предметом нашего анализа.

Первая философия полагает в качестве своего предмета $\delta\upsilon\ \eta\ \epsilon\iota\varsigma^5$, сущее поскольку оно является сущим. Но что мы можем сказать о сущем как таковом? Мы говорим: сущее *есть*. Последняя фраза была бы не более, чем тавтологией, если бы смысл подлежащего и сказуемого был бы для нас в равной степени ясен. Тем не менее, то, что определяет сущее как сущее, (есть) его бытие. Суарес пишет: «сущее, поскольку оно суще (*ens, in quantum ens*), получает свое наименование от бытия (*esse*) и благодаря бытию, иначе говоря, оно имеет смысл сущего в силу предназначенности к бытию»⁶. Таким образом, строго говоря, *ens = aliquid habens realem actum essendi*⁷, сущее есть нечто, «имеющее», т. е. *осуществляющее, акт бытия*. Стало быть, главный вопрос первой философии $\tau\acute{\iota}\ \tau\delta\ \epsilon\iota\varsigma$; — «что есть сущее?» означает $\tau\acute{\iota}\ \tau\delta\ \epsilon\iota\upsilon\alpha\iota$; — «что значит „быть“?». Но если бы слово $\delta\upsilon$, *ens*, сущее выражало *только этот* смысл причастия — смысл причастности действию (деятельности, действительности), т. е. участия в бытии,

⁵ Аристотель, *Metaph.* IV 1, 1003 a 21. Традиционный латинский перевод этой аристотелевой формулы (которым пользуется и Суарес): *ens in quantum ens*.

⁶ F. Suarez, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXI, sect. 1, 1.

⁷ *Ibid.*, disp. II, sect. IV, 4.

интересующая нас дифференция оказалась бы лишь призраком, несущественным различием двух форм выражения одного и того же содержания.

Обсуждение проблемы «различения и сочетания сущности и существования в тварном сущем»⁸ в схоластике столкнулось с похожей трудностью. Обнаружилось, что сама возможность положить разделение или различие сущности и существования в качестве предмета исследования, т. е., по Хайдеггеру, сама возможность сущностной артикуляции бытия, заключена в примечательной двусмысленности причастия *ens*. Возможность различения сущности и существования, а равно и бытия и сущего, зависит от двусмысленности словечка *ὄν*⁹, *ens*. Суарес, с присущей ему тщательностью обсуждая понятие сущего, *conceptus objectivus*¹⁰ *entis*, говорит, что значение слова (*vocis*) «*ens*» двойко.

1. Как причастие глагола *sum*, который в абсолютном смысле (а не в качестве связки) означает не что иное, как «акт бытия» — *actus essendi*, *ens* должно быть понято как «то, что *есть*». Следовательно, в этом смысле «сущее» говорит лишь о бытии как «акте» независимо от того, *что* есть сущее (*extra rerum quidditatem*), т. е. независимо от его (сущего) определенности в качестве той или иной существующей вещи. Причастие, формально подпадая под грамматическую категорию времени, всегда *подразумевает время* в своем значении (*tempus consignificat*). *Ens*, тем самым, означает сейчас-бытие, или «актуальное осуществление бытия или существования» (*actuale exercitium essendi seu existendi*). Тем самым, *ens*, понятое как причастие, указывает на существование независимо от «чтойности».

2. Однако *ens* может употребляться и в ином — *вторичном*, как говорит Суарес, смысле — в значении *имени* [существительного], *vi nominis*. И тогда *ens* «имеет силу» именовать *вещь* в ее смысловой определенности, «*чтойности*» (*quidditas*), независимо от того, существует (глагол в настоящем времени!) она действительно или нет.

⁸ *distinctio et compositio essentiae et existentiae in ente creato.*

⁹ «Ясно ведь, что вы давно это знаете (что именно вы желаете обозначить, когда произносите „сущее“, τὸ ὄν), мы же думали, что знаем, а теперь вот затрудняемся», Платон, *Soph.* 244 а. Фрагмент, выбранный в качестве эпиграфа к *Sein und Zeit*.

¹⁰ См. гл. IV, § 2, п. 3.

Кажется, что этот семантический анализ уже представляет собой определенное продвижение в различении понятий сущности и существования. Но здесь возникает существенное затруднение. Есть различие, говорит Суарес, в употреблении слов *ens* и *res*, *даже если первое понято как имя*. Различие это состоит в том, что *ens* означает не всякий вообще мыслимый (или смутно мыслимый) смысловой конструкт, но лишь то, что имеет «реальную сущность» (*essentiam realem*); иначе говоря, сущность, *способную* реально существовать (*veram et aptam ad realiter existendum*), ту, что *бывает, сбывается*, «истинную», а не несбыточную — «обманную и химерическую» (*non fictam, nec chimericam*)¹¹. Таким образом, даже если слово *ens* берется в смысле имени (*sumptum nominaliter*), связь с «глагольность» бытия не утрачивается окончательно: *ens* всегда подразумевает некоторую способность, готовность, «подогнанность», предназначенность к действительному (выраженному глаголом) бытию. Само по себе слово «сущность» (*essentia*) указывает некоторым образом на «быть» (*esse*). Именно поэтому понятие сущности, как замечает Фома Аквинский, не вполне тождественно понятию *чтойности* (*quidditas*). Чтойность — то, что высказывается в определении, сущность же именуется так, ибо благодаря ей и в ней (*per eam et in ea*) вещь имеет бытие¹². Однако, если определение не является всего лишь результатом произвола конструирующего ума, но действительно показывает, выводит на свет, сущность сущего, «как оно есть в природе вещей (*in rerum natura*)», то положенное различие «причастного» и «именного» размывается. От него остается только указание на наличие или отсутствие темпоральных коннотаций. Имя оказывается не просто именем, но именем, указывающим на (скрывающим в себе) глагол.

Итак, «бытийственность» (*entitas*) сущего, если «сущее» мы понимаем как имя (*nominaliter*), состоит в том, что оно (сущее) постижимо, мыслимо, не заключает в себе обмана, свободно от иллюзионизма языка и воображения. Таким образом, *entitas* и есть *essentia realis, realitas*.

¹¹ disp. II, sect. IV, 5.

¹² Thomas Aquinas, *De ente et essentia* (Torino: Marietti, 1957), cap. I, 2.

Предельной законченности эта точка зрения достигает у Лейбница¹³, отождествившего сущее (ens) и возможное (possibile). Сущее есть центр связи (conjunctio) простых и не зависящих друг от друга свойств или признаков (nota). Причем, соединение этих признаков в одном субстрате (т. е. их предикация относительно одного и того же субъекта) не приводит к (логическому) противоречию. Тем самым, именно закон противоречия становится тем судьей, который отличает друг от друга *essentia realis* и *essentia ficta seu chymica*.

У Гегеля «вещность» или «чистая сущность» все еще понимается как «среда», в которой, как в некотором простом единстве, различные простые качества «проникают друг в друга, не приходя, однако, в соприкосновение и не воздействуя друг на друга в этом взаимном проникновении». Вещь есть *das Auch*, простое «также», конъюнкция (conjunctio) этих безразличных по отношению друг к другу и потому послушных закону противоречия свойств. Такова реплика схоластического понятия «*essentia realis*» в «Феноменологии духа».

4. Сущность, чтойность, природа

Essentia realis позволяет форме вещи присутствовать в «воспринимающем интеллекте» (*intellectus percipiens*). Это позволение-присутствовать есть для схоластов проявление *природы* вещи¹⁴. Согласно определению Фомы Аквинского, вещь обнаруживает свою природу в том, как она воздействует на другие вещи: природа упорядочивает действия или «операции» (*operationes*) сущего, придает им характер *собственных* (*propria*) действий, именно этой вещи присутствующих. Одна из таких «собственных операций», как было сказано, — позволение присутствовать для ума. Вещь явлена уму как определенное «что» — *quid*, как «чтойность» — *quidditas*. Чтойность высказывается в определении и предполагает схватывание рода и ви-

¹³ Зависимость Лейбница (а равно и Декарта) от *Метафизических диспутиаций* хорошо известна и не раз обсуждалась историками философии.

¹⁴ Определение восходит к Бозцию, его сочинению *Против Евтихия и Нестория (Liber de persona et duabus naturis)*, где говорится, что, в каком бы смысле ни понималось сущее, его природа есть, согласно самому общему определению, то, благодаря чему это сущее может быть схвачено интеллектом: “*natura est earum rerum quae, cum sint, quoquo modo intellectu capi possunt*”. Воёсе, *Traité théologiques (édition bilingue)*, Paris: GF Flammarion, 2000, p. 68. См. также Migne, PL 64, col. 1541 B.

дового отличия. Поэтому сущность означает нечто, что присуще всякой природе и благодаря чему различные сущие распределены по различным родам и видам¹⁵. Итак, термины «форма», «чтойность», «природа» соответствуют различным, тесно взаимосвязанным и все же не тождественным смыслам «сущности». Мы видим, что уже этот предварительный анализ вовлекает в свой круг вполне определенную систему онтологических представлений. Сущность — «то, в чем и благодаря чему сущее обладает бытием», ядро смысла бытия — оказывается теснейшим образом связанной со *смысловой определенностью* вещи, возможностью присутствовать для ума в качестве различного и различенного, способность стать пред-метом. Благодаря сущности сущее имеет определенное бытие (*esse quid*), бытием-чем, сущность вслед за Аристотелем обозначают как *quod quid erat esse, τὸ τί ἢ εἶναι*.

5. Сущность отлична от бытия (существования)

Одна из «онтологических аксиом», сформулированных Боэцием в сочинении «*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint...*» (известном также под заголовком «*De hebdomadibus*»), звучит так: «Различны бытие (*esse*) и то, что есть (*id quod est*). Само бытие еще не есть. Напротив, то-что-есть, когда воспринята форма бытия (*essendi forma*), *есть* и в бытии пребывает (*consistit*)». Здесь же мы читаем: «В каждом составном [сущем] бытие есть одно, а оно само — другое»¹⁶. Эта последняя аксиома недвусмысленно полагает «онтологическую дифференцию» для составного сущего. Первая же может быть прочитана по-разному. Фома Аквинский цитирует это место из Боэция, чтобы подкрепить свой тезис о необходимости полагать различие между сущностью и существованием в составном сущем.

Хотя сущность — бытийный источник сущего и всякой мысли о сущем, тем не менее, говорит Аквинат, мышление сущности или чтойности само по себе (*suo facto*) не предполагает, что мы мыслим одно-

¹⁵ *De ente et essentia* I, 2. Ср. Boetius, *op. cit.*: «*natura est unam quamque rem informans specificata differentia*» (*ibid.* p. 70).

¹⁶ Боэце, «*Item eiusdem ad eiusdem. Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*». In: *Traité théologiques*, p. 124, 126.

временно и бытие предмета¹⁷. Поэтому бытие (*esse*) не есть составная часть, сторона или формальный момент сущности; словом, не есть нечто от сущности неотъемлемое. Ведь нельзя мыслить какую бы то ни было сущность без ее составных частей, но при этом «мы можем понять (*intelligere*), что есть (*quid est*) человек или феникс, находясь при этом в неведении относительно того, обладают ли они бытием в природе вещей». Но все, что не входит в понятие (*non est de intellectu*) сущности или чтойности, является привходящим и образует композицию с сущностью. Этот мысленный эксперимент позволяет, якобы, утверждать, что бытие, *esse*, *existentia* есть нечто отличное от сущности.

Лейбниц возразил бы, что понимание, о котором идет речь, может оказаться иллюзорным. Понимание само по себе (*suo facto*) не тождественно адекватному познанию (*cognitio adaequata*)¹⁸, т. е., сознавая себя мыслящими «сущее» под именем «феникс», мы в действительности можем ничего не мыслить. Мыслить значит провести *окончательный* анализ понятия и удостовериться в отсутствии противоречий, иными словами — отличить номинальное определение (выхватывающее некоторые черты, определяющие феникса как феникса) от реального, из которого следует, что вещь возможна¹⁹. Но вопрос о том, «доступен ли человеку такой анализ понятий, т. е. может ли он сводить свои мысли к первым возможностям и неразложимым признакам или — что то же самое — к самим абсолютным атрибутам Бога, а значит к первым причинам и последним основанием вещей»²⁰, остается нерешенным и едва ли разрешимым. Для Лейбница томистское полагание различия сущности и существова-

¹⁷ «Omnis autem essentia vel quidditas intelligi potest sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo facto...» (Thomas Aquinas, *op. cit.*, V, 3).

¹⁸ G. W. Leibniz, «Meditationes de cognitione, veritate et ideis». *Die philosophische Schriften von G. W. Leibniz*. Ed. G. L. Gerhardt. Hildesheim: Bd. IV, Georg Olms, 1960, S. 422 — 426. Русский перевод: Г.В. Лейбниц, «Размышления о познании, истине и идеях». *Сочинения в 4-х томах*, Т. 3. М.: Мысль, с. 101 — 107.

¹⁹ «...definitiones reales, ex quibus constat rem esse possibilem». Leibniz, *op. cit.*, p. 425. Кристиан Вольф пишет в своем учебнике *Philosophia prima sive ontologia*. Frankfurt, 1730: Quod impossibile est, existere nequit. Impossibile est id, quod contradictionem involvit (§132). Quod possibile est, illud existere potest (§133). Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat (§134). Quae in ente sibi mutuo non repugnant, nec tamen per se invicem determinantur, essentialia appellantur atque essentiam entis constituent (§143).

²⁰ Лейбниц, там же.

ния есть лишь указание на конечность человеческого ума. Впрочем, в другом своем сочинении²¹ Лейбниц пишет: «И как сущее (*ens*) выражается посредством отчетливого понятия, так существующее (*existens*) выражается посредством отчетливого восприятия». Отчетливое (а это значит для Лейбница — внутренне согласованное, законосообразное, когерентное) восприятие может некоторым образом избавить нас от необходимости проводить окончательный анализ понятия. Но отчетливое восприятие предполагает присутствие вещи «во плоти», здесь и сейчас. Мысленный же эксперимент Фомы состоит в возможности снять темпоральные коннотации причастия *ens*, т. е. смысл причастности к совершающемуся в настоящем времени *actus essendi*, иными словами, — в возможности употреблять слово *ens* как имя (*nominaliter*).

Суарес справедливо замечает, что так полагаемое (Фомой) и так артикулируемое различие куда точнее схватывается классической аристотелевой парой «сущее в возможности» — «сущее в действительности». Новая проблема возникает тогда, когда мы спрашиваем, *различаются ли сущность и существование в актуально сущем*, точнее говоря, речь идет о возможности различить *actualem existentiam* и *actualem essentiam existentem*. Суарес считает, что последнее различие — не в самих вещах, но в различающем интеллекте. Это лишь два различных способа, две стратегии мышления о сущем, *distinctio sola rationis*, всего лишь различие в понятии или понимании, для которого, впрочем, имеется некий содержательный и внеположный интеллекту мотив. Вещь — одна, но она схватывается умом и подвергается сравнению [с собой], как если бы их было две²². Экзистенция ничего не прибавляет к действительному «что»²³. Но при

²¹ «О способе отличения явлений реальных от воображаемых». *Соч. в 4-х томах*, Т. 3. М.: Мысль, с. 110–114.

²² «...quia non sunt duae res sed una tantum, quae per intellectum concipitur, et comparatur ac si essent duae». Suarez, *op. cit.*, disp XXXI, sect. III, 1.

²³ Этот тезис, как подробно разбирает Хайдеггер, и по форме, и по существу во многом совпадает со знаменитым положением Канта (в разделе *Критики чистого разума*, озаглавленном «О невозможности онтологического доказательства существования Бога»), гласящем, что существование не есть *реальный предикат*. Кант, впрочем, делает одно существенное добавление: существование есть включенность вещи, определенной с помощью фиксированной совокупности реальных предикатов, в *структуру опыта*.

этом ум действует не по собственному произволу, но, как было сказано, в соответствии с некоторым основанием, заключенным в природе тварного сущего как тварного. Об этом основании будет сказано позже.

6. Простое и сложное

Конечное или тварное сущее (*ens finitum = creatum*) в отличие от Первого (т. е. Божественного)²⁴, бесконечного (*ens infinitum*) и абсолютно простого сущего *в разных смыслах* сложно. В нем можно обнаружить различия, например, — различие материи и формы. Впрочем, это последнее различие имеет место не во всяком тварном сущем, ведь в чистых и в-себе-сущих формах или интеллигенциях (*intelligentiae subsistentes*)²⁵ говорить о сочетании материи и формы бессмысленно. Тем не менее, для схоластики простота в строгом смысле, как мы уже видели в главе III, присуща только Богу: всякое иное сущее обладает бытием в силу причастности Божественному бытию и уже поэтому, как представляется, должно быть сложным. Стало быть, следует указать некий *универсальный принцип сложности* или, что то же самое, *универсальный принцип внутреннего различения*, который характеризовал бы тварное или конечное как составное. Таким принципом становится для Фома и его школы принцип различения и сочетания сущности и существования. Различие (*distinctio*) сущности и существования должно быть, согласно томистам, понято как *реальное*. Вот как формулирует эту точку зрения («сентенцию») Суарес: «Существование есть некая вещь (*res*), совершенно реально отличная от сущности твари»²⁶. Мы уже упоминали, что для самого автора «*Метафизических диспутов*» различие сущности и существования есть лишь мыслимое или *мысленное* различие, различие понятий. Это расхождение и становится предметом

²⁴ «*Ens primum ac praecipuum, quod et est totius metaphysicae primum objectum, et primum significatum et analogatum totius significationis et habitudinis entis*». Suarez, *op. cit.*, disp. XXXI, *introductio*.

²⁵ См. Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles* II, 49. Фома говорит также об «отдельных» (т. е. сущих отдельно от материи) субстанциях (*substantiae separatae*). К ним он относит душу, интеллигенции и первую причину, т. е. Бога (*De ente et essentia* V, 1).

²⁶ Suarez, *op. cit.*, disp. XXXI, sect. I, 3.

полемики с томистами. Но прежде, чем мы разберем некоторые аргументы Суареса, следует сказать несколько слов о схоластической типологии различий.

7. О различии как таковом

Различие (*distinctio*) есть отрицание тождества. Но при этом, говорится далее, различие может быть в самой вещи, независимо от интеллекта и его различающей деятельности, а с другой стороны, отрицание тождества может быть всего лишь операцией интеллекта. В первом случае различие называется реальным (*distinctio realis*), во втором — мысленным (*distinctio rationis*). Реальное различие бывает большим (*major*) или сильным, меньшим или модальным (*minor seu modalis*) и наименьшим (*distinctio minima*). Последнее различие называется также формальным, исходящим из природы вещи (*distinctio formalis ex natura rei*); его ввел в рассмотрение Дунс Скот в связи с интересующей нас проблемой сущности и существования, и поэтому оно носит иногда имя «*distinctio Scotistica*».

Большее или сильное различие есть различие между двумя отдельными, независимо друг от друга сущими частями целого (Петр и Павел среди апостолов), или не отдельными, но делимыми (тело и душа).

Меньшее или модальное различие полагается между сущим и его модусом, так что одно может существовать без другого, но не наоборот (тело и поза).

Формальное различие имеет место между несовпадающими формальными моментами или «совершенствами» (*perfectiones*) в одном и том же субъекте; ни один из этих моментов не может существовать независимо от субъекта, и поэтому они онтически не делимы ни от самой вещи, ни друг от друга. Однако формальное различие происходит из природы самой вещи (*ex natura rei*), оно пребывает в самой вещи в соответствии с некоторым по природе ей принадлежащим формальным или смысловым основанием²⁷, а не полагается воспринимающим интеллектом (*per actum intellectus percipientis*) или со-

²⁷ «*Dico esse formaliter in aliquo, in quo manet secundum suam rationem formalem et quiddiativam*». Duns Scotus, *Reportata Parisiensis* I, dist. XLV, quest. II. Цит. по GP, S. 131.

поставляющей и различающей волей (*per actum voluntatis comparantis*)²⁸.

Мысленное различие, в свою очередь, должно пониматься двояко. Во-первых, речь может идти о чисто мысленном, мыслью положенном различии (*distinctio rationis pura* или иначе *distinctio rationis ratiocinantis*). Это различие проводится только интеллектом на основании определенных стратегий различения, которые имеют свое основание или мотив исключительно в самом интеллекте; например, — два способа именовать одну и ту же вещь. Во-вторых, мысленное различие может иметь основание или содержательный мотив в самой вещи, и тогда оно называется *distinctio rationis ratiocinatae* (здесь разум побуждаем самой вещью — *ratio ratiocinata*) или *distinctio cum fundamento in re*. Это основание может быть, в свою очередь, либо внешним, т. е. касаться разнообразных действий вещи (*varietas effectuum*), либо внутренним, т. е. быть связанным с силой или способностью (*virtus*) производить разнообразные действия.

Такова в общих чертах схоластическая типология различий. Разумеется, ее трудно назвать вполне ясной. Разве не означает, скажем, наличие содержательного мотива или основания, побуждающего разум проводить *обоснованное* различие (*distinctio rationis ratiocinatae*), что в самой вещи имеется некоторое по природе ей принадлежащее формальное или смысловое основание (*ratio formalis et quidditativa*) для такого различия, т. е. некоторая дифференция ее *собственных* формальных моментов? И действительно, Суарес полагает, что формальное различие, исходящее из природы вещи (*distinctio formalis ex natura rei*), и мысленное различие, имеющее основание в самой вещи (*distinctio rationis cum fundamento in re*), следует считать весьма близкими, если не тождественными понятиями.

²⁸ Следует сказать, что Суарес (а вслед за ним и Хайдеггер в GP) придерживается несколько иной терминологии: он объединяет модальное и формальное различие в один класс и считает, что это модальное = формальное различие не есть разновидность реального, а представляет собой самостоятельный (третий — наряду с реальным и мысленным — тип различия). Но тогда реальное различие следует понимать только в сильном смысле — как различие между онтически делимыми друг от друга частями целого. Разумеется, точка зрения томистов, утверждавших, что между сущностью и существованием имеется реальное различие, не может быть истолкована столь жестко. Это понимает и сам Суарес, приводящий в своем исследовании весь спектр мнений томистов по поводу различия сущности и существования.

Это дает ему повод сделать Скота своим союзником в полемике против томистов²⁹.

8. Характер онтологической дистинкции

8.1. *Distinctio rationis...*

Итак, точка зрения самого Суареса на природу различия между сущностью и существованием в тварном сущем состоит в том, что речь может идти здесь лишь о *мысленном* различии (*distinctio rationis*). Иными словами, различие это не *в* сущем, но относится к способу постижения конечного сущего как такового. При этом следует отчетливо понимать, в какой ситуации поставлен вопрос о различии.

Какова исходная точка вопроса, центр перспективы? Сама наличная, действительно сущая вещь. Сравнение проводится между действительным существованием и действительно существующей сущностью³⁰. Между *так понятыми* сущностью и существованием в самой действительно сущей вещи, говорит Суарес, *нет* (реального) различия.

Но как в этом случае быть с мысленным экспериментом Фомы? Ответ Суареса: *мысленный эксперимент не может свидетельствовать о более сильной форме различия, чем различие мысленное*. Точнее, то обстоятельство, что мы можем мыслить сущность или чтойность вещи, не мысля при этом ее существование, означает только, что сущность *некоторым образом* имеет свое бытие *в разуме* в качестве его предмета и, тем самым, не есть самостоятельное, самодостаточное сущее, но определение разума. Равно и существование, отдельное, отвлеченное от существующего «что», есть определение

²⁹ Дунс Скот говорит в одном месте *ex professo*: «Итак, я говорю, когда речь идет о бытии в смысле действительного существования вещи вне [своей] причины и вне ума: либо без действительного существования нет вещи, либо существование не отличается от вещи вне [своей] причины, разве что только понятием». — «Dico igitur, loquendo de *esse actualis existentiae* [...] vel non est res sine actuali existentia, vel non differt existentia a re extra causam suam, nisi sola ratione». *Reportata Parisiensia* III, dist. VI, quest. I, 7. Впрочем, здесь речь идет все-таки о различии между вещью и ее существованием, а не — между сущностью и существованием *в вещи*.

³⁰ «inter actuali existentiam, quam vocant esse in actu exercito, et actuali essentiam existentem». Suarez, *op. cit.*, disp. XXXI, sect. I, 13.

разума, но иное. Различие между этими двумя определениями есть мысленное различие, т. е. различие, положенное разумом в своем предмете.

Кроме того, мыслимая сущность и сущность актуально существующей, наличной вещи не суть одно и то же, как если бы мыслимое «что» вещи было бы своего рода «запечатленной» в интеллекте и, тем самым, получившей самостоятельное существование в качестве предмета мысли «копией» действительной сущности вещи (в вещи)³¹.

Эта же тема возникает в III разделе XXXI диспутации в связи с понятием *объективной потенции*. Суарес цитирует Эгидия Римского (Aegidius Romanus), ученика Фомы, писавшего, что бытие «запечатлевается» (*imprimatur*) в сущности, когда та сотворяется и становится существующей (*existens*). Но сущность, как *только мыслимая*, говорит Суарес, имея в виду в том числе и мысленный эксперимент Фомы, не обладает самостоятельным бытием, бытием в себе, *in ipso*; бытие мыслимого как мыслимого зависит от бытия мыслящего, и сама по себе сущность как только мыслимая есть ничто — *omnino nihil*. Каким же образом действительность может быть «запечатлена» в том, что само по себе не существует? Иными словами, действительно мыслимая сущность обладает бытием лишь как акциденция мыслящего интеллекта, а «вне» и помимо этого акта есть ничто. «Запечатлеть» нечто можно лишь в таком сущем, которое способно это нечто принять в себя, воспринять, обладает потенцией восприятия (*potentia receptiva*).

Кажется, однако, что довод Фомы не столь прямолинеен. В нем речь идет о способности сущности становиться предметом мысли независимо от существования соответствующего сущего *in rerum natura*, и эта способность, как представляется, будучи *независимой от конкретного события мышления и конкретного мыслящего субъекта*, может претендовать на некий особый бытийный статус.

Но Суарес утверждает, что упомянутая способность еще не свидетельствует о самостоятельном существовании, она есть всего лишь *potentia objectiva*, т. е. способность быть *объектом* мысли, и ее следует отличать как от активной, так и от пассивной, или рецептивной,

³¹ Как ни странно это звучит для «посткантианского» философского сознания, для схоластов, как и для Аристотеля, сущность вещи прежде всего — *в вещи*, что бы это ни значило, и лишь во вторую очередь — в рассудке.

потенции (*facultas* или *receptivitas*), имеющих смысл «силы» (действовать или претерпевать). Вещи, о которой говорят как о сущей (которую мыслят как сущую) в смысле некоторой *potentia objectiva*, никоим образом нельзя придать статус самости, самостоятельности, ибо она целиком пребывает в своей причине (т. е. мыслящем эту вещь интеллекте). Потенция, понятая как сила, принадлежит не самой этой «квазивещи», но иному, а именно — субъекту, и есть *potentia agentis*. Вот почему говорить об «отпечатывании», «запечатлевании» (*imprimatio*) недопустимо даже в качестве метафоры³². «Следует понимать, что сущее в действительности и сущее в возможности различаются строго формально — как сущее и *не* сущее, это различие вовсе не состоит в добавлении к уже сущему некоторого иного сущего»³³.

8.2. ...cum fundamento in re

Таким образом, сущность и существование нельзя рассматривать как реально различные моменты в самом сущем. Они представляют собой разные основания (*rationes*), которые позволяют уму (по-разному) усмотреть сущее как сущее, «точнее *артикулируют* бытие в его существенном устройении». Сочетание (*compositio*) сущности и существования, их расчленение и сочленение (*articulus*) суть операции ума, позволяющие ему «артикулировать» (помыслить и выговорить) бытие конечного сущего.

Мы уже видели, что сама возможность разговора о различии сущности и существования, возможность артикуляции этого различия, зависит от двусмысленности слова *ens*. Понятое как причастие оно указывает на действительность бытия — *actus essendi*; взятое же в смысле имени (*vi nominis*) — на *реальную сущность* (*essentia realis*), т. е. на такое содержание, которое способно (в смысле латинского *aptum* — «пригодно», «подогнанно») действительно существовать, но *умалчивает* о действительном существовании (или оставляет это определение открытым для дальнейшего уточнения). Иначе говоря, слово *ens* в номинальном употреблении не означает «сущее в воз-

³² *Ibid.* sect. III, 5.

³³ *Ibid.* n. 8.

возможности» в противоположность «сущему в действительности», но подразумевает *неразличенность* этих двух смыслов³⁴.

Из этой исходной неразличенности для ума возможно двоякое движение. С одной стороны, сущее как сущее можно мыслить *sub ratione essentiae*. А это означает — усматривать такие смысловые определенности, благодаря которым вещь помещается в многообразие реальных вещей, в отличие от произвольных смысловых конструкций (*ens fictum*). Ум мыслит сущее как сущее, руководствуясь этой стратегией, когда он выводит на свет *реальное понятие*, т. е. отыскивает смысловое основание (*ratio essendi*) бытия данной вещи в природе вещей и вне порождающих ее причин³⁵.

И тем не менее, так понятая сущность тварной вещи еще не включает в себе *достаточного* условия ее (этой вещи) действительного существования³⁶. Когда вещь получает действительное существование (*recipit entitatem suam*), мы воспринимаем (ум воспринимает) иное определение сущего как сущего, оно-то и есть формальное основание схватывания действительного = самостоятельного бытия вещи вне (помимо) обусловивших ее причин. Мысля бытие сущего в этой перспективе, мы мыслим его как экзистенцию (*sub ratione existentiae*). Выражение «*recipit entitatem suam*» не следует понимать так, будто сущность уже некоторым образом *есть* (как Божественный замысел) до акта творения. Суарес ранее объяснил, что «замысел» может быть понят только как *potentia objectiva*, и ему не следует приписывать никакого положительного бытийного статуса.

Итак, хотя различие сущности и существования всего лишь мыслимое, оно имеет *основание в самих вещах* (*distinctio rationis cum*

³⁴ Suarez, *op. cit.*, disp. II, sect. IV, 4 — 12.

³⁵ *Ibid.* disp. XXXI, sect. VII, 23. Нетрудно узнать в этом рассуждении прообраз столь важного для Лейбница закона достаточного основания. Точнее, закон достаточного основания и закон противоречия уточняют рассуждения Суареса об *essentia realis* (в отличие от *essentia ficta vel chymica*) и ее связи с *existentia actualis*. Прообраз закона противоречия можно усмотреть в таком определении реальной сущности (sect. II, 7): она не содержит в себе никакой *несогласованности* (*in sese nullam involvit hergulantiam*).

³⁶ В этом позиции Лейбница и Суареса, пожалуй, разнятся. В этой связи чрезвычайно интересна письменная полемика Лейбница и Кларка. Последний считал, что закон достаточного основания вкупе с законом противоречия — логическая согласованность, вынуждающая вещь к бытию, представляет собой еретическое ограничение свободы Божественной воли.

fundamento in re). Основание это состоит в тварности тварного: тварное сущее бытийно несамодостаточно, оно не получает (не имеет) бытия из себя самого и благодаря себе самому (*aseitas* и *perseitas* — определения Божественного бытия). Иными словами, тварное сущее может быть и не быть. Сущность как *essentia realis* безразлична по отношению к действительности бытия (не отрицает его и не утверждает), но допускает дальнейшее «экзистенциальное» уточнение. Это уточнение семантически выражается в переходе от *ens*-имени к *ens*-причастию.

9. «Феноменологическое толкование»

Разумеется, для Хайдеггера построения Суареса служат всего лишь темой для герменевтических вариаций и никоим образом не могут рассматриваться как удовлетворительный ответ на вопрос о природе онтологической дифференции. Не могут прежде всего потому, что для автора «Основных проблем феноменологии», мыслящего себя, стало быть, в рамках феноменологического движения, само противопоставление *distinctio realis* и *distinctio rationis* утрачивает свое онтологическое значение. Для феноменолога всякое различие есть некоторым образом *distinctio rationis*, различие, конституируемое сознанием в своем интенциональном предмете. Даже Дунс Скот, чье понятие формального различия относили позже к *distinctio realis minima*, предлагал толковать это различие как происходящее из природы самой вещи (*ex natura rei*), а не полагаемое (конституируемое) воспринимающим интеллектом или сопоставляющей и различающей волей. Между «*ex natura rei*», как это мыслил Дунс Скот, и «*zu den Sachen selbst*» в феноменологическом понимании лежит важнейший концептуальный поворот или «обращение философского сознания». Уже в гегелевской феноменологии «в-себе» предмета было понято как его «в-себе-для-нас». Природа самой вещи, ее самость, *Selbigkeit*, не может мыслиться в позиции феноменологической редукции без обращения к *actus alicujus potentiae comparantis*, без тематизации *способов доступа* к сущему.

В одном марбургском лекционном курсе 1923 — 24 гг. Хайдеггер говорит: «Вместе с открытием интенциональности в смысле одновременной тематизации сущего и способов (*das Wie*) встречи с ним

впервые в истории философии ясно и отчетливо было положено основание для радикального онтологического исследования». В то же время Хайдеггер утверждает, как мы видели, что тот способ встречи с сущим, который следует рассматривать как онтологически первый и основной, связан вовсе не с *intellectus recipiens*, не с «сознанием», представляющим собой родовой термин для способов данности интенционального предмета. Хайдеггер пытается угадать в построениях средневековой метафизики скрытую тенденцию, неосознанное предчувствие «фундаментальной онтологии». Ведь различие сущности и существования разрабатывается в схоластике в богословском контексте творения, эта тема связывает *potentia objectiva*, т. е. чистую мыслимость, представимость сущего, с (Божественной) *творческой способностью* (*potentia creativa*), со структурами «моществования»³⁷. Хайдеггер пишет: «Уже разбор значения слова *existentia* показывает, что *actualitas* отсылает к деятельности некоторого неопределенного субъекта, или, если мы будем исходить из нашей терминологии, — что имеющееся в наличии (*das Vorhandene*) как-то соотносится с тем, кому до него есть *дело*, кому оно *попадает под руку* (*vor die Hand kommt*), кому оно сподручно (*ein Handliches ist*). Даже, казалось бы, объективная интерпретация бытия как *actualitas* отсылает в основе своей к субъекту, но не как у Канта — к воспринимающему субъекту в смысле отношения некоторой *res* к способности познания, но в смысле отношения к нашему *Dasein* как деятельному, а еще точнее — *созидающему и производящему*» (GP 143).

Если мы попытаемся теперь истолковать это «скрытое стремление» средневековой онтологии феноменологически, то немедленно столкнемся с существенными трудностями. Метод Гуссерля, как уже не раз говорилось, не позволяет обсуждать этот искомый первый и основной смысл сущего *в качестве первого*, ибо самое первое событие встречи с сущим есть, согласно Гуссерлю, событие его «самопредоставления» (*Selbstgegebenheit*) сознанию. Это событие предполагает уже вполне определенный способ доступа к сущему — интенциональное («когитальное») отношение.

Онтология строилась всегда вокруг этого отношения умо-зрения (*θεωρία*) и артикулировала свои теоремы в рамках теоретического

³⁷ Так, на мой взгляд, чрезвычайно удачно, А. В. Михайлов переводит хайдеггерово «*Seinkönnen*».

логоса. Творчество и поступок (ποίησις, πράξις) как способы раскрытия сущего, способы «истинствования» понимались уже у греков как нечто онтологически вторичное, производное. Хайдеггер в своей попытке обратить аристотелеву иерархию сущего начинает с подручного. «У греков, — пишет он, — был один удачный термин для обозначения вещей, а именно — πράγμα, т. е. то, с чем мы имеем дело в озабоченном обиходе (πρόξις). Но в рамках онтологии они оставили без внимания именно этот «прагматический» характер, принадлежащий πράγματα, и определили πράγματα как просто вещи» (SZ 68).

Это старейшее предположение, или, точнее, — наследственная амнезия философии, остается, согласно Хайдеггеру, незамеченной и ускользает от феноменологического требования «беспредпосылочности». Теперь же, когда она обнаружена, основная задача состоит, как кажется, в том, чтобы как можно более непредвзято встретить сущее в стихии понимания. Понимание не нужно заново конструировать и не нужно «очищать», ибо полнота присутствия зависит от полноты и цельности понимания. Проект нового начала онтологии, ставший определяющим для «Бытия и времени», состоит в попытке объяснить классическое отношение познающего субъекта к предмету знания (или знанию как предмету), как производное от «заботящегося — озабоченного» отношения к сущему. «Умо-зрение», которое греки считали своего рода священной беззаботностью³⁸, должно получить свое объяснение на основе заботы, понятой как экзистенциал Dasein, более того, понятой как само бытие этого сущего (SZ, § 41). Эту попытку мы подробно разобрали выше.

«Тезис средневековой онтологии» интересен Хайдеггеру потому, что в этой онтологии он видит неосознанное стремление (опирающееся на веру в creatio ex nihilo) отойти от «классического» понимания бытия как *присутствия для чувства и ума*. Хайдеггеру интересна попытка схоластов выстроить метафизику по образцу творения, а не умо-зрения (θεωρία), т. е. принять во внимание творение-творче-

³⁸ Аристотель пишет в «Никомаховой этике», что людям, искушенным в мудрости (Анаксагору, Фалесу и им подобным), «своя собственная польза неведома». Удивление (θαυμάσιον), порождающее самое глубокое умозрение — софию — должно быть в определенном смысле «беззаботным». Эта беззаботность отличает философа от софиста. Считать иначе — «все равно, что сказать, будто наука о государстве начальствует над богами» (*Eth. Nic.*, 1145 a 10 ff.), поскольку она предписывает правила их почитания.

ство как (о-забоченное) попечение. По крайней мере так Хайдеггер *ex professo* объясняет свой интерес к трактату Суареса. Однако, как мне представляется, есть еще одно обстоятельство, связывающее Хайдеггера и автора «Метафизических диспутиаций», о котором первый умалчивает.

10. Бытие воспринятое и не воспринятое

Один из доводов в пользу *реального* отличия сущности от существования, который Суаресу предстоит опровергнуть, состоит в следующем³⁹. Если творение есть *сообщение* бытия, то тварное бытие есть бытие *воспринятое* (*esse receptum in aliqua*). Воспринятое чем или в чем? Воспринятое сущностью или в сущности, ибо ничего иного нельзя помыслить в качестве воспринимающего. Следовательно, бытие (существование) реально отлично от сущности, т. к. ничто не может воспринять себя в себе (это противоречит семантике глагола «вос-принимать»).

Почему тварное бытие есть бытие воспринятое? Если бы это было не так, то бытие тварного сущего в отличие от самого этого сущего следовало бы считать самодостаточным и в себе пребывающим (*esse in se subsistens*). А это означает, что оно, будучи совершенно отделено от потенции, в которой может быть воспринято, представляло бы собой чистую действительность (*actus purus*). Таким образом, речь шла бы тогда о высшем и совершеннейшем бытии, бытии бесконечном (*esse infinitum*), которое присуще только Богу, но не твари.

Еще один довод. Не-воспринятое бытие должно быть неограниченным. В самом деле, что могло бы его ограничивать? Оно не ограничено потенцией, в которой воспринимается (как акт этой потенции), оно не ограничено и никаким актом, т. к. не может служить потенцией ни для какого акта: существование и есть совершенная актуальность. В силу этой же причины оно не может быть ограничено никакой дифференцией (видообразующим отличием), поскольку таковая как форма служила бы действительностью возможного: существование же как таковое не допускает никакой более совершенной действительности, по отношению к которой оно может рассматриваться как

³⁹ Disp. XXXI, sect. I, 5.

возможность (потенция). Но неограниченное бытие есть *ens infinitum*; оно присуще только Богу, но не твари.

Из этого рассуждения вытекает, что, отказавшись понимать различие сущности и существования как реальное, мы приписываем тем самым твари неограниченное или бесконечное бытие, что противоречит «бытийному статусу» твари в качестве *ens finitum*.

Ответ Суареса на это возражение таков⁴⁰. Во-первых, едва ли из того обстоятельства, что отношение между существованием и сущностью не есть отношение между воспринимающей потенцией и актом, можно заключить, что бытие твари не есть воспринятое бытие, т. е., что его можно охарактеризовать как не-воспринятое (*irreceptum*), в себе пребывающее (*esse subsistens*), совершенное и бесконечное.

- а). Действительно, это умозаключение не верно для акциденций, поскольку каждое такое сущее воспринято в субстанции как субъекте.
- б). Оно не верно для сущей в материи субстанциальной формы (аристотелев *εἶδος ἐν ὑλῳ*), ведь она воспринята в материи и, стало быть, ею ограничена.
- в). Оно не верно для материи, поскольку о бытии материи можно говорить лишь постольку, поскольку она оформлена, т. е. определена, ограничена формой.
- г). Оно не верно для составного целого, ибо последнее и есть единство материи и формы: действительность оформленной материи или определившей материю формы. Значит, бытие составного целого не может быть неограниченным, коль скоро бытие его составных частей (материи и формы) ограничено.

Затруднение представляют только чистые, свободные от материи тварные интеллигенции (умы). Как уже было сказано, именно в связи с необходимостью положить некую внутреннюю дифференцию (отрицание простоты) в таких свободных от материи сущих вопрос о различии сущности и существования впервые возникает у Фомы Аквинского⁴¹. Для чистых интеллигенций трудно понять, в чем могла бы состоять их внутренняя сложность. Конечно, можно было бы сказать, что они внутренне сложны благодаря различию своих со-

⁴⁰ Disp. XXXI, sect. XIII, 14 — 18.

⁴¹ *De ente et essentia*, cap. V.

стояний⁴² (скажем, мыслимых предметов как мыслимых). Но эти состояния суть акциденции субстанциальной чистой формы. Требуется же установить внутреннюю сложность самой субстанции. Аргумент, состоящий в том, что-де бытие такой субстанции ограничено акциденциями, ошибочен, т. к. бытие субстанции *per definitionem* не зависит от бытия акциденций.

Кроме того, должен я добавить, сам указанный способ отвечать на возражение оппонента не вполне удовлетворителен, ибо использует разнородные аргументы в отношении сущего, понимаемого в разных смыслах (субстанция, акциденция, материя, форма и т.д.), в то время как само возражение опирается на универсальную бытийную характеристику тварного как конечного.

II. Воспринятое в ином и воспринятое от иного

Но у Суареса есть и более изящный ответ. Когда речь идет о воспринятом бытии (*ens receptum*), следует различать: воспринятое *в* ином и воспринятое *от* иного. Стало быть, и не-воспринятое бытие (*esse irreceptum*) должно быть понято в двух смыслах: не-воспринятое *в* ином и не-воспринятое *от* иного. Даже если существование не воспринято *в* ином, оно воспринято *от* иного и ограничено в том смысле, что оно не есть чистый акт, но «форма» причастности чистому акту (Божественному бытию), от которого воспринято.

Но, могут возразить, что же иное причастно чистому акту, если не сущность? Не вводит ли вновь это объяснение, хотя и другим путем, реальное различие между сущностью и существованием?

Ответ: нет. Нельзя сказать что одна «вещь» (сущность) «причастует», а другая «вещь» (существование) «причастуемо». Одна и та же «вещь» — тварное сущее как таковое, в той мере, в какой оно тварно, и в той мере, в какой оно сущее, *ест* в своей вещности (реальности) благодаря причастности. Причастность эта означает: сущее *ест* в силу (*per vim*), иного, благодаря силе иного как действующего, деятеля (*sicut per vim agentis*). Действительно сущая вещь такова (действительна) в силу деятельности Божественного деятеля. Итак, конечное сущее конечно, потому что оно сотворено и, значит, ограничено

⁴² Снова тема, подхваченная Асйбницем в *Монадологии*.

Богом, который выступает для тварного сущего и в качестве действующей причины, и в качестве причины формальной.

12. Экзистенция как конечное бытие конечного

Если этот довод и показывает, что бытие тварного не есть бытие бесконечное (*ens infinitum*), поскольку оно воспринято *от* иного, тем не менее, он указывает лишь на *внешнее* ограничение. Экзистенция твари по-прежнему остается внутренне неопределенной (*esse indefinitum*). Сказанное вводит только одно, и при этом негативное, определение: бытие твари не есть Божественное бытие, понятое как *actus purus*. Тем самым все рассуждение превращается чуть ли не в тавтологию. Остается без ответа главный вопрос: возможно ли и как возможно внутреннее определение тварной экзистенции, что и как полагает границу, дифференцию, о-пределяющую тварное бытие?

Ответ Суареса кажется на первый взгляд не более, чем формальной игрой. «Чтобы ответить на это [возражение], хватит и одного замечания: [бытие тварного сущего] ограничено самим собой, оно ограничено и конечно в силу собственного способа быть»⁴³.

Ниже это положение объясняется следующим образом. Существует два способа понимать ограничение или определение (*contractio vel limitatio*) — в смысле физическом и в смысле метафизическом. Чтобы говорить об ограничении в последнем смысле, нет надобности в том, чтобы ограничивающее и ограничиваемое (ограниченное) были бы *реально* различными «вещами». Достаточно (поскольку «метафизическое ограничение» связано с внутренней определенностью ограничиваемого), чтобы они были разными понятиями, имеющими основание своего различия в самой вещи. Тогда мы можем допустить, что сущность ограничивается и определяется своей предназначенностью к бытию, и наоборот, само бытие (экзистенция) тварного сущего ограничено и конечно в силу того, что оно представляет собой действительность сущности.

⁴³ «Ad hoc uno verbo sufficienter responderi posset: seipso, et ex vi entitatis suae esse limitatum et finitum...». *Disp. XXXI, sect. XIII, 18*. Конечно, передавая *entitas sua* как «собственный способ быть», я умышленно «сдвигаю» цитату «по направлению к Хайдеггеру».

В отношении же чистых интеллигенций (умов), субстанциальных чистых форм, можно сказать, что и в смысле *физическом* нет надобности искать какого-либо иного ограничения экзистенции, кроме самих интеллигенций, о которых идет речь. Подобно тому как составные субстанции внутренне определены своими конституирующими принципами (форма действительна лишь как оформляющая материю, материя действительна лишь как оформленная), так и свободные от материи субстанциальные формы (= умы или интеллигенции) в «физическом» смысле или реально ограничены сами собой, т. е. своим собственным способом быть (*per suammet entitatem intrinsece limitari*). И это ограничение имеет место и для сущего в возможности (до творения) и для сущего в действительности.

То обстоятельство, что действительность сущего не «воспринимается», не «запечатлевается» в сущности как в некоей *potentia receptiva*, не делает экзистенцию простой и неопределенной. Поскольку экзистенция есть не что иное, как действительная сущность или действительность сущности (*essentia in actu constituta*), первая получает свою определенность в силу внутренней или формальной определенности последней. Если различие между сущностью и существованием только *мысленное*, мы можем с полным правом утверждать, что существование имеет внутреннюю определенность из самой сущности и что между существованиями (экзистенциями) есть сущностные (эссенциальные различия)⁴⁴.

13. *Existentia* и *Existenz*

Хайдеггер употребляет слово *Existenz, existentia*, важнейший *terminus technicus* средневековой метафизики, в новом значении: экзистенция означает бытие *Dasein*, бытие, которому это сущее (само *Dasein*) «препоручено», о котором для него «идет речь», до которого ему есть дело (*es geht um...*). Но «диахроническая омонимия»: *existentia / Existenz* не случайна и ни в коем случае не является простым совпадением имен.

Экзистенциалы суть бытийные характеристики экзистенции, и «их надо четко отделять от бытийных определений сущего бытийно

⁴⁴ Параграф 19 (sect. XIII) так и озаглавлен: «*Inter existentias dari essentialem diversitatem*».

несоразмерного Dasein, которые мы именуем *категориями*» (SZ 44)⁴⁵. Но если программа экзистенциальной аналитики с самого начала соотносена с постановкой вопроса о *внутренней структуре* самой экзистенции, описываемой в терминах экзистенциалов, то допустимо ли вообще говорить об аналогии между existentia и Existenz? Ведь на первый взгляд кажется, что для средневековой онтологии разговор о внутреннем устройстве экзистенции абсурден, ибо все структурные моменты, все отличительные признаки и характеристики, определяющие сущее как такую-то и такую-то вещь (res), определяющие сущее как *реальное*, связаны с его «что», относятся к его «чтойности» (quidditas), в конечном итоге (если мы отбросим все приводящие свойства), — с его сущностью (essentia). Существование (existentia), которое в школе Фомы Аквинского считалось реально отличным от сущности, представляет собой *дополнительное* по отношению к сущности «измерение» сущего (как сущего). Недаром Фома называет существование акциденцией, ведь все, что не относится к сущности вещи, есть, по определению, акциденция⁴⁶. Согласно схоластической формуле, сущность (essentia) предоставляет ответ на вопрос, *что есть* вещь, в то время как существование отвечает на вопрос, *есть ли* вещь. На последний вопрос можно ответить лишь «да» или «нет», tertium non datur. И кажется, что ни о каком «внутреннем устройстве» экзистенции, о *такой или иной* экзистенции, т. е. о формальных различиях в «экзистенциях» и речи быть не может.

О том, что экзистенцию следует мыслить как простое понятие, свидетельствует, как представляется, и следующее рассуждение Фомы Аквинского в работе «О сущем и сущности»⁴⁷. Если есть такое сущее, для которого сущность и *есть* его собственное бытие, то такое сущее должно быть нумерически единым (и это — Бог). Действительно, как одно такое сущее могло бы отличаться от другого? В силу некоторого добавленного различия, дифференции. Но само по себе бытие не допускает никакой внутренней дифференции (non recipiet additionem differentiae), ведь тогда оно уже не было бы просто бытием или только бытием, но бытием и, кроме того, некоторой

⁴⁵ См. гл. IV, § 2, п. 2.

⁴⁶ «Omne quod praeter essentiam rei dicitur accidens» (*Quodlib.* II, quaest. II, art. III).

⁴⁷ Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, V, 3.

формой. Значит, у бытия как такового нет никакой формы, кроме самого «быть», *actus purus = forma essendi*.

Но уже в «Богословской сумме» (I, 3, 4) Аквинат явно различает Божественное бытие и универсальное бытие, т. е. такое бытие, которое, как считает Фома, предцируется относительно всякой вещи, когда мы говорим, что она *есть*. Универсальное бытие *допускает дальнейшие определения* (подобно тому, как род допускает «добавление» видообразующих отличий), в то время как Божественное бытие их отторгает (см. там же «Ответ на первое возражение»). Божественное бытие как *actus purus* для схоластов безусловно просто. Но просто ли бытие?

Признание реального различия между сущностью и существованием, конечно, не означает, что эта реальная дистинкция (*distinctio realis*) понималась томистами в большем или сильном смысле. Существование тварного сущего не есть тварная вещь: в противном случае относительно существования снова следовало бы ставить вопрос о различии в нем сущности и существования, и так до бесконечности. Но оно *не* есть и сам *actus purus*, потому что тогда высказывание «вещь есть (существует)» означало бы «вещь есть Бог»⁴⁸. Иоанн Капреоль (*Johannes Capreolus*), «*princeps Thomistarum*», говорит, что существование или бытие в смысле экзистенции нельзя мыслить как *ens* или *res* в собственном смысле слова⁴⁹. *Existentia* — не сущее, но нечто *в* сущем. Нельзя сказать и что существование существует. Однако последнее не означает также, что существование (есть) ничто. Конечно, оно в собственном смысле не *есть*, не *возникает*, не *создается*, ведь тогда оно само было бы тварным сущим. О нем можно сказать лишь, что оно сотворяется-наряду-с... (*quid concreatum est*). Это *con-*, *sunt* означает, конечно, нечто большее, чем простое и единообразное, т. е. не зависящее от сущности, внешнее добавление квантора существования к списку содержательных черт вещи. Суарес полагает, опираясь при этом на комментарий кардинала Кайетана (*Tommaso Cajetan*) к *De ente et essentia*, cap. IV, что томисты допускали формальные различия в самих экзистенциях, осо-

⁴⁸ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* I, 3, 4.

⁴⁹ Capreolus, I Sent., dist. VIII, qu. I, art. II (Solutiones IV). Цит по: GP, S. 145 сл. «Титул» князя томистов Капреоль получил за свой главный труд «Защита богословия божественного Фомы Аквинского».

бенно если речь идет о свободных от материи субстанциях, чистых формах как интеллигенциях. Ведь говорится, что таковые формы предназначены для разного бытия, а это «не может быть истинным, если не допускать различия в самих экзистенциях». Если существование сотворяется *наряду с* той или иной сущностью, оно должно быть этой сущности соразмерно. И значит, существования (здесь допустимо множественное число) должны различаться в той же мере, в какой различаются сущности (*tanta sit distinctio inter existentias, quanta est inter essentias*).

Но как бы ни обстояли дела в томистской школе, собственная позиция автора «*Метафизических диспутиаций*» делает признание внутренней формы самой экзистенции неизбежным. «Это [признание] становится куда более необходимым в связи с нашей сентенцией (о всего лишь мысленном различии между сущностью и существованием — А. Ч.): ведь если существование (экзистенция) в самих вещах есть не что иное, как действительная сущность, то подобно тому, как действительные сущности различны по виду, так же с необходимостью должны быть различны и существования»⁵⁰. Суарес утверждает нечто на первый взгляд невероятное: существование как таковое внутренне определено существующей сущностью, между существованиями имеются сущностные различия, существование ограничивает сущность в той же мере, в какой сущность ограничивает существование, и, тем самым, *сущность получает свою определенность через предназначенность к определенному бытию*. Но необычность этого положения лишь кажущаяся. Представление о том, что бытие — простое понятие, простое «да», или «квантор существования» есть результат «забвения бытия» и забвения истории философии как истории вопроса о бытии. Уже Аристотель утверждал, что «сущее» не есть общий род, сущее сказывается многозначно, и сколькими способами сказывается сущее, столькими и «*быть*»⁵¹. Аристотелева «*Метафизика*» есть не что иное, как развертывание этого главного тезиса.

Как мы видели, в «*Критике чистого разума*» существование (Existenz, Dasein) перестает быть для Канта «простым понятием». Категории в смысле формальной логики суть эссенциальные определения

⁵⁰ Disp. XXXI, sect. XIII, 19.

⁵¹ *Metaph.*, 1017 a 23f., a 31, a 35f.

вещи, определения ее «вещного» (реального) содержания или, как говорит Кант, наиболее общие «*реальные* предикаты», в то время как в трансцендентальной логике категории суть кинетические формы синтеза⁵² и поэтому — определения экзистенции. Между «что» предмета (в частности, его категориальной принадлежностью) и «как» его экзистенции (наличного бытия) имеется вполне определенная связь.

У Хайдеггера, как было сказано, экзистенциалы суть характеристики внутреннего устройства именно *существования*, т. е. *бытия*, а не чтойности *Dasein*. И это обстоятельство представляется нашему забывчивому веку либо беспрецедентным новшеством, либо абсурдом. Но новшество состоит исключительно в «феноменологическом истолковании», особой интерпретации *всегда существовавших* в метафизике усилий мыслить бытие как внутренне различенное. Великий прорыв в «постклассическую» онтологию, совершенный Хайдеггером, состоит вовсе не в переименовании традиционных философских понятий или в недопустимо вольном обращении с ними. Напротив, речь должна идти об интерпретации этих понятий *в строгом соответствии* с их формальной структурой. Другое дело, что интерпретация эта потребовала освоения новой для классической трансцендентальной философии (и новой для феноменологии Гуссерля) сферы феноменов — круга настроенного и участного бытия-в-мире, круга, который Мандельштам связывал с понятием «эллинизм».

Неслучайно и то обстоятельство, что хайдеггерово определение *Dasein* формально воспроизводит средневековое определение бытия Бога (абсолютной субстанции = абсолютного субъекта) в качестве *actus purus*. Хайдеггер говорит: «Что-бытие этого сущего (*essentia*)... должно определяться из его бытия (*existentia*)» (SZ 42). Согласно средневековой формуле, *in ente a se sunt essentia et existentia unum idemque* — в сущем из себя самого (т. е. в Боге) сущность и существование суть одно и то же. В упоминавшемся уже сочинении «*De hebdomadibus*» Боэций формулирует в качестве одной из «аксиом» следующее положение: *omne simplex esse suum et id quod est unum habet*.

⁵² Обоснованию этого положения была посвящена значительная часть § 2 гл. IV.

Здесь, правда, явно не говорится о Боге, но вся комментаторская традиция отождествляет *esse* (*ens*) *simplex* с Божественным бытием (сущим).

Впрочем, между двумя приведенными определениями — средневековым определением «из себя Сущего», с одной стороны, и определением *Dasein* как онтического фундамента онтологии, с другой, — нет полного структурного совпадения. Строго говоря, Хайдеггер не утверждает, что сущность *Dasein* абсолютно тождественна его существованию: ведь вопрос о «кто» (о «ктойности» и «самоти»⁵³) так существующего (экзистирующего) сущего может и должен быть поставлен. Сказано лишь, что существование — первое, а сущность второе. Сущность *Dasein* следует понимать, исходя из его существования. В этом определении различимы, скорее, построения Суареса: «*admittere possumus, essentiam finiri et limitari in ordine ad esse, et, e converso, ipsum esse finiri ac limitari, quia est actus talis essentiae*»⁵⁴. — «Сущность становится конечной и ограничивается благодаря своей предназначенности к бытию, и наоборот, само бытие становится конечным и ограничивается (о-пределяется), поскольку оно есть действительность таковой сущности».

Экзистенция есть бытийный облик *конечности* конечного сущего, бытийное устройство конечного как конечного. Так говорит Суарес. Так говорит и Хайдеггер, поскольку *Dasein* и есть для себя сущая, себе открытая конечность бытия. «Экзистенция как модус бытия есть в себе конечность и как таковая она возможна на основании понимания бытия. Нечто такое, как бытие, дано и должно быть дано там, где конечность становится экзистирующей (*existent*)»⁵⁵. Это в себе и *для себя* конечное бытие и есть по-немецки звучащая экзистенция — хайдеггерова *Existenz*.

«Изначальнее, чем человек, — конечность вот-бытия в нем»⁵⁶.

⁵³ SZ § 25, 64.

⁵⁴ Disp. XXXI, sect. XIII, 18.

⁵⁵ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1973, S. 222.

⁵⁶ *Ibid.*

§ 2. ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ ДИФФЕРЕНЦИЯ

1. Две формы онтологического различия

Мы возвращаемся к проблеме онтологической дифференции — вопросу о различии сущего и бытия (GP 109). Сущее всегда уже предполагает (и в соответствии со своим понятием, и в качестве условия встречи с ним) определенное устроение бытия, и это последнее само не есть сущее.

Вопрос о различии сущего и бытия принадлежит *онтологии*, и она стремится дать ответ по истине, т. е. раскрыть, выявить это различие, дать ему выйти на свет в слове. «Выявленность чего-то мы назвали истиной. [...] Истина есть определение (определенность как ручательство) Dasein, т. е. некая свободная и свободно избираемая возможность его экзистенции» (GP 455). Эта возможность избирается свободно, но она избирается как *возможность*, присущая фактической экзистенции. Эта возможность позволяет себя свободно *избрать* лишь постольку, поскольку она уже некоторым образом присутствует (*ist da*) в бытийном устроении Dasein. Онтология возможна, поскольку Dasein есть (бытийствует⁵⁷) в понимании бытия (SZ 12).

Фундаментальный акт конституирования онтологии представляет собой тематизацию, опредмечивание (что не значит, конечно, «овеществление») бытия, т. е. «*набросок бытия в направлении некоторого горизонта понятности*» (GP 459). Артикуляция смысла онтологической дифференции есть рас-толковывание этого смысла в

⁵⁷ Для глагола «быть» нет различия активного и пассивного залога. Мы используем его, быть может, неуклюжий двойник, чтобы искусственно создать звучание активного залога.

истолковании, т. е. выявление, о-граничение, о-пределение, показывание в языке. Но исходно смысл, по Хайдеггеру, есть «то-в-направлении-чего» некоторого наброска. Ответ должен прийти оттуда, куда заранее уже метит вопрос. Фундаментальная онтология — определенный *проект* (Entwurf) бытия, в котором бытие «набросано» в направлении изначальной временности. Но онтология возможна только как феноменология. И будучи феноменологией, она должна ставить вопрос об онтологической дифференции вполне определенным образом. Первоначально бытие и сущее даны в их неразличенности: сущее в своем бытии, бытие как бытие сущего. Если понимание разницы бытия и сущего возможно, то *как* оно возможно? Какой феномен (ближайшим образом себя не кажущий) должен быть выведен на свет как предельное условие такого понимания?

Как язык выговаривает сущее в его бытии? Мы говорим: «*X* (имя вещи) есть»⁵⁸. Имя отсылает к сущему как уже обладающему определенной «вещной физиономией», «есть» говорит о бытии сущего, именуемого *X*. Казалось бы, язык, различая члены предложения, уже предоставляет нам основу или опору для онтологического различия: *X*, с одной стороны, и «есть» (с другой). Но здесь таится одна существенная двусмысленность. Что именно различено в экзистенциальном суждении: «*X* есть»? Используя термины аристотелевой метафизики, мы могли бы спросить так: выражает ли имя *X как один из различных членов предложения* само сущее, т. е. составное целое, или только форму, чтойность, сущность (понятую как τὸ τί ἦν εἶναι)? Конечно, *есть* именно составное целое, но это не устраняет двусмысленность в попытке различить «есть» и «что-есть».

Мы видели, что средневековая метафизика толкует различие, о котором свидетельствуют различные члены экзистенциального суждения, как дистинкцию (и композицию) сущности (*essentia, realitas*) и существования (*existentia*). Хайдеггер именно на этом формальном основании, оставляя в стороне более серьезные содержательные рас-

⁵⁸ Не всегда эта форма суждения («экзистенциальное суждение») признавалась в качестве правильного начала для онтологических построений. Аристотель, как мы видели, считал бессмысленным вопрос об *основании* этого суждения, т. е. вопрос: «Почему *X* есть?» Правильный вопрос: «Почему *X* есть *Y*?». Предикация, копулятивность представляет собой, по Аристотелю, правильное логическое начало онтологического. Для Лейбница (позже для Фихте) онтологическим началом служит принцип тождества: «*X* есть *X*».

хождения, отличает традиционную дистинкцию сущности и существования от своей «онтологической дифференции» «Таким образом, различие между *realitas* (или *essentia*) и *existentia* не совпадает с онтологической дифференцией (sc. различием сущего и бытия), но относится лишь к одному различенному в онтологической дифференции члену (а именно, к бытию), т. е. ни *realitas*, ни *existentia* не есть нечто сущее, но они вместе как раз и образуют структуру бытия [сущего]. Различие между *realitas* и *existentia* отчетливее артикулирует бытие в присущем ему существенном складе» (GP 109).

Тем не менее, нельзя утверждать, что традиция всегда ставила вопрос иначе, чем это делает Хайдеггер (по крайней мере, если иметь в виду *форму* вопроса). Мы уже упоминали в предыдущем параграфе, что одним из источников дистинкции сущности и существования было сочинение Боэция «*Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint...*», в котором в качестве первой «аксиомы», предпосланной тексту, сказано: «Различны бытие (*esse*) и то, что есть (*id quod est*). Само бытие еще не есть. Напротив, то-что-есть, когда воспринята форма бытия (*essendi forma*), *есть* и в бытии пребывает (*consistit*)». И далее («аксиома VI»): «В каждом составном [сущем] бытие есть одно, а оно само — другое». Мы видим, что Боэций различает именно *составное целое* и его бытие. Дифференция, положенная Боэцием, как представляется, *формально* совершенно тождественна хайдеггеровой онтологической дифференции — дифференции бытия и сущего, а не сущности и существования: комментаторы единодушны в том, что Боэций полагает различие между формой бытия (*essendi forma*) и сущим (*id quod est = ens*).

Но насколько существенно само различие между упомянутыми различиями? Если уже различено «есть» и «что-есть», то что означает «сущее», если не «что», в котором мы находим «есть», или «есть» для которого мы указываем «что»? Я хочу сказать, что, имея в виду не только *distinctio*, но и *compositio*, мы никоим образом не упускаем из виду *compositum*, само сущее — «то-что-есть» (как говорит Суарес, — *actualis essentia existens*). Но при этом *compositum* — составное, составленное — уже отличено от *componenta*. Различие *ens/esse* полагается *заодно* с различием *essentia/existentia* и жестко зависит от последнего.

Хайдеггер говорит (производя невинное на первый взгляд изменение в манере выразаться), что средневековая дистинкция различает два *смысла бытия*: «бытие-чем» и «бытие-как», т. е. в этом расчленении-сочленении мы имеем дело с «фундаментальной артикуляцией бытия».

Сам термин «сущее» приобретает в том изводе онтологии, которым мы занимаемся, разные смыслы (причем реестр этих смыслов существенно иной по сравнению с тем, который средневековая метафизика заимствует у Аристотеля): во-первых, это — само *Dasein*, во-вторых, — внутримирное сущее. Последнее, в свою очередь, может иметь смысл подручного или наличного.

Для внутримирного сущего (причем, исходная тема фундаментальной онтологии — сущее как *подручное*) Хайдеггер вводит различение подобное дистинкции сущности и существования. Он говорит: «Бытию этого сущего (*sc.* подручного) принадлежит его вещное содержание, специфическая чтойность, и способ бытия. *Чтойность* сущего, с которым мы повседневно встречаемся, очерчивается благодаря характеру утвари. А то *как, каким образом* сущее с такими-то вещными чертами, утварь, есть, мы называем *бытием-под-рукой* или подручностью, которую мы отличаем от бытия-в-наличии» (GP 432).

Не только сам термин «онтологическая дифференция» впервые появляется в лекциях «Основные проблемы феноменологии», но этот текст несомненно представляет собой *locus classicus* для анализа различия бытия и сущего. Тем не менее, в разделе, посвященном онтологической дифференции, Хайдеггер обсуждает именно *различие «что-бытия» и «как-бытия»*, и тем самым остается в рамках анализа фундаментальной артикуляции бытия, т. е. «внутри бытия». Такое положение дел совсем не удивительно, поскольку феноменология может спрашивать о вещи как таковой, только спрашивая о способах встречи с вещью. Подобно тому как Гуссерль говорит о бессмысленности («противосмысленности») вопроса о вещи вне и помимо возможного сознания вещи, точно так же Хайдеггер до «поворота» или «перелома» должен был бы сказать (чего он, впрочем, не делает) о бессмысленности разговора о сущем вне и помимо обсуждения способов понимания бытия сущего. Встретиться с сущим означает уже понять сущее в его бытии. Единственный способ положить сущее изнутри феноменологии — это положить «что-есть» в его «есть» или

«как-есть». Но при этом мы остаемся «запертыми» внутри бытия. Преодоление этой замкнутости, выход к «иному бытия», по ту сторону сущности-сущести⁵⁹ означал бы одновременно выход за пределы феноменологии.

Как мы уже заметили, формально это различие «что-бытия» и «как-бытия» не совпадает с онтологической дифференцией, но находится с ней в жесткой (формальной же) связи: одно различие легко «пересчитывается» в другое. Это не отменяет *содержательных* трудностей и тонкостей такого «пересчета», но, как бы то ни было, Хайдеггер занимается именно дифференцией «что-бытия» и «как-бытия», т. е. «фундаментальной артикуляцией *бытия*». «Что» и «как» при этом существенным образом связаны друг с другом: бытие не есть простое «да» в ответ на вопрос «есть ли?». Мы уже знаем, что бытие как таковое имеет свое внутреннее устройство (*Seinsverfassung*), находящееся в определенном отношении к «вещному содержанию» сущего. Ниже мы проделаем работу различения «что-бытия» и «как-бытия» для подручного сущего в его бытии-под-рукой, наличного сущего в его бытии-в-наличии и, наконец, для самого *Da-sein* как экзистирующего «кто».

2. Подручное, наличное и экзистенциально-онтологическая модификация

Но прежде чем двинуться дальше, следует обратить внимание на одно важное обстоятельство. Когда Хайдеггер говорит о подручном сущем *в отличие* от наличного, о средстве или вещи утвари (*Zeug*) *в отличие* от вещи-предмета (восприятия, познания..., *Ding*), он вовсе не имеет в виду нечто вроде «классификации сущего», разбиения общего рода «сущее», на виды (так что, например, молоток будет принадлежать виду подручных средств, а, скажем, камень — виду наличных предметов). То, что имеет в виду Хайдеггер, отнюдь не то-

⁵⁹ Я имею в виду заглавие важнейшего труда Э. Левинаса *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Левинас прекрасно понимает, что попытка поставить онтологическое разделение (*separation*) на место онтологического различия и пробиться к самому сущему от (из) бытия сущего (*de l'existence à l'existant*) означает расставание с феноменологией. См. об этом: Th. de Boer, *The Rationality of Transcendence. Studies in Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1997. Ч. 6: «Ontological difference (Heidegger) and ontological separation (Levinas)».

ждественно и аристотелевому подразделению сущностей на «сущее по природе» (φύσει ὄντα) и «сущее в силу искусства» (τέχνῃ ὄντα). В-первых, после Аристотеля философу нелегко отважиться назвать «сущее» общим родом, а во-вторых, Хайдеггер вовсе не пытается предложить новый способ диэрезы (разбиения рода на виды) и, уж тем более, не хочет добавить к аристотелеву реестру смыслов «сущего» два новых: «подручное-сущее» и «наличное-сущее». Тем не менее, Хайдеггер решает по существу аристотелеву задачу — задачу различения смыслов бытия (и, соответственно, смыслов сущего). Но теперь «смысл» истолкован как «то-в-направлении-чего» наброска, смысл некоторым образом всегда уже понят, хотя и не тематизирован, в экзистенции Dasein, поэтому само это сущее названо не просто онтическим, но пред-онтологическим: способ его бытия включает в себя (пусть нечленораздельное) понимание бытия. В философствовании как одной из существенных возможностей экзистенции Dasein может членораздельно спрашивать о смыслах бытия и формировать *понятия* для этих смыслов. Конечно, этот переход можно было бы назвать рефлексией, но это не только «рефлексия в себя *сознания*», но рефлексия в себя экзистенции, не просто смена *установки* сознания, но «*поступок* сознания», перемена в способе-быть.

Аристотелевы смыслы бытия связаны единством аналогии, причем analogia entis возводит все смыслы сущего к одному (ad unum), первому и исходному, — сущности (substantia). Сущее едино как πρὸς ἓν λεγόμενον. Но и Хайдеггер спрашивает о *единстве* различных смыслов сущего. Термины «подручное» и «наличное» указывают на два способа принадлежащего Dasein понимания сущего, т. е. на два способа разомкнутости бытия внутримирного сущего. И эти способы-смыслы связаны иерархически. Хайдеггер утверждает, что бытие-в-наличии представляет собой производный способ бытия по отношению к бытию-под-рукой. Когда речь идет о производном *смысле*, то это, разумеется, не указание на логическую зависимость в привычном понимании, а есть обозначение смены установки в понимающем-истолковании (т. е. в экзистенции Dasein). Эта смена установки называется «герменевтическим переломом» (hermeneutischer Umschlag), переломом в предвятии (Umschlag in der Vorhabe) или, наконец, экзистенциально-онтологической модификацией (existential-ontologische Modifikation). Ниже мы опишем этот перелом подроб-

нее. Сейчас же для нас важно, что Dasein вступает в отношение с сущим как сущим и толкует сущее определенным способом в зависимости от исходного набрасывания смысла его (сущего) бытия. Бытие и сущее поняты одновременно, и от способа понимания (от наброска) бытия зависит вещное содержание сущего, с которым Dasein так или иначе соотносится. Но как бытие может быть отлучено от сущего?

3. «Что-бытие» и «как-бытие» подручного

Мы подробно обсудили, что означает «вещное содержание» утвари и как оно о-пределяется и «рас-толковывается». Утварь в своей специфической орудийной чтойности есть место, топос в многообразии отсылов — топос, обладающий особым топологическим единством. Феномен, который теперь становится для нас решающим, состоит в том, что этот топос может оказаться *пустым*: может случиться, что нужная вещь — не под рукой.

Вспомним довод Фомы Аквинского в пользу различия сущности и существования: «мы можем понять (intelligere), что есть (quid est) человек или феникс, находясь при этом в неведении относительно того, обладают ли они бытием в природе вещей». В терминах гуссерлевой феноменологии это означает, что *distinctio essentiae et existentiae* полагается здесь как дистинкция пустого и наполненного. Когда пустая интенция значения, инициированная именем «человек», наполняется (по Гуссерлю, к тому же, в изначальной данности и адекватно), мы говорим «человек есть (in rerum natura)».

Похожая игра пустого и наполненного позволяет различить вещное содержание подручного и его бытие-под-рукой. Вот только смысл пустого и наполненного совершенно иной (и, по Хайдеггеру, онтологически более фундаментальный). На смену «пустой интенции» приходит «разрешение-делам-обстоять» (das Bewendenlassen), в котором подручное уже понято как имеющее место, т. е. имеющее свой топос в целокупности обстоятельств дела.

Топос подручной вещи может быть наполнен, когда вещь действительно под рукой, что отнюдь не значит — налична в восприятии. Подручная вещь *понята* постольку, поскольку она знакома и привычна. Эта «доверительная близость» (Vertrautheit) вещи представляет собой ее включенность в обиход (Umgang) и заключается в под-

ходящем с ней *обращении*. Вещь под рукой, если я без промедления могу воспользоваться ею для того, чтобы... Dasein как бытие-в-мире в своей включенности, вписанности в обиход различает «под-рукой» и «не-под-рукой» как позитивный и негативный модус одного глубинного феномена, который имеет иной смысл по сравнению с при-/от-сутствием в восприятии или, шире, — чем *бытие для сознания*. Повторяю, дело здесь совсем не в том, о каких «вещах» идет речь. Конечно, молотка может не оказаться под рукой, когда я хочу забить гвоздь, но и слово может оказаться «не-под-рукой», не на языке, когда мне нужно что-то сказать. «Фонетическое означающее» в увлеченном говорении отсутствует для меня как таковое, оно есть-для-того-чтобы я мог высказать нечто необходимое в ситуации разговора, оно у меня «на языке», оно есть для меня в своей прозрачности, незаметности, неброскости (Unauffälligkeit). Но может случиться (особенно когда я говорю на чужом языке), что мне недостает слова, и тогда я обнаруживаю, во-первых, недостачу, лакуну, пустое место в совокупности моих языковых средств, а, во-вторых, вслед за этим, слово перестает быть для меня незамечаемым орудием и становится предметом (пустой интенции). Когда я «нахожу слово», пустая интенция наполняется, а затем слова как знаки, как предметы моей рефлексии вновь растворяются в незаметности языкового обихода, в необходимости сказать. «Одна и та же вещь» может разомкнуть свое бытие для Dasein в разных его (Dasein) бытийных ипостасях (рефлексивных позициях) и как подручное, и как наличное. Смысл выражения «одна и та же вещь» нуждается, впрочем, в уточнении.

Итак, Dasein различает в обиходе «под-рукой» и «не-под-рукой» этой-вот вещи (Zeug). Перетолкуем сказанное на языке онтологии: в ситуации тождества что-бытия Dasein обнаруживает различие позитивного и негативного модусов как-бытия. Ответив на вопрос, как это возможно, мы выявим основание дифференции что-бытия и как-бытия подручного.

«Не-под-рукой» — лакуна, разрыв, с которым мы сталкиваемся в нашем доверительном и привычном следовании вдоль силовых линий многообразия отсылов. С отсутствием в этом смысле *можно столкнуться* потому, что, во-первых, уже понята *целокупность* обстоятельств дела, во-вторых, определено или ограничено *место* в

многообразии отсылов (вещное содержание такого-то и такого-то подручного сущего), которое вдруг оказалось «пустым», в-третьих, набросан сам способ «заполненности места», способ присутствия-под-рукой.

4. Презенция как горизонт настоящего

Присутствие-под-рукой, с одной стороны, и отсутствие, «не-под-рукой», недостача, потеря, с другой, суть позитивный и негативный модус одного феномена, который Хайдеггер называет *презенцией* (Praesenz). Презенция представляет собой *a priori* схематизированный горизонт экстазиса настоящего.

4.1. Презенция как присутствие под рукой

Подручное сущее «конституируется в отношении своей временности в некотором удерживающем и ожидающем вовлечении в настоящее (in einem behaltend-gewärtigenden Gegenwart) как таковом» (GP 432). Способ бытия подручного заранее понят, заранее набросан в направлении времени. Это значит, во-первых, что бытие подручного или бытие-подручным (Zuhandensein) в смысле его специфического «что» (Wassein) высвобождается из исходной неразличности обстоятельств дела посредством о-граничения топоса подручного, и условием этого служит *единство* темпоральных горизонтов (о чем подробно было сказано выше). Во-вторых, как-бытие (Wiesein) подручного связано с *выделением горизонтальной схемы экстазиса настоящего*.

Итак, глубинным условием дифференции что-бытия и как-бытия подручного служит дифференция темпоральных экстазисов и принадлежащих им горизонтов.

Горизонт настоящего уже заранее (a priori) набросан в понимании: Dasein может обнаружить, что некая вещь утвари — не под рукой, может обнаружить отсутствие, утрату, поскольку заранее поняло, заранее «набросало» проект бытия-под-рукой. Для Хайдеггера презенция как схематизированное настоящее позволяет понять вещь в ее бытии-под-рукой и (производным образом, о чем речь пойдет ниже) в ее наличии.

Вернемся на некоторое время к нашей отрицательной аналогии. Для Канта схематизм рассудка — условие объективного применения ка-

тегорий. Дедукция категорий в «Критике чистого разума» начинается с перечисления типов суждения, т. е. в языке категории соответствуют тем способам, которыми копула «есть» говорит о бытии, показывая субъект как предикат (в этом Кант верен Аристотелю), а в синтетической деятельности рассудка (его объективном применении) — определенным способам связывания. Схематизм чистого рассудка, есть, тем самым, условие возможности высказать «есть» так, чтобы соответствующее высказывание имело объективное значение, т. е. было высказыванием о данном в созерцании предмете. Причем возможность эта «имеется в душе» а priori⁶⁰ как глубинное условие мышления бытия (позитивности).

Наполнение пустой интенции как набросок, или *habitus*, воли возможно лишь потому, что мы предвосхищаем не только «что» будущего присутствия (это «что» — интенциональный коррелят пустой интенции), но и сам способ присутствовать в наполненном «теперь»-сознании, сам способ данности упомянутого «что», саму форму энергии яви. В феноменологии Гуссерля, как было сказано, это положение дел называется двойной интенциональностью протенции. В терминологии Хайдеггера (в той мере, в какой позволительно воспользоваться ею в чужеродном контексте) это означает, что в протенции мы схематизируем один из способов присутствия — будущее присутствие предмета. Именно такой способ присутствия феноменология в ее классическом изводе выдаст за всеохватный горизонт настоящего. Понятие презенции существенно шире, оно, утверждает Хайдеггер, онтологически первично. Одно из значений презенции — бытие-под-рукой (в смысле его «как»), которое радикально отличается от бытия для «теперь»-сознания (т. е. в качестве коррелята «теперь»-фазы некоторого акта сознания).

4.2. Презенция в мгновение ока

Но кроме того, презенция как горизонт настоящего обнажается не только в присутствии под рукой подручного, она распаивается

⁶⁰ «Этот схематизм нашего рассудка в отношении явлений есть скрытое искусство в глубинах человеческой души, чьи истинные присмы нам едва ли когда-нибудь удастся выспросить (*abfragen*) у природы так, чтобы они, не таясь, предстали перед нашим взором» (A 141 / B 180 f.).

(причем, по Хайдеггеру, — в самом исходном смысле) в мгновение ока, в «сейчас или никогда» поступка, когда мир, вещи в мире и другие люди (ближние и дальние, с которыми я со-бытийствую в своем бытии-в-мире, со-бытие с которыми есть, как и бытие-в-мире, — сторона моей экзистенции), входя в ситуацию поступка, наиболее полно обнажают свою значимость — вовлеченность в предельное то-ради-чего. Люди и вещи были и будут тем, что они суть в смысле аристотелева $\tau\acute{\iota}\ \eta\upsilon\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, они сохраняют и воспроизводят свой вид (форму), но они никогда не имели прежде и никогда не будут иметь после для меня, поступающего, тот же смысл и то же значение-значимость, которые они обнажают в мгновение ока. В презенции я открываю одно из начал поступка, а они всегда «иные и иные».

«Презенция, — говорит Хайдеггер, — более изначальный феномен, чем „теперь“. Мгновение ока есть нечто более изначальное, чем „теперь“, и именно потому, что мгновение ока есть модус настоящего, позволения присутствовать чему-то такому, что может себя выговорить в сказывании „теперь“» (GP 434).

4.3. Презенция и позитивность предмета

Наконец, «классический» смысл презенциальности — это наличие, позитивность, предметная данность в «теперь». Говоря классическим языком, наличное присутствует *для сознания*, «сознание отличается от себя нечто, с чем оно в то же время соотносится; или, как выражаются, оно есть нечто для сознания...» (ФД 46 сл.). Это квази-отношение сознания и предмета или пресловутую «направленность сознания на предмет» принято называть интенциональностью. По Хайдеггеру, интенциональное сознание — производный способ присутствия, следствие экзистенциально-онтологической модификации. Мы должны объяснить наконец, почему это так.

5. Интенциональность и экзистенциально-онтологическая модификация

Топос близости-привычности подручной вещи, о котором шла речь выше, имеет собственную или внутреннюю «горизонтальную» протяженность, которую необходимо отличать от «вертикальной» протяженности, простертости *intentio*. Интенциональное сознание изображают так, будто оно «протягивается» (*intendit*) из своей имманентности к трансцендентному существу. Впрочем, трансцендент-

ность трансцендентного, по Гуссерлю, есть смысл-для-сознания, т. е. речь должна идти, как это уже не раз говорилось выше, об «имманентной трансцендентности»⁶¹. Это движение выхода из себя к предмету (из потока имманентной жизни к трансцендентному смыслу) уже имеет, по Хайдеггеру, свое предначертание, свой проективный смысл: самость (*es selbst*) трансцендентного предмета схематизирована как *позитивность*, полнота присутствия предметно присутствующего. Однако присутствие в качестве предстоящего в настоящем, как мы видели, — лишь один из возможных проективных смыслов. Он предполагает экстатическую временность *Dasein* в качестве своего основания.

Согласно Хайдеггеру, понятие интенциональности становится жертвой двух противоположных заблуждений — ложной объективации и ложной «субъективации». Первое заблуждение состоит в том, что интенциональность считают отношением между наличными вещами — опредмеченным (овеществленным) сознанием и вещьювне-сознания, второе — в том, что интенциональность рассматривается как определение («качество») трансцендентального субъекта, как момент его всеохватной имманентности⁶². Но интенциональность есть лишь частный случай трансценденции, трансцендирования *Dasein* (в указанном выше, отличном от классического смысле). Это трансцендирование представляет собой условие полагания имманентного и трансцендентного (в расхожем смысле) как пары проти-

⁶¹ Этот жест интериоризации (обнаруживающий тотальности сознания) проследывает уже Гегель. Я продолжу цитату из *Феноменологии духа*: «От этого бытия для чего-то иного мы отличаем *в-себе-бытие*. [...] Но в этом исследовании оно есть *наш* предмет, оно есть *для нас*; и то, что оказалось бы его „в-себе“, было бы, скорее, его бытием *для нас*».

⁶² «Интенциональность — не наличная связь (*Beziehung*) между наличным субъектом и наличным объектом, но такая структура, которая и образует как таковой характер отношения, присущий деятельностным отношениям субъекта. Интенциональность как структура самосоотнесения субъекта с... не есть нечто субъекту имманентное, требующее задним числом некоторой трансценденции, но трансценденция, а вместе с ней и интенциональность принадлежат сущности того сущего, которое вступает в интенциональное отношение. Интенциональность не есть нечто объективное, но она не есть и нечто субъективное в традиционном смысле» (GP 446). Мы видели выше, что в «поздней феноменологии» промежуточное поле способов данности все в большей мере приобретает смысл понятия, предшествующего Я и его предметам. Интенциональность становится измерением самого этого поля, порожденным изначальной дифференцией явления-явленного. Попытки строить некартезианскую «асубъективную» феноменологию (которые мы находим у Я. Паточки, Х.-У. Хохе, К. Хельда) во многом мотивированы критикой феноменологической эгологии со стороны Хайдеггера.

воположных понятий. Трансцендирование Dasein есть чистый переход, который предшествует конституированию «откуда» (имманентного) и «куда» (трансцендентного).

Каждый из темпоральных экстазисов, структурирующих близь (die Nähe) топоса Da, экстазис «будущего», «настоящего» и «прошлого», обладает, как мы видели, своим собственным проективным смыслом, своей собственной горизонтальной схемой. Но само раскрытие близи, в которой утварь кажет себя как утварь, имеет своим основанием *горизонтальное единство* темпоральных экстазисов, временность как таковую. Понимание и истолкование как экзистенциалы Dasein, а значит и «герменевтическая копула», герменевтическое «как», коренятся в экстатически-горизонтальном единстве временности. С помощью этой герменевтической копулы артикулирует себя понимание подручного, подручное понимается как подручная вещь с таким-то и таким-то вещным содержанием, т. е. в своем что-бытии.

Хайдеггер утверждает, что сущее вообще не может «выйти на свет» в каком бы то ни было изолированном и непосредственном отношении (скажем, — абсолютном присутствии, абсолютной, немодифицированной позитивности первичной импрессии, в точке «теперь»). Напротив, в любом отношении, претендующем на непосредственность, сущее *изымается* из целокупности обстоятельств дела, из доверительной близости уже понятого мира обихода при помощи некоторой предначертанной («схематизированной») процедуры («я обращаю внимание на...») и полагается как предмет в предметной тотальности наличных вещей.

Интенциональное отношение есть не что иное, как совершившийся поворот в структуре заботы⁶³, само предметное присутствие становится предметом «теоретической» или «эпистемической» заботы. Гуссерлева «аффективная тенденция» трансцендентального субъекта сама имеет основание в экзистенциальной небезучастности Dasein. Но эта специфическая форма заботы, прото-интенциональ-

⁶³ Причиной такого поворота служит, по Хайдеггеру, препятствие привычному следованию в поле отсылов, в привычном позволении делам обстоять так-то и так-то. Dasein может столкнуться с препятствием: «дела обстоят не так...» или «вне под рукой», или «не по руке».

ная связь, появляющаяся между ego и предметом, — *inter-esse*, предметный интерес (момент «влечения к предмету»⁶⁴) — возникает на основе всегда уже действительного радения, т. е. бытия-в-мире.

Аристотель пишет в «Никомаховой этике»: «А для теоретического размышления (не относящегося ни к поступку, ни к творчеству) „хорошо“ (τὸ εὖ) и „плохо“ — это истинное и ложное» (1139 а 27 f.). Истинное есть «то-ради-чего» созерцательной жизни, предмет выбора (προαίρεσις). Хайдеггер говорит: «Истина ... есть свободная и свободно избираемая возможность экзистенции». И стало быть, в контексте хайдеггеровой онтологии теоретической истине предшествует способность экзистенции *выбирать и набрасывать* истину, вообще — истинствовать, быть-в-несокрытости.

Событие, в котором вещь как послушное средство исчезает *для понимания-умения* и появляется *для восприятия* в качестве предмета, и при этом орудийность становится свойством, предикатом этого предмета, — событие предметного полагания — и называется «переломом в [структуре] раскрытости» или «экзистенциально-онтологической модификацией». Оно заключается, в числе прочего, в изъятии сущего как «одного», «этого-вот-самого предмета» из целокупности отношений предназначенности «для-того-чтобы» и полагания ego в качестве *res extensa* в ином горизонте предметных смыслов. Вещь утвари представляет собой топос, место в многообразии отсылов. *Res extensa* имеет место в пространстве и во времени наряду, рядом с другими предметами и конституируется как пространственная вещь, находящаяся здесь и сущая теперь. В этом новом горизонте смыслов некоторым образом конституируется новый характер заботы. Новый эрос, воля к полноте присутствия наличного, учреждает (в соответствии с предначертанной схемой) центр кристаллизации, вокруг которого собирается растворенная в многообразии отсылов, в неприметности обихода вещь как предмет. Совершается событие «поворота» сознания к предмету (*Ichzuwendung*), о котором шла речь выше. Схема кристаллизации есть не что иное, как полагание истока и центра предметного присутствия в форме «теперь», «момента настоящего». Мы уже видели, что вокруг этого момента абсолютного присутствия собирается всякий предметный смысл. Присутствие (в) теперь учреждает «самость», «*es selbst*» вся-

⁶⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, 6. Auflage. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985, § 20, S. 91 ff.

кого предмета. Первичная импрессия ставит печать существования на предмете сознания, запечатлевая происшедший в понимании перелом, перелом в «пред-взятии» (Vorgabe). Про-исхождение (производного) онтического смысла «наличной вещи», онтическая констатация наличия этого-вот изолированного, самостоятельного и самодостаточного предмета, который «всегда уже был под рукой и до того, как мы обратили на него внимание», предполагает в качестве своего условия выделение в темпоральном единстве определенно-го темпорального экстазиса, экстазиса настоящего и *особую* его схематизацию в направлении предметного присутствия, в направлении «теперь». В результате этого перелома в «пред-взятии» (в новой предвзятости понимания) особым образом схематизируются и прошлое — как уже-не-теперь (ретенционально модифицированное «теперь»), и будущее — как еще-не-теперь (протенционально модифицированное «теперь»).

6. Что-бытие (сущность) и как-бытие (существование) наличного

Вспомним гуссерлево определение истинно сущего: «Каждому *«истинно сущему» предмету* принципиально соответствует (в аргюи безусловной сущностной всеобщности) *идея некоторого возможного сознания*, для которого сам этот предмет схватываем *первично* (originär) и при этом *совершенно адекватно*. И наоборот, если эта возможность обеспечена, то и предмет eo ipso есть истинно сущий». Для нас важно сейчас, что «сущность» (Wesen, Essenz) предмета («предметная категория» в техническом феноменологическом смысле), как и «понятие» у Канта, задает *правило* синтеза, а «существование» соответствует адекватной очевидности.

Гуссерль пишет: «Каждая предметная категория ... есть некая всеобщая сущность, которая должна быть приведена (если мы хотим говорить о ее существовании — А.Ч.) к адекватной данности. В своей адекватной данности предметная категория предписывает некоторое усматриваемое общее правило для каждого отдельного предмета, который всякий раз осознается в многообразии конкретных переживаний... Она (sc. предметная категория, сущность — А.Ч.) предписывает правило для того способа, каким подчиненный ей предмет в соответствии со своим смыслом и способом данности должен быть приведен к полной определенности и адекватной первоначальной (originär) данности» (*ibid.*).

Но, как мы уже замечали, адекватная данность неисполнима в конечном акте сознания и представляет собой «регулятивную идею» в смысле Канта. Как всякая идея, она усматривается в конечном акте как представление сущностно мотивированного бесконечного и непрерывного синтеза наполненного сознания⁶⁵.

В терминологии Хайдеггера это означает, что «истинно сущая» наличная вещь уже набрасывается как проект «адекватной данности». Наличное набрасывается в своем *что-бытии* («сущность» как предписанное правило) и *как-бытии* (адекватная данность). Спросим теперь: что лежит в основании дистинкции так понятых сущности и существования, что лежит в основании различения что- и как-бытия наличного?

Очевидно, правило синтеза, правило, предписывающее, каким образом предмет должен быть приведен к адекватной данности в соответствии со своим смыслом и способом данности, чтобы быть «усматриваемым» (*einsichtig*), как говорит Гуссерль, требует протяженного темпорального поля, включающего горизонт ретенций и протенций. Правило как нозетическая форма акта набрасывается в протенции в зависимости от содержания удерживаемого в ретенции и характера первичной импрессии.

Это особенно ясно видно на примере восприятия пространственной вещи, в котором основную роль играет кинестезия органа восприятия. Пространственный «смысл» *res extensa* конституируется в зрительном восприятии не просто в пассивной рецепции «чувственных данных», но в особой корреляции движения глаз (головы, вообще — тела) и того, что приходит как импрессия *в ответ* на это движение⁶⁶. Кинестетическая фигура («жест») моего тела в восприятии пространственной вещи должна быть заранее набросана и заранее дана как набросок в структуре «я могу». Рассматривание предмета с разных сторон есть исполнение правила, которое уже заранее схвачено, заранее стало моим достоянием как *habitus* способности чувственного восприятия. (Аристотель называл это *первой интеллекси-*

⁶⁵ Ср. *Ideen I*, § 143.

⁶⁶ Подробнее об этом см. L. Landgrebe, *The Problem of Passive Constitution*. In: *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981, p. 50 — 65; A. G. Chernyakov, «Husserl's «Genealogy of Logic», Space-Constitution, and Noetic Geometry», *Recherches husserliennes*, vol. 7 (1997), p. 61 — 85.

ей.) Причем в ходе конкретного применения этого правила в ситуации восприятия его протенциональное поле набрасывается в зависимости от уже воспринятого и удержанного в ретенции. Очевидно, тем самым, что перцептуальный смысл пространственной вещи «живет» в полном темпоральном горизонте. Что-бытие наличной вещи требует целостной структуры темпорального поля.

Напротив, идея адекватной данности как таковой связана с наполненным сознанием в отличие от «пустого полагания». Хайдеггер сказал бы, что адекватность и наполненность набрасывается в качестве смысла *как-бытия, существования*, набрасывается в направлении презентии. Причем презентия уже истолкована здесь в онтологически вторичном смысле — как *наличие*, как настоящее предстоящего предмета, как «теперь».

Итак, глубинным условием дифференции что-бытия и как-бытия наличного служит дифференция теперь-сознания и его ретенциональной и протенциональной модификаций. В свою очередь, эта дифференция зависит от дифференции темпоральных экстазисов изначальной временности и присущих им горизонтов.

7. Абсолютный темпоральный поток и изначальная временность

Присутствие «в» «теперь»-фазе сознания (в случае восприятия речь должна идти о первичной импрессии) как особая форма (энергия) яви явленного для Гуссерля есть абсолютная позитивность и, стало быть, исток всякого присутствия предмета для сознания. Однако согласно построениям Хайдеггера это — лишь один из проективных смыслов, связанных с экстазисом настоящего. В нем схематизируется «настоящее» как *определенная энергия присутствия*, энергия присутствия до присутствующего. Тем не менее, это лишь частный случай схематизации.

Конечно, говоря о ретенции, мы могли бы и ее определить как изначальное «назад-к», «сдвиг сознания к...», т. е. «отстранение», ἔκστασις. Причем это «назад-к» определяется по отношению к исходной и исконной темпоральной позиции (Zeitstelle) чистого Я. Мы видели, что, по Гуссерлю, в некотором предельном, ускользающем от рефлексии, но угадываемом смысле, эта темпоральная позиция есть неподвижная самождественность прото-Я (Ur-Ich), στάσις, ἰὺν τὸ στάσιον, πῦσις stans, из которого про-ис-ходит, временит себя время как τὸ ἔκστατικόν. Сказанное справедливо и в отношении протенции:

в самом деле, почему бы не назвать протенцию изначальным «по-направлению-к» (наступающему)? Словом, нельзя ли сказать, что исходная гуссерлева триада тенций и есть исходное «вне-себя» по отношению к *puncta stans* чистого Я?

Но это было бы непозволительным сужением хайдеггера понятия экстатической временности. Ретенция есть удерживание, а протенция — предвосхищение *предметного присутствия*. Теперь, в результате проделанной работы, мы можем сказать: проективный смысл ретенции и протенции заранее схематизирован, его схема — *позитивность*, точнее, позитивность, модифицированная в первичной памяти или первичном предвосхищении. Схематизация темпоральных горизонтов не тематизируется в феноменологии Гуссерля, но проективный смысл ретенции и протенции заранее *набрасывается* в гуссерлевом феноменологическом проекте как нечто производное от абсолютной позитивности «теперь».

Для Хайдеггера, напротив, экстазисы временности равноизначальны (более того, экстазис будущего имеет особое преимущество, о котором будет сказано позже). Теперь мы могли бы сказать: горизонт, в направлении которого набрасывает себя ретенция (соответственно, протенция), представляет собой лишь частный случай (причем, согласно Хайдеггеру, вторичный, производный) изначальных горизонтов временности.

Присутствие-в-ретенции (соответственно, в протенции) как способ данности, как энергия яви явленного представляет собой, по Гуссерлю, модификацию изначальной энергии присутствия в настоящем. Вопрос об условиях и механизмах такой модификации — предельный вопрос гуссерлевой феноменологии. Эти условия и механизмы (хотя Гуссерль и склонен при помощи оксюморона именовать их «пассивной деятельностью» чистого Я) не могут стать предметом рефлексии, ибо о-предмечивающая рефлексия — пленница темпорального потока, она к нему присоединяется и не может положить в качестве своего предмета «то-откуда» потока и «то-как» его (еще один оксюморон) неподвижного течения (*das stehende Strömen*). Можно говорить о прото-феномене истечения абсолютного темпорального потока, об изначальном пассивном синтезе, спрашивать о том, что или кто осуществляет этот синтез; можно спрашивать о том, в каком смысле чистое Я временит время, но в рамках феноменологии *сознания* не удастся получить ответов, которые были бы *дос-*

товерны в предписываемом самой же феноменологией смысле. Ответы — только свидетельства парадоксальности, ускользания, непрозрачности ситуации для взгляда рефлексии: «Поток — всегда заранее (*im Voraus*), но и его тоже заранее».

Тем не менее, феноменологическая рефлексия становится пленницей темпорального потока постольку, поскольку она сама заранее схематизирована, набросана в направлении позитивности: она охотится за пред-метом. Экзистенциальная аналитика Dasein (феноменология экзистенции), выстраивая совершенно иное пространство смыслов, тем не менее, позволяет подойти к тому же топосу парадокса и сказать нечто новое: *экстатически-горизонтальный характер временности есть условие теперь-присутствия как особой энергии яви, а также ее модификаций: экстазис наступающего — протенциональной, а экстазис бывшего — ретенциональной*. Dasein как изначальное самонабрасывание способно в особом модусе своего бытия — созерцательном отношении к предмету — соотноситься с предстоящим в настоящем предметом, предвосхищать будущее предметное присутствие и удерживать прошлое. Истоком темпорального потока, хочет сказать нам Хайдеггер, служит экстатически-горизонтальная временность Dasein. Темпоральный поток можно было бы в полном соответствии с терминологией Хайдеггера назвать «экзистенциально-онтологической модификацией» исходной временности Dasein. Только теперь не подручная вещь изымается из стихии озабоченного обихода и полагается в качестве предмета, но само Dasein опредмечивает себя, схематизирует свое присутствие для себя в качестве мышления мышления, полагает себя в качестве трансцендентального субъекта в *классической* о-предмечивающей феноменологической рефлексии.

Разумеется, и хайдеггеровая экзистенциальная аналитика Dasein изымает это сущее из онтического экзистирования и полагает его (следовало бы сказать: Dasein само себя полагает) в качестве *предмета* мысли. Но это совершается в «рефлексии» совершенно иного типа, в системе существенно иных приемов истолкования смысла. Полагание сущего как наличного, как объекта происходит заодно с другим событием, о котором мы говорили в главе IV: «человек входит в роль субъекта». Аристотель утверждал, что энергия ума и энергия умопостигаемого — одна и та же энергия. Гуссерль обнаруживает это поле энергий до объективации объективного и субъективации субъективного как ничейную землю яви явленного. Но тут же

перетолковывает открытое им по-картезиански, объявляя способы данности предмета (Abschattungen) моментами жизни сознания, а собственником сознания — чистое Я. Трансцендентальный субъект не может быть опредмечен в рефлексии, но Dasein в поступке трансцендентально-философского самоистолкования (поступке, который традиция превращает в ἦθος философствования) набрасывает себя в направлении по-картезиански понятой субъективности. Dasein определенным образом схематизирует свое для себя присутствие (само-сознание) по образу и подобию абсолютной позитивности. Абсолютный темпоральный поток — форма, след этого *специального* само-набрасывания, та предельная форма само-опредмечивания, которая удается Dasein. Но в основе наброска-в-направлении-субъективности лежит предельное условие само-набрасывания как такового — изначальная временность.

8. Возможность всего возможного

Если мы теперь оглянемся назад, то обнаружим, что ответ на вопрос об основании и изначальном смысле различия что-бытия и как-бытия для внутримирового сущего уже найден, более того, уже артикулирован. Разделение что-бытия и как-бытия зависит от выделения экстазиса настоящего и его горизонтальной схемы — презенции — по отношению к изначальному горизонтально-экстатическому единству временности. Как-бытие наличного и подручного набрасываются в направлении презенции как горизонта экстазиса настоящего.

Глубинным условием дифференции что-бытия и как-бытия подручного служит дифференция темпоральных экстазисов и принадлежащих им горизонтов. Фундаментальным условием дифференции что-бытия и как-бытия наличного служит дифференция теперь-сознания и его ретенциональной и протенциональной модификаций. В свою очередь, эта дифференция зависит от дифференции темпоральных экстазисов изначальной временности и принадлежащих им горизонтов.

Принадлежащая Dasein «здешность» (das Da), как мы видели, не есть praesentio (praesentio, Präsenz — только схематизированный горизонт одного из экстазисов времени), но, скорее, proximitas, достижимая близь. Она раскрывается и приобретает свою внутреннюю топографию в некотором изначальном усилии, названном Хайдеггером ἐκστάσις, «экстазис временности». Слово «усилие», впрочем, вводит

в заблуждение, ибо имеет классические коннотации: *dύναμις*, *potentia*, т. е. отсылает к возможности, которой лишь предстоит стать действительностью. Экстазис есть уже в некотором смысле осуществленность бытия *Dasein* и, вместе с тем, его неосуществимость. Триединство темпоральных экстазисов не есть *potentia* по отношению к некоторой *actualitas*, не есть возможность, но, тем не менее, она лежит в основании всякого «Я могу», в основании бытийного можествования (*des Seinkönnens*): «Я могу быть».

«Как модальная категория наличного возможность означает еще не действительное и уж никак не необходимое. Она характеризует *лишь* возможное. Напротив, возможность как экзистенциал есть наиболее изначальная и крайняя позитивная определенность *Dasein*...» (SZ 143 f.). Фома Аквинский определяет бытие как действительность-действенность всех действий (*actualitas omnium actuum*). Временность *Dasein* есть возможность всего возможного или (быть может, это звучит чуть выразительней) — можествование всех возможностей.

«Временность делает возможной в силу своего экстазического характера бытие некоторого сущего, которое, экзистируя как Сам рядом с Другим, в качестве так экзистирующего обращается в обиходе с сущим как подручным, соответственно, — наличным. Она придает образу действий (*Verhalten*) *Dasein* характер отношения к сущему (*Verhalten zu Seiendem*), будь то к себе самому, к другим, к подручному или наличному. Временность в силу принадлежащего ее экстазическому единству единства горизонтальных схем делает возможным понимание бытия, так что только в свете этого понимания бытия *Dasein* способно вступать в отношения с собой, с Другими как сущими и с наличным как сущим. [...] Различие бытия и сущего, хотя и не сознаваемое явно, латентно *есть вот* здесь (*ist da*) в вот-бытии (*Dasein*) и его экзистенции. Различие *есть вот*, т. е. оно имеет тот же способ быть, что и *Dasein*, это различие принадлежит экзистенции. Экзистенция как бы означает «быть в исполнении этого различия». Только такая душа, которая может провести это различие, пригодна для того, чтобы перерасти душу животного и стать душой человека. *Разница бытия и сущего*⁶⁷ *временится во временении времени*» (GP 452 ff.).

⁶⁷ Я отдаю себе отчет в том, что в этом месте моего текста происходит спрятанная в цитату подстановка онтологической дифференции (разницы бытия и сущего) на место различия что- и как-бытия. Все, что я мог сказать в свое оправдание, уже сказано. На мой взгляд, такая же подстановка совершается и в цитируемом тексте Хайдеггера.

9. Differentia differens

Еще Кант утверждал, что темпоральное различие есть *условие* всякого переживаемого в опыте различия⁶⁸. Как бы мы ни понимали фундаментальный смысл нашей самости: по Гуссерлю ли — в качестве трансцендентального *его*, по Хайдеггеру ли — в качестве экзистенции, мы должны признать, что временность не есть просто нечто, так или иначе обнаруживаемое субъектом (понимаемое Dasein), но глубинное условие всякого обнаружения, внутренняя форма жизни сознания (фундаментальное бытийное устройство Dasein). Подобно тому, как схоласты противопоставляли форму оформляющую форме оформленной, мы могли бы сказать, что темпоральное прото-различие есть *различие различающее*, differentia differens.

Нам остается понять, что могло бы означать различие что-бытия и как-бытия для самого Dasein. Но с ответа на этот (еще не поставленный) вопрос начинается экзистенциальная аналитика Dasein: «„Сущность” этого сущего состоит в его „быть”. Что-бытие (essentia) этого сущего, насколько вообще о ней можно говорить, должно пониматься из его бытия (existentia)» (SZ 42). Таким образом, строго говоря, Dasein есть такое сущее, для которого совпадают что-бытие и как-бытие. После того как экзистенциальная аналитика перерастает в фундаментальную онтологию и тематизирует изначальную временность, для нас обнажается новый слой смысла сказанного. С одной стороны, изначальная временность — бытийное основание экзистенции, ведь временность есть онтологический смысл центрального экзистенциала заботы. С другой стороны, изначальная временность как временящая темпоральные экстазисы есть differentia differens — условие возможности любой дифференции. Отсюда вытекает, что в бытии Dasein, если понимать его изначальным образом (а к такому пониманию приводит нас экзистенциальная аналитика), уже нельзя положить онтологической дифференции, поскольку оно само есть «исполнение» (Vollzug) дифференции — actus differendi. Будучи *исполнением* онтологической дифференции Dasein есть единственное сущее, для которого мы констатируем онтологическую индифференцию. Подражая Гегелю, мы могли бы сказать: Dasein есть тождество — индифференция — дифференции и индифференции.

Здесь, впрочем, следует сделать одну оговорку. Само Dasein ставит «экзистенциальный вопрос» о «кто» экзистенции (SZ § 25) и тем

⁶⁸ K7 V, A 99.

самым полагает свою «ктойность» как поставленную под вопрос. Хайдеггер недаром называет этот вопрос экзистенциальным, ведь он предполагает «предваряющую решимость», т. е., задавая этот вопрос, Dasein отваживается на свидетельствование о себе. Вопрос о «кто» экзистенции всегда вброшен в будущее. Именно из открытого горизонта будущего должен прийти (или так и не прийти) ответ. «„Сущность“ этого сущего состоит в его „быть“ (in seinem Zu-sein)...». В своем экземпляре «Бытия и времени» Хайдеггер пишет на полях напротив этого «*быть*»: «...daß es zu seyn „hat“; Bestimmung!». Dasein *имеет быть* как будущее. Поэтому в постановке экзистенциального вопроса о «кто» из исходного единства темпоральных экстазисов выделен *экстазис будущего*. Dasein в форме экзистенциального вопроса полагает (как поставленную под вопрос) дифференцию кто-бытия и экзистенции как таковой. И эта поставленная под вопрос дифференция предполагает выделение экстазиса будущего и, как условие такого выделения, раз-деление, *дифференцию темпоральных экстазисов и принадлежащих им горизонтов*.

Изначальное (временящее себя) различие темпоральных экстазисов есть различие до различенного⁶⁹. В этой прото-дифференции, в этом различающем различии рождается темпоральная форма, рождается возможность различения «раньше» и «позже».

Чудесным образом язык позволяет расслышать эту прото-дифференцию: латинский глагол differre означает одновременно «разносить», «различать» и «откладывать что-либо до другого времени» (differre rem in aliud tempus), т. е. «(по)временить».

Differentia differt.

Различие «временит» (себя) в экстатической темпоральности Dasein. Хайдеггер говорит: «Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt».

Различие бытия и сущего «временит» себя как временность Dasein. Оно являет себя как явление времени. Оно вызревает в вызревание времени и, созревая, откладывает полноту своего присутствия, «временит».

⁶⁹ Попытку «возобновить вопрос о смысле сознания», в основание которой положен именно *изначальный* опыт различия или опыт границы, мы находим в серии важных статей В. И. Модчанова в журнале *Логос*: «Парадигмы сознания и структура опыта» // 1992, № 3, с. 7-36; «Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии» // 1999, № 10, с. 16-28; «Предпосылки тождества и аналитика различий» // 1999, № 11/12, с. 183 - 208.

Список сокращений

Ссылки на сочинения Платона

<i>Crat.</i>	«Кратил»
<i>Parm.</i>	«Парменид»
<i>Phaedrus</i>	«Федр»
<i>Phaid.</i>	«Федон»
<i>Phil.</i>	«Филеб»
<i>Resp.</i>	«Государство»
<i>Soph.</i>	«Софист»
<i>Tim.</i>	«Тимей»

Ссылки на сочинения Аристотеля

<i>An. Post.</i>	«Вторая аналитика»
<i>Cat.</i>	«Категории»
<i>De anima</i>	«О душе»
<i>De gen. et corr</i>	«О возникновении и уничтожении»
<i>De int.</i>	«Об истолковании»
<i>De memoria</i>	«О памяти и припоминании»
<i>De mot. an.</i>	«О движении животных»
<i>De sensu</i>	«О чувстве и чувственном»
<i>De somno</i>	«О сне и бодрствовании»
<i>Eth. Nic.</i>	«Никомахова этика»
<i>Magna moralia</i>	«Большая этика»
<i>Metaph.</i>	«Метафизика»
<i>Phys.</i>	«Физика»
<i>Poet.</i>	«Поэтика»
<i>Rhet.</i>	«Риторика»
<i>Top.</i>	«Толика»

Ссылки на сочинения Гуссерля

- Hua* «Husserliana» — Edmund Husserl, *Gesammelte Werke*, Bd. 1 ff. Den Haag: M. Nijhoff, 1950 ff.
- EP* E. Husserl, *Erste Philosophie*. 2. Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, Hua VIII. Den Haag, 1959.
- EU* E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, redigiert und hrsg. v. L. Landgrebe. Hamburg: F. Meiner, 1985.
- Ideen I* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 5. Auflage. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- Ideen II* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. v. M. Biemel, Hua IV. Den Haag, 1952.
- Ideen III* E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. v. M. Biemel, Hua V. Den Haag, 1952.
- Krisis* E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die «Кризис»* *transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Hua VI. Den Haag, 1954 (2. Aufl. 1962).
- LU* E. Husserl, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, 2. Teil., hrsg. v. U. Patzer, Hua XIX/2. Den Haag, Boston, Lancaster, 1984.
- ZB* E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein* (1893 — 1917), hrsg. v. R. Boehm, Hua X. Den Haag, 1959.

Ссылки на сочинения Хайдеггера

- GA Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. I ff. Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann Verlag.
- EM M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983.
[М. Хайдеггер, *Введение в метафизику*, пер. Н. А. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.]
- GP M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, Gesamtausgabe, Bd. 24, V. Klostermann, Frankfurt a. M., 1989
[Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*, пер. А. Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.]
- KPM M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1973.
- MAL M. Heidegger, *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1978.
- PS M. Heidegger, *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25), GA 19. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992.
- SZ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, 16. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- БВ М. Хайдеггер, *Бытие и время*, пер. В. В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997.

Прочие сокращения

- DN *De divinis nominibus* — Дионисий Ареопагит, *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. и пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Глаголь, 1994.
- Епп. Плотин, *Эннеады*

Список сокращений

- PG* *Patrologiae cursus completus* (J.-P. Migne). *Ser. graeca*
- PbG* G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, 1971.
- PL* *Patrologiae cursus completus* (J.-P. Migne). *Ser. latina*.
- HM* R. Sokolowski, *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974.
- ФД* Г. В. Ф. Гегель, *Феноменология духа*, пер. Г. Шпета. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959.

Цитируемая литература

- Бенвенист Э. *Общая лингвистика*. М.: Прогресс, 1974.
- Гайденко П. П. *Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века*. М.: Республика, 1997.
- Гегель Г. В. Ф. *Лекции по истории философии*, Кн. I. СПб.: Наука, 1993.
- Гегель Г. В. Ф. *Феноменология духа*, пер. Г. Шпета. М.: Издательство социально-экономической литературы, 1959.
- Гегель Г. В. Ф. *Энциклопедия философских наук*, Т. I. М.: Мысль, 1974.
- Гуссерль Э. *Феноменология внутреннего сознания времени*, пер. В. И. Молчанова. М.: Гнозис, 1994.
- Декарт Р. *Размышления о первой философии*. Сочинения в двух томах, Т. 2. М.: Мысль, 1994.
- Делез Ж. *Различие и повторение*. Сиб.: Петрополис, 1998.
- Дионисий Ареопагит. *О божественных именах. О мистическом богословии*, изд. и пер. Г. М. Прохорова. СПб.: Глаголь, 1994.
- Елизаренкова Т. Я., Тоноров В. Н. «Древнеиндийская поэтика и ее индоевропейские истоки». В: *Литература и культура древней и средневековой Индии*. М.: Наука, 1979.
- Лейбниц Г. В. *Размышления о познании истине и идеях*. Сочинения в 4-х томах, Т. 3. М.: Мысль, 1983.
- Мейендорф Иоанн. *Жизнь и труды Святого Григория Паламы*, пер. Г. Н. Начинкина, под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб.: Византинороссика, 1997.
- Молчанов В. И. *Время и сознание. Критика феноменологической философии*. М.: Высшая школа, 1988.
- Молчанов В. И. «Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время». В: *Проблема сознания в современной западной философии*, под ред. Т. А. Кузьминой. М.: Наука, 1989.
- Молчанов В. И. «Предпосылки и беспредпосылочность феноменологической философии» // *Логос*, 1999, № 10, с. 16 – 28.
- Молчанов В. И. «Предпосылки тождества и аналитика различий» // *Логос*, 1999, № 11/12, с. 183 – 208.

- Молчанов В. И. «Субъективность и разум: Гуссерль, Кант, Гегель». В: *Феноменологические концепции сознания*. М., 1998, с. 70 — 81.
- Мотрошилова Н. В. *Принципы и противоречия феноменологической философии*. М., 1968.
- Мотрошилова Н. В. «Анализ „предметностей сознания“ в феноменологии Э. Гуссерля (на материале второго тома „Логических исследований)»». В: *Проблема сознания в современной западной философии*, под ред. Т. А. Кузьминой. М.: Наука, 1989, с. 63—98.
- Мотрошилова Н. В. «Интенциональность в „Логических исследованиях“ Э. Гуссерля» // *Вопросы философии*, 2000, № 4, с. 138 — 157.
- Ницше Ф. *Рождению трагедии, или эллинизм и пессимизм*, пер. Г. А. Рачинского. Сочинения в двух томах, Т. 1. М.: Мысль, 1980.
- Фихте И. Г. *Опыт нового изложения наукоучения*. Сочинения в двух томах, Т. 1. СПб.: Мифрил, 1993.
- Хайдеггер М. *Бытие и время*, пер. В. В. Бибихина. М.: Ad marginem, 1997.
- Хайдеггер М. *Введение в метафизику*, пер. Н. А. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998.
- Хайдеггер М. *Основные проблемы феноменологии*, пер. А. Г. Черныкова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001.
- Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени, пер. Е. Борисова. Томск, 1998.
- Хайдеггер М. *Работы и размышления разных лет*, пер. А. В. Михайлова. М.: Гнозис, 1993.
- Хоружий С. С. *К феноменологии искезы*. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.
- Черныков А. Г. «В поисках утраченного субъекта» // *Метафизические исследования*, Т. 6 (1998), с. 11 — 38.
 - Черныков А. Г. «Начала хронологии» // Труды Высшей религиозно-философской школы, Т. 1 (1992): *Патрология. Философия. Герменевтика*, с. 43 — 88.
 - Черныков А. Г. «Онтологическая дифференция и темпоральность» // *Вопросы философии*, 1997, № 6, с. 136 — 151.
- Шпег Г. Г. «Сознание и его собственник». В: *Георгию Ивановичу Челпанову от участников его семинариев*. М., 1916.
- Aubenque P. *Le problème d'être chez Aristote*. Paris: PUF, 1960.
- Barbotin E. *La théorie Aristotélicienne de l'intellect d'après Théophraste*. Paris: PUF, 1954.
- Bassenge F. *Das τὸ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles*, *Philologus* 104 (1960), p. 14 — 47, 201 — 222.
- Boer Th. de, *The Rationality of Transcendence. Studies in Philosophy of Emmanuel Levinas*. Amsterdam: J. C. Gieben, 1997.
- Boethius. «Liber de persona et duabus naturis». *Traitées théologiques (édition bilingue)*. Paris: GF Flammarion, 2000.
- Boethius. «Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona», *Traitées théologiques (édition bilingue)*. Paris: GF Flammarion, 2000.

- Brague R. *Aristote et la question du monde. Essais sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988.
- Brague R. *Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*. Paris: PUF, 1982.
- Brentano F. *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. Freiburg im Breisgau: Herder'sche Verlagshandlung, 1862.
- Cavagnaro E. *Aristotele e il tempo*. Leeuwarden, 1995.
- Chernyakov A. G. «Das Schicksal des Subjektbegriffs in „Sein und Zeit“», // Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 3 (1998): *Siebzig Jahre «Sein und Zeit»*, hrsg. v. H. Vetter, S. 175 — 188.
- Chernyakov A. G. *Husserl's «Genealogy of Logic», Space-Constitution, and Noetic Geometry, Recherches husserliennes*, vol. 7, pp. 61 — 85, 1997.
- Claesges U. E. *Husserl's Theorie der Raumkonstitution*. Köln, 1963.
- Conen P. F. *Die Zeittheorie des Aristoteles*. München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.
- Coujolle-Zaslavsky Fr. «Aristote: Sur quelques traductions récents du TO TI HN EINAI» // *Revue de Théologie et de Philosophie* 113 (1981), p. 61 — 75.
- Coxon A. H. *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and Commentary by A. H. Coxon*. // Phronesis: Supplementary Volumes, Vol. III. Assen etc.: Van Gorcum, 1986.
- Craig E. *The Mind of God and the Works of Man*. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Derrida J. «*Ousia* and *gramme*: Note on a Note from «Being and Time»», tr. A. Bass. In: *Margins of Philosophy*. New York etc.: Harvester Wheatsheaf, 1982.
- Derrida J. «White Mythology: Metaphor in the Text of Philosophy», tr. A. Bass. *Ibid.*
- Fichte J. G. *Wissenschaftslehre nova methodo*, Kollegnachschrift K. Chr. Fr. Krause. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1982.
- Figal G. M. *Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Athenäum, 1988.
- Gadamer H.-G. «Martin Heidegger und die Marburger Theologie». In: *Heidegger. Perspektiven zur Deutung seiner Werks*, hrsg. v. Otto Pöggeler, 3. Aufl. Weinheim 1994.
- Gadamer H.-G. *Philosophische Lehrjahre* Frankfurt a. M., 1977.
- Haardt A. «Selbstbesinnung und Selbstbewußtsein in Edmund Husserls „Cartesianische Meditationen«». In: *Cognitio humana — Dynamik des Wissens und der Werte*, hrsg. v. Ch. Hubig. Berlin: Akademie Verlag, 1997, S. 433 — 450.
- Hegel G. W. F. *Ästhetik*, Bd. I, hrsg. v. Fr. Bassenge. Berlin: Aufbau-Verlag, 1976.
- Hegel G. W. F. *Die Vernunft in der Geschichte*. Sämtliche Werke, hrsg. v. G. Lasson, Bd. 8. Leipzig: F. Meiner Verlag, 1923.
- Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. v. J. Hoffmeister. Berlin: Akademie Verlag, 1971.
- Heidegger M. *Aristoteles, Metaphysik Θ 1 — 3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. GA 35, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1990.
- Heidegger M. *Beiträge zur Philosophie*, GA 65. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1994.

- Heidegger M. «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens». In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: M. Niemeyer Verlag, 1969, S. 61 — 80.
- Heidegger M. *Denkerfahrten 1910 — 1976*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983.
- Heidegger M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, GA 24. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989.
- Heidegger M. *Einführung in die Metaphysik*, GA 40. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1983.
- Heidegger M. *Erläuterung der «Einleitung» zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, GA 68. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1993.
- Heidegger M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1973.
- Heidegger M. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, GA 26. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1978.
- Heidegger M. *Parmenides*, GA 54. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1982.
- Heidegger M. *Platon: Sophistes* (Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25), GA 19. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1992.
- Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, GA 20, 2. Aufl. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1988.
- Heidegger M. *Sein und Zeit*, 16. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1986.
- Heidegger M. «Zeit und Sein». In: *Zur Sache des Denkens*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1969.
- Held K. «Husserls Rückgang auf das phänomenon und die geschichtliche Stellung der Phänomenologie» // *Phänomenologische Forschungen*, Bd. 10 (1980), S. 89 — 145.
- Held K. «Phänomenologie der Zeit nach Husserl» // *Perspektiven der Philosophie*. Neues Jahrbuch, Bd. 7 (1981), S. 185 — 221.
- Hoche H.-U., *Handlung, Bewusstsein und Leib. Vorstudien zu einer rein noematischen Phänomenologie*. Freiburg/München: Karl Alber Verlag, 1973.
- Husserl E. *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918 — 1926*, hrsg. v. M. Fleischer, Hua XI. Den Haag, 1966.
- Husserl E. *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. und eingel. v. W. Biemel, Hua II. Den Haag, 1950.
- Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, Hua VI. Den Haag 1954 (2. Aufl. 1962).
- Husserl E. *Erfahrung und Urteil*, redigiert und hrsg. v. L. Landgrebe. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985.
- Husserl E. *Erste Philosophie*. 2. Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. v. R. Boehm, Hua VIII. Den Haag, 1959.
- Husserl E. *Formale und transzendente Logik*. Halle, 1929.
- Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, 5. Aufl. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.

- Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. v. M. Biemel, Hua IV. Den Haag, 1952.
- Husserl E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Drittes Buch: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. v. M. Biemel, Hua V. Den Haag, 1952.
- Husserl E. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band, 2. Teil., hrsg. v. U. Patzer, Hua XIX/2. Den Haag, etc., 1984.
- Husserl E. *Phänomenologische Psychologie*, hrsg. v. W. Biemel, Hua IX. Den Haag, 1962.
- Husserl E. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtsein (1893 — 1917)*, hrsg. v. R. Boehm, Hua X. Den Haag, 1959.
- Kahn Ch. «Questions and Categories». In: *Questions*, ed. H. Hiz. Dordrecht, 1978.
- Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*, hrsg. v. R. Schmidt. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1990.
- Kaulbach F. *Der philosophische Begriff der Bewegung*. Köln-Graz: Böhlau Verlag, 1965.
- Landgrebe L. «The Phenomenology of Corporeality and the Problem of Matter». In: *Phenomenology of E. Husserl. Six Essays*, ed. D. Welton. Cornell Univ. Press, 1981, p. 33 — 49.
- Landgrebe L. «Husserl's Departure from Cartesianism», *Ibid.* p. 66 — 121
- Landgrebe L. «The Problem of Passive Constitution», *Ibid.* p. 50 — 65.
- Leibniz G. W. F. «Meditationes de cognitione, veritate et ideis». *Die philosophische Schriften von G. W. F. Leibniz*, hrsg. v. G. L. Gerhardt, Bd. 4. Hildesheim: Georg Olms, 1960, S. 422 — 426.
- Levinas E. *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Phänomenologica 54. Den Haag: M. Nijhoff, 1974.
- Lossky V. *The Vision of God*. St. Vladimir Seminary Press, 1983.
- Marion J.-L. «The Final Appeal of the Subject». In: *Deconstructive Subjectivities*, ed. S. Critchley & P. Dews. SUNY Press, 1996.
- Mertens K. *Zwischen Letztbegründung und Skepsis. Kritische Untersuchungen zum Selbstverständnis der Phänomenologie Edmund Husserls*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1996.
- Miller I. *Husserl, Perception, and Temporal Awareness*. Bradford Books, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984.
- Oehler K. *Die Lehre vom noetischem und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Hamburg: F. Meiner Verlag, 1985.
- Patočka J. «Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer „asubjektiven“ Phänomenologie». In: *Philosophische Perspektiven*, Bd. 2. Frankfurt a. M., 1970.
- Pöggeler O. *Heidegger in seiner Zeit*. München: W. Fink Verlag, 1999.
- Ricoeur P. *Oneself as Another*. Chicago&London: Univ. of Chicago Press, 1992.
- Ricoeur P. *The Rule of Metaphor*. London: Routledge, 1994.
- Ricoeur P. *Time and Narrative*, Vol. I — II. Chicago&London: Univ. of Chicago Press, 1984 — 1985.

Цитируемая литература

- Ruello Fr. *Les „noms divins” et leur „raisons” selon St. Albert le Grand, commentateur du „De divinis nominibus”*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1963.
- Schmitz H. *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I, 1. Teil: *Kommentar zum 7. Buch der Metaphysik*. Bonn: Bouvier Verlag, 1985.
- Schmitz H. *Die Ideenlehre des Aristoteles*, Bd. I, 2. Teil: *Ontologie. Noologie. Theologie*. Bonn: Bouvier Verlag, 1985.
- Snell B. *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denken bei den Griechen*, 3. Auflage. Hamburg, 1955.
- Sokolowski R. *Husserlian Meditations. How Words Present Things*. Evanston: Northwestern Univ. Press, 1974.
- Suarez Fr. *Disputationes metaphysicae*. Opera omnia, ed. C. Berton, T. XXV — XXVI. Paris, 1861.
- Thomas Aquinas, *De ente et essentia*, ed. 3. Torino: Marietti, 1957.
- Torstrik A. «ὁ ποτε ὄν»: Ein Beitrag zur Kenntnis des aristotelischen Sprachgebrauch // *Rheinisches Museum für Philologie*, 12, 1857, S. 161 — 173.
- Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2. Aufl. Berlin, 1970
- Tugendhat E. *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*. Frankfurt a. M., 1979.
- Tugendhat E. ΤΙ ΚΑΤΑ ΤΙΝΟΣ, *Eine Untersuchung zu Struktur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1968.
- Waterlow B. S. «Aristotle's Now» // *Philosophical Quarterly*, Vol. 34 (1982), No 135, p. 104 — 128.
- Wolff Ch. *Philosophia prima sive ontologia*. Frankfurt, 1730.

THE ONTOLOGY OF TIME

Being and Time in the Philosophies of Aristotle,
Husserl and Heidegger

SUMMARY

1. Why the ontology of time?

This research sets for itself the task of a hermeneutic analysis of the drastic changes, which take place within 20th century philosophy and consist in a new role ascribed to the subject of *time and temporality* within the scope of ontology. After the fundamental works of E. Husserl, M. Heidegger, P. Ricœur, E. Levinas *et al.* it has been understood that the traditional issue (which could be traced back to Parmenides) between being and time, between the eternal and the transient (or historical), must be re-examined. Time itself is recognized now as the deepest ground of ontological inquiry, which sets in motion the entire system of fundamental philosophical concepts.

In order to comprehend the new role of time within 'first philosophy', the *concept of time* itself is to be subjected to a careful investigation and interpretation. It is necessary to come back to Aristotle's questions in *Physics IV*: In what sense can we ascribe being to time itself, and what is the 'nature' of time as (a) being? In other words, to understand the role of time within the scope of ontology means to develop simultaneously the *ontology of time*. This is what the title of this work intends to designate. Moreover, my aim is to demonstrate that in a definite sense the postmodern *onto-logy* is *chrono-logy*.

To be sure, *historical* attempts to understand the 'nature of time' represent a tremendous variety of possible approaches and viewpoints, and we cannot hope to look at the question from all possible angles. That is why our investigation is confined to a particular ontological tradition embracing several more or less coherent (independently of their rather broad chronological limits) ways of thought. The central figure for us is *Martin Heidegger* and his 'new start' in ontology, which has generated immense transformations in the philosophical thought of our century.

2. The Method

This «new start» absorbs, nevertheless, the metaphysical tradition from its very foundation by the Greeks, and we can understand Heidegger's ontological turn only against the background of this great tradition as a peculiar transformation-in-continuation, which Heidegger himself called «destruction of the history of ontology». This phrase should be understood in a quite positive sense: de(con)struction is a necessary operation in the archeology of thought, guided by the intention to rediscover the forgotten ways of thinking that somehow preserve their 'effaced traces' within the historico-philosophical landscape. This sort of analysis can be carried out only on the condition that one takes into account not only the *synchronic* stratum of current conceptuality in its internal logical relationships, but also the *diachronic axis* of conceptual genesis as well. Philosophical concepts, topics, and motives always contain, concealed in them, traces of their development; they are interrelated not only on the synchronic plane of formal logical operations, but also (though in a non-manifest way) along all the depth of their chronology and genealogy.

Our general strategy consists in bringing together different (sometimes distant) but interrelated philosophical topics in order to clarify problems, to reveal hidden intentions behind them, and to proceed further along their pre-delineated paths. This hermeneutic analysis enables us sometimes to disclose deep and stable structural correspondences ('homologies') between seemingly dissimilar lines of thought.

3. The aim

The whole research is built around the attempt, first formulated explicitly as a task by Heidegger, *to discriminate between entities (or 'beings') and their being*. According to Heidegger's intention, clarification of this distinction ('*der Unterschied von Seiendem und Sein*'), called «*ontological difference*», makes it possible to thematize being (*das Sein*) as such, which means to build an «authentic» ontology. Our investigation culminates in the last chapter in a thorough analysis and 'deciphering' of Heidegger's famous formula: «*Der Unterschied von Sein und Seiendem ist in der Zeitigung der Zeitlichkeit gezeitigt*». In a sense, time 'is' nothing else but the ontological difference. Yet strictly speaking time 'is' not, because it is not a being among beings;

it «temporalizes itself» as the *ontological difference*. The main goal of this work then consists in the clarification and demonstration of this last thesis.

The *diachronic* dimension of our investigation leads from the ‘post-modern’ concept of the ontological difference back to the Medieval controversies concerning the *distinctio et compositio essentiae et existentiae in ente creato* (chap. VI, § 1), and further on to some subtle distinctions within Aristotelian physics and metaphysics (chap. II). This tracing-back, as it has been already said, is not simply a tribute to historical curiosity, but rather an attempt to *clarify the concept of ontological difference* (as primordial temporality) via the subsequent disclosure of its diachronic strata.

My deep conviction, which I share with many contemporary authors (the necessary references are given in the text), is that it is the *corpus Aristotelicum* that contains the most important clues for Heidegger’s solutions. A *locus classicus* (or, perhaps, *the locus classicus*) for the whole philosophy of time is the Fourth Book of Aristotle’s *Physics*. Time, according to Aristotle, is inseparably connected with movement; time is a definite formal moment of movement, its «number». But Aristotle’s *Physics* itself is in a sense a kind of *ontological justification* of movement and time after the sentence of death passed on them by Parmenides.

4. Chapter I. *Non-being and Time*

The opening section of the *Ontology of Time* is dedicated to the pre-history of the concept of time found in Parmenides’ Poem. The verse of crucial importance for the whole history of ontology (Fr. 8 DK, 5f.) states that [being, τὸ ἔόν] «has not ever been and will not be, since it is now, all together, one, indivisible. For what parentage of it will you look for?» Yet, what is said here is not a total condemnation or expulsion of *Chronos*. Rather the verse is a proclamation of the predominance of the ‘now’. Since being is perfect in its immutability and persistence, since it abides in its totality without interruption, there is no room for another time, except the permanent ‘now’, alongside of being. Παρουσία, the presence in the present, the present as the presence — this is the only meaning of time, all the rest has no sense and is a mere invention of mortals. But then Parmenides’ ‘now’ is indistinguishable from Parmenides’ ‘being’. «Time is not nor will be another thing alongside being» (8, 36 f.). *Chronos* is a redundant, misplaced, void and dangerous name. Nevertheless, the ‘now’ remains as a legitimate ontological notion, almost synonymous with *being* itself.

Heidegger asks in his *Kantbuch*: «What project lies at the basis of this comprehension of being? [...] What is the significance of the fact that a being in the proper sense of the term is understood as οὐσία. παρουσία, i.e. basically as ‘presence’, an immediate and always present possession...?». The answer is: «The project relative to time (*der Entwurf auf die Zeit*), for even eternity, taken as the *nunc stans*, for example, is thoroughly conceivable as ‘now’ and ‘persistent’ only on the basis of time. [...] This project reveals that *being* is synonymous with *permanence in presence*».

5. Chapter II. *Time as number and calculating mind*

The next step in this «self-evident projection of being onto time» (*der Entwurf auf die Zeit*), which I analyze in chap. II is Aristotelian time theory. Aristotle defines time, as the «number of movement in relation to the before and after» (*Phys.* IV, 11, 219 b 1f.). If we want to really understand what Aristotle means, not to read our own contemporary notions into his text, we need to reconsider step by step his concept of κίνησις (§ 1) and ἐνέργεια (§ 2), of number (§ 3), of the *before-and-after* relation, of the ‘now’ as permanent, and the ‘now’ as fluent (§ 5). This hermeneutical work, based upon both conceptual and philological analysis, forms a considerable part of the chapter.

Still the main question that guides our discussion here is *whether we can discover a prototype of the ‘ontological difference’ already within Aristotelian time theory*. Of course, it seems legitimate in searching of Aristotelian sources of ontological difference to reproduce quite literally Heidegger’s definition — *der Unterschied des Seins und Seiendem* — in Greek, and to ask about the distinction between τὸ εἶναι and τὸ ὄν. However, as I try to show in this chapter, it is another Aristotelian dichotomy that proves to be more important, namely the distinction articulated by means of an enigmatic formula (which has been for many years a matter of peculiar interest to Aristotle scholars): ὁ ποτε ὄν ἐστι τὸ X / τὸ εἶναι τῷ X. This way to posit the distinction is most frequently used by Aristotle precisely in the Fourth Book of his *Physics* in order to clarify the basic concepts belonging to the sphere of movement and temporality; in particular, this is Aristotle’s way to discriminate between the two natures of the ‘now’: the ‘now’ as fluent and changing, and the ‘now’ as permanent and self-identical. I attempt to establish a fundamental correlation between this distinction on the one hand, and the ontological difference on the other. The principles of this demonstration will be briefly outlined.

One can always distinguish three main dimensions in Aristotle’s method. I shall call the first one *metaphysical*: it consists in tracing back the problem under consideration to the ἀρχαί, the basic principles and concept of *first philosophy*. The second one (which is actually a side of the metaphysical consideration) can be termed the *logical dimension*. First philosophy asks about entity as entity, it asks what entity (a being) *is* insofar as it possesses being (*Metaph.* IV, I 1003 a 21). Yet the question *what is...?* refers to the *meaning*. Clarification of the meaning of an entity as entity requires a systematization of the ways of speaking of ‘entity’, of the ways of pronouncing the word ‘is’. Aristotle’s creation, which we call *logic* today, was for its creator himself the science dealing with the way entity exhibits itself (reveals its being, its beingness-essence), the way it ‘bears witness’ (in Greek — κατηγορεῖ) to itself in the logos. Logic is always onto-logic, an aspect of ontology, and this *onto-logical parallelism* should always be taken into account when interpreting Aristotle. Finally, the *psychological* (or rather *phenomenological*) dimension is of principal importance

for Aristotle: if a philosopher asks about entity as entity he must, being faithful to the Parmenidian tradition, take into consideration how the soul (in particular, the intellect, νοῦς) encounters beings. This context is extremely important especially for Aristotelian *chrono-logy*, since here Aristotle searches for the answer to questions about the *nature of time*, analyzing how movement and time are given to the soul, how we perceive, distinguish and recognize temporal determinations.

The fundamental premise of Aristotelian ontology (which I discuss at length in chap. II, § 4 according to the scheme of onto-logical parallelism mentioned above) can be stated as follows: *A being* (τὸ ὄν), in the sense which is fundamental for this ontology, is to be understood as a participle derived from the copula 'is' (*S is P*). That is, *being* (τὸ ὄν, *ens*), generally speaking, is not a self-sufficient term, it needs to be expanded and (thereby) refined and amplified, it is «open» towards the subject *and* towards the predicate. To acquire its full meaning, the participle 'being' must be put between an implied subject and an implied predicate, i.e. must be included into the following construction: S — being — (*what or as what*) P. *A being (ens)* is said about S (and in this case implies a certain P) or about P (and implies a certain S).

I suggest that the implicit prototype of the ontological difference in Aristotle's ontology must be understood on this *logical level* as the difference between the function of the copula in the closed identity formula '*X is X*', on the one hand, and the openness of the '*X is —*' for varied predicates. Of course, the 'is' as identity (*X is X*) also (as a limit case) indicates being in its internal duality discovered by Aristotle. This duality means, in general situations, that the *that-about-which* (the subject, ὑποκειμένον) of an assertion is shown in its being *through* and *by means of* something else (the predicate, κατηγορούμενον). Nevertheless, if we had only one unique way of manifestation, only one unique mode of being, we could never even pose the question about the distinction of entity and (its) being. Indeed, the entity is, by definition, exactly *that-what-is*, and the 'is' in its «proper philosophical sense» would always signify one and the same, for example, Parmenidian monolithic identity. It was Aristotle who first discovered the manifold meanings of being by discovering (among other thing) different figures of predication, different functions of the 'is' as copula.

I demonstrate in §§ 5 and 6 of the second chapter how this *logical* distinction is connected with the *phenomenological* distinction of the *noetic* and *dianoetic* ἐνέργειαι of the intellect. Though the latter terms are not to be found in Aristotle's writings, their introduction and the analysis of corresponding concepts have solid ground within the texts of *De anima* and *Metaphysics*: the noetic ἐνέργεια is the presence of a noetic form in the intellect; the dianoetic one is the 'perfect action' of connecting together the subject and the predicate in a judgment.

I would like to indicate briefly how these distinctions are connected with Aristotelian time theory. One can express the being of X in two ways:

1. *X is now (and always, and essentially) X.* Being, expressed by this 'is', refers to the *essence* of X, to its internal form, to that which means (and always has meant) to be this X. The scholastics used to speak in this connection of *esse essentiae*.
2. *X is now — ... X is now* as an openness to the various ways of logical manifestation: *X is Y, Z, T...* This openness posits X in its being and this being is articulated and designated by the copula. If X is the name of a thing composed of matter and form (a *compositum*), the 'is' here implies also openness to the accidental («matter-of-fact», «here-and-now») determinations of the thing, and thus points to its *existence*, to *esse existentiae*.

The 'now' must be understood differently here. In the first case it is the permanent presence of the persistent substantial form, which is always self-identical. In the second case it is open to the factual event-content. These 'now's are the two temporal forms of the noetic and the *dianoetic* ἐνέργεια respectively. «Phenomenologically» speaking (i.e. from within the context of the active intellect), the distinction between these two ἐνέργεια is the distinction of the two aspects of the *now*. As I attempt to demonstrate, in Aristotle's ontology this distinction serves as the chronological condition of differentiating between the being and entity (never accomplished explicitly in the *Corpus Aristotelicum*).

Chapter II is fundamentally important because it 'radiates' its content over the whole book. For instance, in chap. VI, § 1 the Aristotelian onto-logical parallelism emerges once more in connection with the ontologically important Medieval semantic distinction of *ens sumptum nominaliter* and *ens sumptum participaliter*. The Aristotelian notion of ἐνέργεια lies also behind our consideration of *actus essendi*.

According to my vision it is the concept of ἐνέργεια possessing a definite internal form that provides the clue for the whole time theory in *Phys.* IV. And not only this: I believe that the role of this notion introduced by Aristotle, in spite of voluminous discussions, still has not been fully understood and properly estimated. I attempt to provide a thorough phenomenological interpretation of this concept and to use the reinterpreted notion ἐνέργεια as an important conceptual tool throughout the book. In particular, it plays an important role in § 1 chap. V in discussing Husserl's theory of «internal time consciousness», and in chap. VI where I interpret *ecstases of temporality* and *their horizontal schemata*. The notion of *noetic* ἐνέργεια in its connection with the *nunc stans* reappears in this concluding chapter and enables me to elucidate the concept of 'schematization', the 'singling out' of the *ecstasis* of the present, which is crucial for the whole of Heidegger's explanation of the temporal structures underlying the ontological difference. Finally, the notion of the «uncreated divine ἐνέργεια», fundamental for Orthodox theology, emerges in chap. III in connection with the onto-theological topics considered there.

In my opinion, Heidegger does not give Aristotle his due when he considers Aristotle's time theory in *Physics* as an exemplary expression of the «common-sense» (*vulgär*) understanding of time as a sequence of 'now's. For, according to Aristotle, the 'now' has a double nature: it is no longer (as in Parmenides) a synonym of the permanent presence-in-the-present, it rather *articulates* time, i.e. generates the *before-and-after* relation, it is *open* to the factual time determinations, and that means it is open to the future. Time itself according to the commentary of Thomas Aquinas could be compared to the movement of the 'now'. Nevertheless the predominance of the 'now' as *nunc stans* governs in concealment the whole of Aristotelian chronology: the changing 'now', the *nunc fluens*, is, like movement of the moving body, an 'accidental determination' of the *nunc stance*, the 'substance'. As I show in chap. II the ontological priority of substance in Aristotelian ontology finds its counterpart in the chrono-logical priority of the self-identical 'now' and the phenomenological priority of the noetic ἐνέργεια of the intellect.

6. Chapter III. *Time and the transcendental subject*

After Descartes the question: *Sed quid igitur sum?* becomes the most important question of *first philosophy*. Husserl defined his phenomenology as transcendental *egology*. Heidegger in *Being and Time* posits the «existential question» about the *Who* of Dasein. Here temporality proves to be the hidden ground of self-positing and self-revealing: in Husserl as the *absolute temporal flow*, in Heidegger as the *ontological meaning of care*. Throughout this work I refer to different historico-philosophical contexts and apply different hermeneutical strategies in order to emphasize that the concept of the human Self, the concept of being, and the concept of time are inseparably linked with one another. To this triad of philosophical concepts I add one more of a theological nature, *viz.* the relationship between God and man as it has been developed, on the one hand, in Orthodox *apophatic* theology and, on the other hand, during the Scholastic controversies concerning the problem of *visio Dei*.

The first section of chap. III is devoted to the analysis of the famous passage from the treatise *On the Divine names* by Ps.-Dionysius the Areopagite, which states that God as the source of being «has not been, will not be and never was, He did not come into being, does not and will not; more than that — He is not» (V, 5). As we see, this statement not only reproduces within a new context the Parmenidian «[being] *has not ever been and will not be*», but also strengthens the *apophatic* tune of the verse by rejecting its positive part (... *since it is now, all together, one, indivisible...*) in the striking «He is not». In order to interpret this text I use the classical Scholia of two great Byzantine theologians, John of Scythopolis and Maximus the Confessor. The Scholium, which allows me to inscribe the fragment under consideration into the scope of phenomenological analysis, interprets the *being beyond being* (which is simultaneously the giver of being and thus the *good beyond good*) as the intellect (νοῦς) and constructs a *noetic* counterpart to the ontological text of Dionysius.

It says among other things, «the autonomous good beyond good, being an intelligence and an ἐνέργεια directed (lit. — *turning round*) towards itself, abides in the state of actuality, not in the state of potentiality. Primarily it is *thoughtlessness* (ἀφροσύνη), and then becomes an intelligence in actuality.» This commentary would remain no less enigmatic unless we bridge it with Plotinus' consideration of the One (this move is perfectly justified from the historical point of view). The One is beyond being because it is, as Plotinus says, «without whatness». Plotinus' method here is the method of reflection: the One is deprived of its 'what' because it cannot become an object of the intellect; still the intellect pursues the One as its own ultimate *source*, and while pursuing it the intellect loses it. Only in a kind of «thoughtlessness», which means, in technical terms the identity of form (εἶδος) and ἐνέργεια, is the intellect in a sense able to possess the One.

In §§ 2 — 3 I attempt to demonstrate that the paradoxes of reflection in the writings of the late Husserl are structurally of the same nature. Let me articulate this «homology relation» by means of two important analogies or, in Latin, *proportions*

the divine Being beyond being : the totality of beings = the intellect beyond thinking (as pure noetic ἐνέργεια directed towards itself): the totality of its objects = the transcendental subject : the flow of consciousness (which is at the bottom the absolute temporal flow).

The first proportion is the onto-theological analogy, which we find the *Scholia*, the second one is the phenomenological interpretation of the reflective procedures of Plotinus.

The relevance of such a phenomenological interpretation is supported by another text, *viz.* the commentaries of Albert the Great upon the same passages in Dionysius' treatise. As we have seen the *noetic* parallel of the *ontic* statement «He is not» consists in the impossibility to reach by reflection the source or the foundation of the intellect's activity. According to Aristotelian metaphysics as accepted by the Scholastic thinkers this foundation (the ultimate ὑποκείμενον) cannot be anything else but «substance». This ontological qualification is unavoidably implied by the form itself in which the problem is posed and the general metaphysical context of the epoch. In the commentary of Albert the Great the question is, whether and how the divine *substance* can be reached by the intellect, whether an how it is possible *videre Deum per substantiam suam immediate*. This question, under the heading of *visio Dei*, has become one of the most exciting problems of medieval theology. I attempt to demonstrate that it is possible to find in Albert's commentary brilliant pieces of phenomenological analysis, which confirm the structural analogy or homology stated above.

To be sure onto-theology considers the problems we touched upon in the reverse perspective in comparison to phenomenology: God, not the transcendental I, is its center. Still the difficulties and paradoxes, which both ways of philosophizing encounter here, have one and the same basis, *viz.* the «basic axiom of classical

ontology» — *to be means to be able to become an object*. Heidegger finds a way out of this impasse by reconsidering the foundations of ontology and reviving the ancient concept of ἀλήθεια. As I demonstrate in the following chap. IV Heidegger thus re-produces and develops within the ontological context a most important result of the *Nicomachean Ethics* — the discovery of different ways of arriving at the truth.

7. Chapter IV. Searching for the lost subject

The ontological concept of ἐνέργεια embraces not only the ἐνέργεια of the intellect but also the whole 'spectrum' of the ἐνέργεια of the soul (in particular those relevant to moral action). It includes different ways of ἀληθεύειν, of «abiding by the truth», in «unconcealment» (as Heidegger interprets the Greek term). *The soul achieves or discloses the truth* in different ways (*Eth. Nic.* VI 3, 1139 b 15 ff.), and not only by (or in) *sophia*, and its noetic ἐνέργεια, but also by (or in) *phronesis*, prudence, and the correspondent *phronetic* ἐνέργεια. As a «place» where the truth is disclosed the soul has its own topography, 'described' by Aristotle in Book VI of the *Nicomachean Ethics*. In the first section of chap. IV I attempt to demonstrate how close the relation is between Heidegger's project of *existential analytic of Dasein*, on the one hand, and the Aristotelian 'topography' of the human soul and its ways to «abide in truth» (ἀληθεύειν) in *Eth. Nic.* VI, on the other. For Aristotle, the disclosed-ness of being in *phronetic* ἐνέργεια has ontologically posterior meaning, but for Heidegger the existential counterpart of these ἐνέργεια becomes the foundation of *fundamental ontology*. The lengthy commentary by Heidegger on *Eth. Nic.* VI creates a common textual space in which the discourses of both philosophers mix together, or rather in which Aristotle's Greek is strangely rendered in Heidegger's «German». The main ideas outlined here acquire their full development in chapters V and VI within the framework of our discussion of the *existentiale* of care and its temporal meaning.

7.1. Husserl's phenomenology as the «ontology of the being-at-hand»

Another strategy that I pursue in my research is an attempt (which is not now, to be sure) to move along the lines of Heidegger's departure from Husserl's phenomenology. What seems to be new and, I hope, productive, is a certain reappropriation of the late Husserl's phenomenology of time under the guidance of Heidegger's critique and revision. If «with regard to its subject-matter, phenomenology is the science of the being of entities — ontology» (SZ 37), is it possible, looking at Husserl's phenomenology as it were from within Heidegger's context, to consider it as an advanced and self consistent *ontology of the present-at-hand*? What are the consequences of this perspective for Heidegger's *fundamental ontology*? At least, this approach leads back to a better apprehension of the paradoxes of phenomenological *egology* and the «riddles of the living present» (to use K. Held's expression) in the late Husserl.

The most important topics to be mentioned in connection with this is Heidegger's project, announced in *Being and Time*, to penetrate beyond the *intentional relation* and to show how it is rooted in *ecstatic temporality* (SZ 363, fn.): 'intentionality' is not the title of a solution but the name of a problem. The intentional relation is characterized by Heidegger as a derivative modus, an *existential-ontological modification*, of more fundamental existential structures of *Dasein*. The analysis of the concept of *existential-ontological modification* in different contexts plays an important role in the development of our research. Intentionality, according to Husserl, is a relation (attitude, or 'accomplishment') of the transcendental subject, and simultaneously the main characteristic feature of the sphere of pure subjectivity. In order to disclose the foundation of intentionality via the existential analytic of *Dasein* one needs to answer the question *what*, or possibly *who*, succeeds in Heidegger's philosophy transcendental subjectivity. Perhaps, the immediate answer would be: «the *Dasein* itself». But this answer is too vague and leads nowhere. The way I chose in the second section of chap. IV is a detailed investigation of the relationship between the concept of the transcendental subject (according to Descartes, Kant and Husserl), on the one hand, and the central *existential* of care. One of the main theses of this work, developed in this section, reads as follows: *it is the ontological concept of 'care' that comes to replace, within the scope of Heidegger's fundamental ontology, the modern concept of the transcendental subject*. The expression «comes to replace» acquires its rigorous meaning in the last chapter of our research. I shall proceed to this topic later in this Summary. But already in chap. IV is established a peculiar form of relationship between the *existential* of care and the transcendental subject, which we call «*negative analogy*» (§ 2). The negative analogy is a side of Heidegger's «destruction» method mentioned above. In the text of *Being and Time* there are many passages — and they are very important — where the meaning of the basic concepts of the existential analytic of *Dasein* is formed by means of *opposing* them to the fundamental concepts of classical ontology (*the ontology of the present-at-hand*, as Heidegger terms it). These oppositions are not just illustrations; they perform an important function of meaning-formation. The oppositions point to a special kind of connection between the concepts opposed, and it is this form of opposing-connecting that I term «negative analogy». In particular, the relation of negative analogy ties together the *categories* in the sense of Kant's transcendental logic and the *existentialia* of *Dasein* (SZ § 9). The power of this analogy seems at first sight to be rather limited because, formally speaking, categories are the most general predicates of an object being-at-hand and the *existentialia* are characteristics of the being of *Dasein*. But this point of view is, to put it in Heidegger's words, a result of «the oblivion of being». In chap. II we have seen that already for Aristotle, categories are not so much the most general predicates, in a modern sense of the term as ways of disclosing being in the element of logos, the possible ways of manifesting being in the propositional form: *X is —*. In Kant's transcendental logic the pure concepts of

understanding — the categories — are the most general laws of synthesis, i.e. the forms of pure *acts* of the transcendental subject. In this sense the categories in the *Critique of Pure Reason* are to be considered ultimately as determinations of the *transcendental subject*. The latter is the principle of unity, the 'center', for the system of categories.

In a sense Heidegger in *Being and Time* remains faithful to the method of transcendental philosophy, for he approaches being via the *modes of Dasein's encounter* with beings, though these modes are no longer derivatives of pure consciousness and determinations of its transcendental «possessor» = *the I*. Still, the *existentialia* are those characters of the being of Dasein, which make this encounter possible. The first and last word for this ultimate possibility is *being-in-the-world* which itself is a side of Dasein's existence structured by particular *existentialia*. This integral structure is united and centered, according to Heidegger, in the *existentialia* of care. Thus we deal here with a fundamental analogy:

transcendental subjectivity : categories (in Kantian sense) =
care (ontologically understood): *existentialia*.

This «proportion» is explored in detail and its limits are established. I consider this investigation to be of considerable importance from the ontological standpoint in general, and for the goals of my book, in particular. Indeed, the *existentialia* of care is the central concept of Heidegger's *fundamental ontology*; the transcendental subject is the ultimate ontological *fundamentum* in modern philosophy since Descartes.

However, our investigation would be superficial if from the very start we accept uncritically the modern identification of subjectivity and «I-ness» (*Ichheit*), to use Fichte's term. Heidegger writes somewhere: «Thanks to Descartes and after Descartes the 'subject' of metaphysics becomes mainly man, the human *ego*. How does man assume the role of the proper subject and of the only subject? Why is this human subject superimposed on the *ego*, so that subjectivity is here equal to the sphere of the *ego*? Is subjectivity defined by the *ego* or, vice versa, the *ego* by subjectivity?». In chap. IV a detailed answer to these questions is given.

The foundation of our analysis was laid in the previous chapters, especially by interpretation of the Aristotelian concept of substance as the ultimate *ὑποκείμενον* (chap. II). *Subjectum* translates the Greek *ὑποκείμενον*, «that which lies under». Thus, the subject is that which is «thrown under» as a prior support or more fundamental stratum upon which other determinations, such as predicates, accidents, and attributes, may be based. These latter determinations of a thing can be given to (or represented by) the intellect as its objects and can become present in representation. In the Scholasticism, this mode of being, the being-for-intellect, has been termed *objective*. (The contemporary usage of this expression has exactly the oppo-

site meaning). Thus the *subjectum*, according to the formal structure of the concept, being the deepest substratum of all possible determinations, is the basic condition for objective being, for the *ob-jectum* as such. We need to keep in mind that according to this ontology the subject is the «farthest link» in the chain *subject — object — intellect* in relation to the faculty of cognition. After Descartes the situation has been drastically changed, and this process finds its completion in Kant's transcendental philosophy. For Kant the *ego* in its first and basic meaning is nothing else but the *I* of the representation «*I think*», which makes possible all representations as such. The entire manifold of objective determinations (something represented in representation) is now to be considered as a modification of the «*I think*», and ultimately as the determination of the transcendental *I*. The latter becomes thus the primordial ὑποκείμενον, the ultimate *subjectum*. «*I think*» means for Kant, first of all, «*I combine*» (*Ich verbinde*); therefore the *ego* as the transcendental unity of self-consciousness, as the unifying one, is the necessary condition of the combining activity, and thus, of the integrity of the manifold given in intuition. The transcendental ego becomes the necessary condition of the presence of what is present, of the object. Thus the ego in the sense of *personalitas transcendentalis* is the *subject as the possibility of the object*.

An important result of this chain of arguments can be formulated as follows: man «assumes the role of the proper subject and of the only subject» when (and only when) the entity assumes the role of the proper object and the being assumes the role of objectivity and positivity. Therefore the «fundamental axiom of classical (and modern!) ontology» (chap. IV, § 2): *to be means to be able to become an object*. Or in the transcendental interpretation: *to be means to be posited by the mind as an object; being means positivity*. Nevertheless this axiom leads to a difficult *aporia*: the being of the transcendental ego itself becomes a problem, because it can never be posited as an object, in its transcendental life it resists objectification and «avoids positivity». I discuss this paradox in connection with Husserl (and Plotinus!) in chap. III and in connection with Kant in chap. IV.

8. Chapter V. *Primordial temporality*

The first section of this chapter is a detailed commentary on the late Husserl's time theory. We apply the results of the preceding discussion and the technical tools developed (such as the phenomenologically modified concept of ἐνέργεια) for an analysis of the concept of the *absolute time flow*. The latter appears in Husserl to be the deepest and the most enigmatic stratum of the transcendental constitution, that is to say the ultimate ἀρχή of being as it is posited and considered within the phenomenological horizon. I attempt a certain formal device called the *tention tree* (where the word «tention» is forged as the invariant of Husserlian terms *in-tention*,

re-tention and *pro-tention*) in order to supply Husserl's analysis of time consciousness with an effective instrument of schematization and graphical representation.

In the next section of the chapter I proceed towards Heidegger's notion of the primordial temporality and clarification of its definition in *Being and Time* as the ontological meaning of care.

Chapter V prepares the soil as it were for the following analysis in the last chapter of the book.

9. Chapter VI. *Time and ontological difference*

The first section is devoted to the Medieval controversies concerning the Scholastic prototype of the ontological difference, *viz. distinctio et compositio essentiae et existentiae in ente creato*. This subject is one of the most important sources for Heidegger. His own interpretation of some metaphysical texts of Thomas Aquinas, Duns Scotus, and Francisco Suarez supplies us with the guidelines for our investigation. The preceding consideration of the main concepts of the Aristotelian *first philosophy* paves the way for the discussion, and its results, in their turn, constitute an integral part of our final analysis of the ontological difference in the next section. My analysis is based first of all on the *Disputationes Metaphysicae* by Francisco Suarez, a text that fundamentally influenced Heidegger. One of the «unexpected» results of § 1 consists in the fact that one can discover in the *Disputationes Metaphysicae* not only a prototype of the ontological difference but also the striking idea of *finiteness* (and thus de-finiteness, the internal form) characteristic to *existence* as such. This idea is of crucial importance for Heidegger's *Fundamental ontology*. I conclude the section with a quotation from the *Kantbuch*: «More primordial than the man himself is the finiteness of Dasein in him».

The last section of the book accumulates everything that has been achieved earlier. First of all, the relation of negative analogy here acquires its proper ontological meaning. Let me describe it as follows: concepts are connected by the relation of a negative analogy if the correspondent «things themselves» are connected by the relation of an *existential-ontological modification*. The term designates in Heidegger's *fundamental ontology* a certain change in the mode of Dasein's encounter with beings, i.e. a turn in the understanding-interpreting of being. The basic example of such a modification in *Being and Time* is the thematization of an item of equipment (*Zeug*) as something present at hand (*Ding*), positing it as an object of representation, i.e. transition from uninterrupted dealing-with to theoretical looking-at. However, the content of this notion is far from being exhausted by this sort of example, which is only one element in the row of «existential-ontological modifications» having different characters. Heidegger's attempt to disclose the deepest grounds of being and to relate them to the being of a particular entity called *Dasein*, to its own existence, leads him to the concept of derivation (*Ableitung*) embracing all sides of

the objectifying attitude: a thing, an object must be understood as a derivative of an item of equipment, the being-at-hand — as grounded in being-ready-to-hand, the *apophantic* «as» (*das apophantische Als*) of predication is the result of a derivation having the hermeneutic «as» (*das hermeneutische Als*) of dealing-with for its starting point. But the most fundamental modification that lies in the foundation of all others is the derivation of the temporal form belonging to the objectifying acts from the internal time of human action, and ultimately from the ecstatic-horizontal temporality of *Dasein*. In order to analyze this basic modification we need to overview Husserl's theory of *internal time consciousness*, to interpret in this context Heidegger's claim stating the secondary, derivative role of the Husserlian temporal form in comparison to the ecstatic-horizontal temporality of *Dasein*, and to consider to what extent this claim can be justified. My thesis, already anticipated in the preceding overview and substantiated in chap. VII is as follows: *the transcendental ego is to be considered as the existential-ontological modification of the primordial self-projection which is the meaning of care.*

The ecstatic character of primordial temporality, «ecstaticity» as such, is the deepest ontological (= chrono-logical) meaning of care. To be sure, the temporal grounding of pure transcendental subjectivity is proclaimed by Kant and Husserl as well. According to Husserl, the *ego cogitans* «temporalizes» itself in the absolute temporal flow. This temporalization, as I show, is nothing else but the 'ever-failed' attempt of self-objectification in reflection, the endless longing (as in Plotinus) for the positivity of the Self. That is why another important thesis is closely interrelated with the preceding: quite in keeping with Heidegger's terminology *one could call the «absolute temporal flow» in the sense of Husserl's phenomenology the «existential ontological modification» of the primordial ecstatic-horizontal temporality.*

I use all the results of the preceding analysis to clarify (and hopefully to enrich) Heidegger's own discussion of the distinction between «being-what» and «being-how» (a form of ontological difference introduced in his lectures *The Basic Problems of Phenomenology*). *This difference depends, in its turn, on the difference of the temporal ecstases of primordial temporality and of the horizons belonging to them.* The primordial difference of the temporal ecstases, temporalizing itself, is a distinction before that which is distinguished. The temporal form, the possibility of distinguishing between *before* and *after* is born of this proto-difference, of the distinguishing distinction.

It is my hope that the different paths outlined above come together in a certain «topos» of thought, the borders of which can be clearly seen. Here the efforts to elucidate the fundamental concepts and problems of post-modern ontology are concentrated. The result of these efforts is not (and cannot be) a «solution», but rather a clarification. Here ontology-as-chronology begins its work and poses its proper questions.

10. Acknowledgments

This book is an extended version of my doctoral thesis defended at the Philosophical Department of the Free University in Amsterdam. I owe a special debt of gratitude to my supervisor Professor Theodore de Boer whose kind, critical and sustained interest over many years helped this work to take its present shape.

I want to thank all the members of the reading committee Professor A. P. Bos, Dr. Karin de Boer, Professor J. van der Hoeven, and Professor R. te Velde for their patient and careful study of the manuscript of my dissertation. Their critical remarks added immeasurably to its quality.

I wish to thank cordially the Dean of the Faculty of Philosophy Professor Willem de Jong and the staff of the Faculty who helped me to solve in a timely manner many organizational and financial problems, including the printing of promotion copies of my thesis, preparation of the defense ceremony, and many other difficulties which looked unsolvable of a distance from St. Petersburg.

Finally I want to express my deep gratitude to the Rector Magnificus of the Free University in Amsterdam Professor T. Sminia and the authorities of the University who decided to financially support the publishing of this book.

I want to express my deep gratitude to Professor Patrick A. Heelan whose ideas stimulated my interest toward phenomenology and who helped this work to take its final shape.

А. Г. Черняков
БЫТИЕ И ВРЕМЯ
В ФИЛОСОФИИ АРИСТОТЕЛЯ, ГУССЕРЛЯИ ХАЙДЕГГЕРА

Учебное издание



ЛР серия И. Д. № 01897

Художник И. Панин

Корректор С. П. Минин

Оригинал-макет Е. Малышкин

Формат 60×90/16. Гарнитура «Мысль». Уч.-изд. л. 24,7.
Тираж 400 экз.

Высшая религиозно-философская школа (Институт)
Адрес в Интернете: <http://www.srph.spb.ru>
E-mail: office@srph.spb.ru

Типография издательства СПбГУ.
199061, Санкт-Петербург, Средний пр., 41.