

Ἑρμηνεία

Журнал философских переводов

№1 (8) 2016



Главный редактор

Олег Матвейчев

Содержание

Ян Зайф. История понятия истины в классической античности <i>Перевод с немецкого Э. Саркисяна</i>	3
Дражен Н. Перич. «Человек по образу Божию» и познание Бога у св. Григория Богослова. <i>Перевод с новогреческого Л. В. Луховицкого</i>	38
Предраг Чичовачки. Обратно в «подземелье»: Достоевский о страданиях, свободе и зле <i>Перевод с англ. Д. Белова</i>	79
Мартин Хайдеггер. Vorträge und Aufsätze. <i>Перевод с немецкого О. С. Ракитянской</i>	103
Отто Пёггелер. Хайдеггер в теологическом контексте <i>Перевод К. Северцева</i>	158

История понятия истины в классической античности

Я Н ЗАЙФ, БОНН

В сборнике: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs
der Wahrheit Berlin, 2006. S. 1–32.*

Перевод с немецкого Э. Саркисяна

1. ВВЕДЕНИЕ: ИСХОДНЫЕ ПОСЫЛКИ ЯЗЫКА

Описание истории понятий, связанных с речевыми оборотами термина истина, имеет дело с многозначным смысловым полем. Это поле важно для понятия «истины» (*Wahrheit*) или по-немецки «истинного» (*wahr*), и оно важно в ещё большей степени для соответствующих греческих терминов «*alētheia*» (истина) и «*alēthēs*» (истинный). Речь здесь идет, однако, не о просто случайной связи слов, а о структурном поле значений, которые тем или иным способом тесно связаны друг с другом. Для адекватного постижения истории философского понятия истины в античности имеется языковой опыт из области этого исходного состояния значений. Поэтому я мог бы здесь сначала остановиться на некоторых значениях исходных языковых посылок по философской концепции истины классической античности. Следующие аспекты значений истины (*alētheia*) стали особо важными для развития философского понимания истины в классической античности:

1) *Пропозициональная¹ истина и действительность*: современные «теории истины» пытаются объяснить, что это значит, когда высказывание/мнение или некоторое пропозициональное содержание квалифицируется как истинное или ложное. Впрочем,

1. Пропозиция (от лат. *propositio* — 1. Представление. 2. Основное положение, предмет, тема. 3. Предложение, фраза) в современной лингвистике означает: 1. Основное содержание предложения, высказывания. 2. Предложение. Пропозициональная истина тогда есть истина высказывания, содержащаяся в повествовательном предложении. — *Примеч. пер.*

древнегреческий язык, конечно, обладает средством, чтобы различать выражения и мнения в смысле этого *пропозиционального понятия истины*. Но при этом следует обратить внимание на особенности греческого употребления слов, которые для развития философского понимания пропозициональной истины приобрели значение в оборотах: истина высказывания в греческом языке, как правило, выражается в оборотах, в которых слово «истинное» (*alēthē*) или «истина» (*alētheia*) действует как объект для глагола сказывания (*das Sagen*)², к примеру, в типичном обороте «сказать истинное/ложное» (*alēthē/pseudēlegein*), между тем как конструкция, в которой «истинный» (*alēthēs*) становится тем или иным существительным (субстантивом³), поначалу употребляется крайне редко. Кроме того, оказывается, что выражение «истинное» (*alēthē*), как объект для глагола сказывания, может быть заменено без какого-либо принципиального отличия в значении выражением «сущее» (*onta*) («сказывать сущее/не-сущее»)⁴.

Эти языковые особенности для философской постановки вопроса важны, так как они способствуют предварительному пониманию, согласно которому истине первично соответствует не какое-либо *свойство* (*Eigenschaft*) высказываний (или мнений), а каждый раз часть или аспект независимой мысленной действительности, которая выражается в таком высказывании. Это предварительное понимание, естественно, не является по сути необходимым. В современной перспективе это высказываемое Истинное и «истинное» сущее («*veritativ*» *Seiende*) было бы проще понимать как абстрактное пропозициональное содержание. Но такая концепция абстрактных содержаний высказывания сама является продуктом философско-исторического развития. Исходная позиция для философского мышления, как она стала осознаемой у Платона и также ещё у Аристотеля, есть прежде

2. Термины: *das Sagen* — *сказывание* и *die Aussage* — *высказывание* — автор статьи различает следующим образом: *высказывание* — это собственно предложение, суждение; *сказывание* как существительное в русской философской терминологии не распространено и происходит от глагола *сказываться* и имеет философский смысл, выраженный, например, в известном фрагменте о стоиках: 329. *Александр Афродисийский. Комментарий к «Топике» Аристотеля* р. 301, 19 *Wallies*. Таким способом можно показать, что стоики поступают не слишком удачно, считая «нечто» родом сущего. Ведь если «нечто» налично, ясно, что оно является и сущим. А если оно является сущим, то оно должно содержать в себе и понятие сущего. Они, однако, хотя бы обойти это затруднение, установив для себя, что «сущее» *сказывается* только о телах. Ведь именно на этом основании они утверждают, что «нечто», — более высокий род [нежели «сущее»] и *сказывается* не только о телах, но и о бестелесном. *Фрагменты ранних стоиков*, т. 2 (1), с. 181–182. М, 1999. — *Примеч. пер.*
3. Субстантив — обычно прилагательное, употребляющееся в качестве существительного. — *Примеч. пер.*
4. См. J. Szaif, 1998, pp. 38–49.

всего представление об отношении языка/мышления и действительности, при котором высказанное Истинное и истинное существо принадлежат сфере действительности.

В исследовательской дискуссии по истории понятия истины часто различают логическое понятие истины (истина как свойство высказываний или тому подобное) и онтологическая истина (истина как атрибут действительного или сущего). Как я ещё покажу, в греческой философии истина может соотноситься с Действительным в совершенно различных аспектах, и это вместе включает, как мы только что видели, с определенной точки зрения также пропозициональное понятие истины, которое обычно отождествляется с «логической истиной». Ибо пропозициональная истина в греческом дискуссионном контексте понимается как раз не только как свойство высказывания или мнения, но также — и поначалу, пожалуй, даже в первую очередь — как то в действительности, что может быть представлено в языке через некое «сказать Истинное».

Пропозициональное понятие истины может дополняться *препропозициональным*⁵ понятием истины и Истинного/Действительного, которое относится к предметам, и это есть то, что соответствует в действительности представлениям (концептуальная или наглядная репрезентация), и тем самым эти представления отличаются от иллюзорных представлений. В этом смысле казалось вполне нормальным для словоупотребления в греческом — называть вещь или вид/свойство *alēthēs* (Истинным, Действительным). Другой, скорее теоретический отправной пункт по пре-пропозициональному понятию Истинного проистекает из размышления, что предложение или суждение могут только тогда выражать то или иное положение вещей в действительности, когда обозначающим частям предложения или суждения каждый раз соответствует что-то в действительности. Здесь мог бы, к примеру, у Аристотеля, лежать отправной пункт для концепта пре-пропозиционального понятия или его соответствующих видов и свойств.

2) *Эпистемологическое понимание истины*: знание включает в себе истину, поэтому отправной пункт для развертывания понимания истины состоит в том, чтобы тематизировать истину как то, что может стать открытым через познание надежно или с достоверностью. Распространенная тенденция в современных философских дебатах по понятию истины склоняется к тому, чтобы свести истину к тому или иному эпистемологическому свойству суждения, к примеру, свойству верифицируемости. У Парменида и Платона истина, связанная со знанием или духовным постижением, ставится в концептуальное отношение к знанию

5. Prä- означает *пред-, до-*, как, например, в слове *преамбула*. — *Примеч. пер.*

совсем другим способом. Истина или Истинное понимается здесь как действительное/сущее, которое может познаваться в знании и духовном постижении. В то время как современное эпистемологическое понимание истины пытается освободить реалистическое допущение от того, что только лишь высказывание, которое совпадает с независимой от мысли и языка существующей (*subsistierenden*) действительностью, может быть истинным, античная форма эпистемологического понимания истины построена на реалистичной основополагающей посылке: существует истина/действительность, которая сама по себе доступна духовному постижению и познанию. Истина (*alētheia*) есть действительность в аспекте её познаваемости. Особую суть содержит такое представление, которое — как у Платона — связывается с предпосылкой, что только определенный слой действительности вследствие своего исключительного бытийного состава (своего особого «онтологического» статуса) познаваем в подлинном смысле. Эту онтологически-эпистемологическую истину следует тогда отождествлять не просто со всеми существующими содержаниями, а лишь ограничиваясь предметами и способами бытия этой исключительной области действительности. Я говорю в этой связи о *гносеологическом* понятии истины, так как здесь вступает в игру определенное гносеологическое понимание знания, согласно которому познавательное стремление может осуществлять свою цель только в когнитивном восхождении к более высокому слою действительности⁶. Также это гносеологическое понятие истины есть «онтологическое», поскольку понятие истины (*alētheia*) здесь прилагается к теоретико-познавательной исключительной области сущего или действительности.

3) *Вещная* или *бытийная истина*: прилагательное «истинный» (*alēthēs*) имеет также некую (в смысле логики) *атрибутивную* форму, которая становится важной для философского образования понятия. Признак, по которому распознается это употребление, таков, что его мы в немецком языке, как правило, можем переводить выражением «подлинный» (*echt*). Некая вещь не просто подлинна, но каждый раз существует каккое-то подлинное то-то и то-то, к примеру, подлинное золото или подлинный Элвис (не имитатор)⁷. Выражение истина/подлинность здесь может осмысленно употребляется таким обра-

6. Я говорю здесь о гносеологии вместо эпистемологии, чтобы обозначить отличие от экспликации концепции истины, которая относится к субъективной очевидности или надежности передачи информации. В «гносеологической» концепции прогресс познания толкуется как когнитивное восхождение к бытийно-обусловленному исключительному классу предметов, который открывается лишь через этот прогресс познания. (Не имеется ввиду ассоциация с религиозно-научным понятием гнозиса).

7. Имеется в виду известный певец Элвис Пресли, которому подражают другие певцы, также называющие себя «Элвисами». — *Примеч. пер.*

зом всегда только в связи с тем или иным термином. Речь идет при этом каждый раз о том, попадает ли вещь действительно/поистине под определенное понятие F, или фактически тождественна с определенным предметом x, или, к примеру, копия чего-то. Я говорю здесь о *вещной* или *бытийной истине*: истина/подлинность, которая присваивается вещи, поскольку она удовлетворяет своему понятию на самом деле или другим исключительным способом (истина бытия как предиката), или поскольку она есть сама вещь, оригинал, а не какое-то подражание (истина оригинала или прообраз). — Также эта концептуальность (*Be-grifflichkeit*) может обозначаться как «онтологическая» истина, поскольку истина, с другой стороны, выступает как атрибут сущего. Мы видим, таким образом, что сущее/действительное может маркироваться из совсем разных перспектив как истинное или как истина (*alētheia*).

2. ПРЕФИЛОСОФСКОЕ ПОНИМАНИЕ ИСТИНЫ: КАКУЮ РОЛЬ СЛЕДУЕТ ОТВЕСТИ ЭТИМОЛОГИИ ТЕРМИНА «ALĒTHEIA»?

В исследовательских дебатах о префилософском древнегреческом понимании истины центральное место занимает вопрос о содержании и важности этимологии «*alētheia*». Особым значением при этом обладают свидетельства из обоих гомеровских эпосов «Илиада» и «Одиссея». При взгляде на морфологическое происхождение выражения *alētheia* (или его обычную ионическую диалектную форму *alētheie* в раннегреческом эпосе) как помен *qualitatis* (имя качества — лат.) от прилагательного «*alēthēs*» можно было бы ожидать, что это выражение является абстрактным обозначением свойства. На самом деле «*alētheie*» у Гомера имеет место исключительно в конкретном применении, а именно как объект глагола сказывания в оборотах типа: (*pasan*) *alētheiēn mythēsasthai / katalegein*, «эту (полную) *alētheie* сообщить/передать»⁸. Исходя из общего этимологического толкования, которое выводит это слово из корня «*lēth/lath*» в соединении с отрицательной частицей *a-*⁹, предлагаются еще несколько толкований. Два представленных в научных исследованиях толкования ставят акцент на эпистемологическом отношении между предметом, о котором дают сведения, и самим подателем сведений: 1) что некто дает какие-то сведения, кото-

8. Среди прочего *Ilias* 23, 361; 24, 407; *Odyssee* 7, 297; 16, 226; 17, 108, 122. Реже имеет место этот оборот со средним множественным числом от «*alēthēs*» как объект; а именно *Ilias* 6, 382; *Odyssee* 3, 254; 14, 125; 16, 61; 18, 342.

9. Это этимологическое значение [истины] сегодня принимается в общем и целом как толкование правдоподобное; см. Н. Frisk, 1968, P. Chantraine, 1968.

рые для него существуют нескрыто/очевидно¹⁰, или 2) что некто дает какие-то сведения, которые он прочно удерживает в памяти¹¹. Основанием является этимологическая связь с *lanthanō/lēthō* («быть сокрытым») или с «*lēthē*» («забвение»). Для гомеровских примеров применения [истины] подходит ещё больше, однако, и третье предлагаемое толкование¹², которое делает акцент на *интерсубъективном* отношении между подателем сведений и получателем: что некто о чем-то, что он знает, даёт сведения *без утаивания* (то есть так, что о сообщаемом предмете ничего не остается скрытым). Впрочем, согласно этому толкованию это «сказывание *alētheiē*» не редуцируется до одной истинности. Ведь в истинности нельзя отказывать даже тому, кто неумышленно (из самообмана) говорит нечто ложное. Для такого находящегося под вопросом применения [истины], однако, похоже предполагается, что упомянутое лицо фактически знает ответ. В этом отношении этот способ применения [истины] содержит кроме *интерсубъективной истинности* также ещё отношение к истине, хотя только сопутствующим образом.

Этот вывод для раннегреческого понимания выражения «*alētheiē*» не означает того, что это выражение и позднее понимается таким же образом. В состоянии ли этот анализ значения, который должен успешно связать этимологию и значение, уточненное в контексте применения, дать ключ к раннегреческому пониманию истины? Ответ на этот вопрос также должен быть дан отрицательный. Ибо «*alētheiē*» есть только одно слово среди нескольких, которые связаны различными способами с полем значений истины или истинностью¹³. У Гомера «*alētheiē*» связана с истиной лишь довольно редко (3 свидетельства в «Илиаде», включая дополнительное, текстологически спорное свидетельство, 14 свидетельств в «Одиссее»), и по существу применяется только в единственном контексте. Важнее и более частотны три синонимических выражения «*eteos*», «*etymos*» и «*etētymos*», произведенные от того же корня. И что примечательно, последние названные выражения в раннем греческом языке могут практиковаться с почти теми же самыми семантическими функциями, как они позже в классическом аттическом греческом (греческом Платона и Аристотеля) характерны для «*alēthēs*».

Сюда же относится в особенности и применение понятия истины в смысле *пропозиционального* (истинного/ложного-раз-

10. См. E. Heitsch, 1962, который естественно связывает с термином «нескрытость» (Unverborgenheit) интерпретационную линию Хайдеггера, однако обнаруженную также и у более ранних авторов (смотрите к этому также J. Szaif, 1998, 145f., Anm. 92).

11. Ср. B. Snell, 1978.

12. См. W. Luther, 1935, 7ff.; H. Boeder, 1959; T. Krischer, 1965.

13. Ср. W. Luther, 1935.

личения по поводу высказанного). Поскольку с другой стороны «*eiteos*» и его варианты в аттическом греческом уже мало употребительны, напрашивается заключение, что слово «*alēthēs*» в аттическом диалекте берет семантическую роль от «*eiteos*», между тем как в греческом Гомера оно было закреплено за более узким значением¹⁴. Последнее тогда означает, что для этого нового, весьма широкого поля значения «*alēthēs*», которое согласно с «*eiteos*», этимология «*alēthēs*» уже не существенна. Попытку посредством этимологии «*alēthēs*» выйти на след изначального греческого понимания истины — к примеру, «несокрывости» — следует рассматривать как бесперспективную.

3. ДОСОКРАТИКИ И СОФИСТЫ

Первым досократическим философом, у которого понятие истины как таковое получает центральное значение, является *Парменид из Элеи*. Его философская дидактическая поэма проводит различие между истиной, которая в данный момент может случиться (*werden*) в духовном постижении, и между обманчивым способом явления действительности для житейского мнения. В этом пункте, как и во многих других отношениях, следует констатировать интересные отношения тяжбы и согласия с вероятно более старшим философом *Гераклитом*. Гераклит начинает свой труд с резкого контраста между мнениями обычных людей и мудростью, которая воплощается благодаря проникновению в рациональное устройство действительности. Познавательной стихии мнения, связанной ограниченными индивидуальными перспективами (22 В 1)¹⁵, не достает усмотрения во всех вещах всеохватного рационального принципа (*logos, to xynon*)¹⁶ мирового события. Только тот, кто, как сам Гераклит, понимает этот *logos* (собственно говоря принцип динамического единства сопряжения противоположностей) и в состоянии понять¹⁷ природу вещей и действительности, «чтобы изобразить действительность как она есть» (В1, *phrassein hokōs echei*). Только он достигает мудрости, которая в состоянии «сказывать истинное» (В112, «*alētheia legein*»).

Парменид¹⁸ в своей дидактической поэме заявляет притязан-

14. Ср. Т. Krischer, 1965.

15. Эта и нижеследующие ссылки взяты из издания Н. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*.

16. К понятию «общепринятого» (*xynon* — *Gemeinsamen*) в качестве квазисубъективной, односторонней перспективы житейского мнения смотрите В2, В113, В114.

17. В1: «каждое расчленять по его природе» (*kata phusin dihaireōn hekaston*); ср. В112: «понимать соразмерно с природой» (*kata phusin epaiontas*).

18. В общих чертах по онтологии и учению о познании у Парменида смотрите среди прочего К. Reinhardt, 1916; Barnes, 1982; zu den Problemen der Parmenideischen Seinskonzeption, смотрите также М. Furth, 1968; L. Brown, 1994;

ние на подход к истине, который обычному человеку остается недоступным. Это наглядно показывается через развертывающуюся во вступлении аллегорическую картину путешествия, которое ведет человека через селение людей к богине, открывающей истину. Первая следующая после вступления часть должна открыть, согласно словам богини, «бестрепетное сердце закругленной истины» (28 В1, Z. 29) и быть «надежной речью и постижением истины» (В8, Z. 50f.; ср. Z. 17f.). Эта часть является противоположной «обманчивому убранству слов» второй части дидактической поэмы (там же, Z. 52). Она, с одной стороны, присоединяется к «мнениям смертных», которым не свойственно «истинно сущее убеждение» (*pistis alēthēs* В1, Z. 30; В8, Z. 28), но которым, с другой стороны, всё же также требуется некоторого рода необходимость и убедительность (В1, Z. 31f.; В8, Z. 60f.).

Основной принцип верного понимания истины или сущего состоит в том, что бытие стоит к небытию в строгом отношении исключения [противоположного] и что небытие не может стать предметом мыслящего восприятия (*noein*), и поэтому немислимо (В2, В6). В абстрактной аргументации, которая исходит из этого основного принципа, выявляются формальные характеристики сущего (В8), которые находятся в непримиримом антагонизме с опытом множественных и изменчивых природных событий. Этот опыт оказывается вместе с тем чистой видимостью. Является ли «закругленная истина» (её можно понимать как «завершенная истина» — *Примеч. перев.*) самим постижением или постигаемым, и таким образом сущим, в первом приближении однозначно неразрешимо. Но тут в парменидовском понимании, словно в самом постигнутом бытии (В3; В8, Z. 34–37), возникает духовное постижение (*noein*) — ничего вне этого сущего по сути не может быть — и это имеет силу, вероятно, даже для «закругленной истины», так что она есть само это сущее, которое Парменидом в другом месте тоже описывается как «закругленное» (В8, Z. 43) и функционирует как то самое, «о чём» пошла речь (В8, Z. 50f.). Мы имеем дело здесь таким образом почти с онтологически-гносеологическим пониманием истины, для которого *alētheia* отождествляется с сущим с точки зрения его неограниченно-обманчивой духовной уловимости и одновременно разводится с обычными способами явления.

По сравнению с этим Истинным и Действительным, которое открывается постижению (*ta alēthē*, ср. Melissos, 30 В8, § § 2, 5), существуют чувственно воспринимаемые объекты и процессы чисто сущего или видимого (*dokounta*)¹⁹. Представление о реально-

Ch. H. Kahn, 2004; zur Erkenntnislehre G. Vlastos, 1995; zur Debatte über den Status des Doxa-Teiles H. Granger, 1994.

19. *dokounta* (греч.) 1. Мнение, воображение, предположение. 2. Видимость, подобие. — *Примеч. пер.*

сти не только бытия, но также небытия есть предпосылка, которая вливается (*einfließen*) в эту видимость становления и уничтожения, равно как и представление о неравномерности, которая есть источник количественного различия. Вторую часть парменидовской дидактической поэмы следует признать *лучшим* анализом действительности, которая возможна на основе указанной предпосылки нашего мнения. Всё же речь идет о чистой видимости, так как основная предпосылка не соответствует истине.

Антагонизм между истинной стихией (*Beschaffenheit*) сущего и нашим, выраженным через способы проявления понимаем действительности (которое отражается в языке и его именовании) — это повторяющаяся тема у послепарменидовских досократиков (к примеру Empedokles 31 B2, B8–9, B11–12, Anaxagoras 5g B21), даже если за пределами элеатской школы из неё устраняются радикальные выводы бытийного монизма. Скорее, эти поздние досократические объясняющие модели используют элеатский тезис, что может доставить то не абсолютное становление и уничтожение, с допущением количественного и качественного многообразия сущего, которое в таком случае также делает возможной объяснительную модель движения и изменения в природе. Антагонизм между истинной действительностью и явлением тем самым как бы нечто теряет от его элеатской непримиримости, так как теперь основные характеристики способов явления природы (многообразие, изменчивость, движение) как раз наоборот становятся обоснованными как аспекты действительности.

Совсем другие взгляды развивает причисленный к софистам Протагор (который также является первым известным нам автором текста с заголовком «*Alētheia*»²⁰). В то время как для досократиков после Гераклита и Парменида истина — это истинное устройство действительности, о котором наше восприятие и язык сообщают ложные представления, Протагор как бы занимает почти противоположную позицию, когда он отрицает существование истины, независимой от того или иного способа явленности, и ставит истину в связь с воспринимающим и выражающим мнения [человеком]. Не существует никакой истины самой-по-себе, а всегда только истинное-для-кого-то. Это будет также выражено в знаменитом положении о человеке-мере (8c B1), в соответствии с которым сам человек по отношению к вещам есть *мерило для того, что нечто существует или не существует*²¹. Это положение как таковое поддается различному толкованию, но если, к примеру, ощущение ветра как холодного или не холодного происходит, по Протагору, в соответствии с собственной телесной конституцией фактически из того же самого контекста, кото-

20. Этот заголовок после ритора Антифона был унаследован софистами.

21. Ср. K. von Fritz, 1957, Sp. 913ff., к грамматическому анализу этого предложения; см. также W. Kulmann, 1969, 128ff.

рый показывает Платон в «Теэтете», то при этом Протагор имеет в виду не только род человека, но и индивидуального человека. Положение о человеке-мере поэтому связано с тезисом, что различные, индивидуальные способы явленности более или менее истинны, и что поэтому никакая истина не может быть дана без способа явленности. В этот релятивизм истины укладывается также выдвинутая Протагором точка зрения, в соответствии с которой для любого произвольного тезиса возможна убедительная аргументация pro и contra (8c B6a), которая допускает в качестве истинного являться в равной степени и тому и другому, без того чтобы здесь было возможно имеющее силу окончательное рациональное решение.

В противоположность этому *Демокрит* принадлежит традиционной линии послепарменидовских досократиков, которая связывает возможность отрицания абсолютного становления и исчезновения в онтологическом плюрализме, допускающим движение, но признаёт у чувственных способов явленности действительности в лучшем случае лишь относительную истинность. Демокрит вслед за Левкиппом отстаивает тезис, что такие феноменальные качества как цвет, звук и прочие являются голыми способами явления и создает выведенное из «*eteos*» искусственное слово «*eteē*» (68 B6–1c) для обозначения истинного строения сущего (атомов с геометрическими свойствами, разделенных пустотой). Своим высказыванием, что истинное и благое, в отличие от гедонического, у всех людей одинаково (B6g), он мог бы, вероятно, утверждать вопреки Протагору, что истина и благо, в отличие от качества гедонического, не являются относительными. Однако при этом он одновременно подчёркивает сокрытость истины/действительности (*alētheia, eteē*) для человеческого мнения (B117, ср. B6 и 7).

4. ИСТИНА В КОНТЕКСТЕ ПЛАТОНОВСКОГО УЧЕНИЯ ОБ ИДЕЯХ

Платон понимает философскую аргументацию, вслед за Сократом с самого начала в качестве достичь ведения и истины. Понятие истины, однако, получает разработанное теоретическое содержание лишь в диалогах его среднего творческого периода (в особенности в «Пире», в «Федоне» и «Государстве»), и это содержание тесно связано с теоретическо-познавательными и метафизическими предпосылками «учения об идеях»²². Здесь необходимы определенные краткие замечания к «учению об идеях»:

22. О границах понятия истины в диалогах среднего периода (которые действительно также и в поздних диалогах) и о теоретическом фоне в его учении о познании и идеях см. J. Szaif, 1998, 72–324.

Платон, следуя сократической практике выпрашивания определений, открывает то, что поддающиеся определению содержания понятий суть особый род предметов, отличный от телесных и чувственно воспринимаемых объектов. Эти чистые «формы» (*eidōs, idea*), традиционно называемые также «идеями», как явно подтверждает сравнение с математическими содержаниями понятий, есть нечто объективно установившееся, становится предметом подлинного познания (*genuiner Erkenntnis*), и это есть даже предпосылка для всего остального познания, так как мы в познании всегда должны применять понятия, которые вначале должны быть адекватно поняты с самого начала. То, что является областью познания, не есть нечто зависящее от языковой условности (*von sprachlicher Konvention*). Здесь существует объективная понятийная форма, объективное Так-бытие и тем самым истина, которая может быть познанной и выраженной в дефиниции. Концепция знания Платона по сути есть концепция понимания понятия. Противоположностью этого знания является *недостаточное* понимание понятия, которое не состояни осмыслить проблематичную форму/идею такой как она есть сама по себе, и которое в состоянии представлять реальность, обозначенную проблемным термином, только в определённых типичных отдельных случаях или обобщениях. Но отдельные случаи и обобщения не есть сама суть (форма), а всего лишь нечто от неё (*an ihr*), ограниченное определёнными отношениями, контекстами, отрезками времени, тем или иным «участием». Познание заключается в открытии «самой» формы, возвышающейся над тем, что существует только в несовершенных единичных случаях. С познавательным восхождением к формам достигается не только адекватное понимание понятий, но и одновременно вскрывается новая область действительности, которой соответствует высшее «содержание действительности», более высокая, чем предметов познаваемого мира.

Понятие истины в учении об идеях неразрывно связано с этими онтологическими и теоретико-познавательными перспективами. При этом исходным пунктом в языке является, во-первых, описанная во введении функция понятия истины (*alētheia, ta alēthē*) в качестве коррелятивного понятия для знания/познания (*epistēmē*, ср. Parm. 134AB), и во-вторых, атрибутивное применение *alēthēs* в качестве выражения вещной или бытийной истины.

Как уже у Парменида, так и в контексте платоновского «учения об идеях», истина и истинное понимаются как воплощение познаваемой или духовно постижимой действительности и возвышаются над областью объектов мнения и чувственного восприятия²³. Но в отличие от Парменида и элеатов чувственно рас-

23. К платоновской философской терминологии, в которой идеи обозначаются последовательно как область истины или истинного, ибо на эту область на-

крываемая область явлений рассматривается не как лишь явления без действительного содержания. Платоновская онтология слоёв действительности включает в себя ещё то, что открываемый чувствами мир на самом деле действителен («действителен» в смысле реального бытия в противоположность просто помысленному и воображаемому), даже если ему отводится *менее значительное* содержание действительности, чем предметам интеллектуального познания. Незначительное содержание действительности вытекает из вида и рода *предикативного бытия* этих предметов (т. е. его бытия, выражаемого в предикатах): чувственно данные предметы суть то, что они есть, в каждом случае лишь через «включенность» в формы. В то время как независимо существующие (*subsistierenden*) формы обнаруживают в каждом случае точную, чистую и неизменную определенность, объекты в чувственной области могут быть случаями таких форм только несовершенным, смешанным и преходящим способом.

К примеру, не может быть дано никакого совершенного и непреходящего случая *равновеликого* в чувственной действительности, в то время как эта форма как таковая, в той степени как она может быть постигнута интеллектуально, есть нечто абсолютно Точное и Непреходящее, строго отделенное от своей противоположности, неравенства²⁴.

Платон полагает, что всё точное понимание или постижение может иметь в качестве предмета только такие идеальные предметы — чистые формы. Он рассматривает эти формы не как конструкции духа, а как особую, чисто интеллектуально раскрываемую, независимую от познания существующую действительность. Так как он при этом придерживается мнения, что в общем систематическое познание и постижение, оставаясь действительным и полностью проясняющим свои предметы, возможно лишь в связи с таковой строго рационально построенной интеллектуальной действительностью, то для него область *alētheia*, то есть область познаваемого Истинного и сущего, ограничивается до такого, построенного строго рационально, слоя действительности. Познание форм может правда находить применение в различении чувственных объектов (ср. Rep. 520C), но по причине многообразных аспектов неопределенности в чувственной действительности это узнавание форм по чувственным предметам ни в коем случае не будет иметь характер строго научного открытия истины.

Понятие истины в учении об идеях приобретает свой особый смысл благодаря этому ограничению истины (= дей-

правлена *epistēmē*, смотрите Phd. 84A8, Symp. 2UA5, Rep. 519B4, Phdr. 24704, 248C3f., 249D5.

24. То есть не может быть в реальной действительности двух совершенно одинаковых вещей. — *Примеч. пер.*

ствительности, при условии что она познаваема) областью реальности интеллектуальных предметов, до которых может «подниматься» продвижение философского концептуального исследования. Это уже есть кратко сформулированное в начале гносеологическое понятие истины: истина как более высокий слой действительности, который может стать открытым благодаря систематическим усилиям познания²⁵.

Этот гносеологический аспект связывается у Платона с аспектами значения бытийной или вещной истины исходя из атрибутивного применения слова *alēthēs*. Когда Платон рассматривал чувственные объекты — так же как элеаты (ср. Melissos 30 B8) — как чистую видимость, то он тем самым мог довольствоваться обозначением идей как *ta alēthē* в смысле Действительного (а не только кажущегося Реального). Но так как он чувственные объекты считает не просто недействительными, то маркирование идей в качестве вещно-истинного относится к специфическим аспектам их Так-бытия, и эти аспекты Так-бытия как признаки истины могут пониматься в смысле атрибутивного употребления «истинного» и одновременно предоставляют разъясняющие причины по специфической познаваемости идей.

Это можно вспомнить на примере свойства *равно великого*. Форма как таковая, которая становится предметом восприятия и постижения («само равное»), есть полагаемое определение в *чистой форме*. Включенность в такое определение или форму суть способ включающей [в восприятие] вещи, что Платон кроме того описал как отношение *отображения/первообраза* (в особенности в диалогах «Государство» и «Тимей»): конкретный предмет содержит форму тем, что он её в той или иной степени несовершенным образом воспроизводит и этим «отображает».

На этом основании возникает по меньшей мере три значения специфической вещной или бытийной истины форм: I. Независимо существующая форма суть в каждом случае словно оригинал или первообраз того или иного определения, которое иным только отображается. Таким образом, она может быть описана как истинное/подлинное в смысле первообраза в отличии от своих отображений. Она как этот первообраз есть одновременно реальность, есть объект научного постижения, ибо последнее имеет в качестве предмета формы такими, какие они есть сами по себе, а не отображения²⁶. II. Форма есть то, что она есть, безупречная и чистая форма, без примесей чего-то противоположного

25. Характерными примерами для применения понятия истины для *предметов* познания и идеи в особенности являются Phd. 84A8, Symp. 212A5, Rep. 519B4, Phdr. 247D4, 248C3f., 249D5. Смотрите также употребление „*alēthēs*“ и „*alētheia*“ в *символе линии*, Rep. 510A9, 511E, и в *символе пещеры*, 515C2, D6f.

26. Связь речи об истинном и области истины с аспектом первообразования ак-

или противостоящего небытия. К примеру, форма *равновеликого* есть строго само это определение, без примеси неравенства или бытия-не-равного. Тем самым она как истинное/подлинное может подразумевать, что она исключает всякую «примесь», ограничивающую это определение²⁷. Она как таковая есть в то же время реальность, которая есть объект научного схватывания сути, так как последнее осуществляется в открытии форм, и таким образом она существует чисто для себя. III. Форма есть к тому же также Истинное и Истиннейшее в смысле идеальной меры, по которой строится оценка всех конкретных случаев (экземплификаций)²⁸.

Благодаря понятийной связи этих значений бытийной истины со значением «быть „познаваемой действительностью“» открывается характерное двойное значение в платоновской речи об истине и об Истинном, причем теоретическим основанием последних является понимание вещной связи между бытийной истиной того или иного объекта познания и его пригодностью в качестве объекта для возможности познания. На эту связь нацелена также игра с одной из возможных этимологических ассоциаций на «*a-lētheia*» в платоновском образе солнца (Rep. 506D-509C)²⁹: согласно образу солнца истина и бытие — как атрибуты объектов познания — являются аналогией светлого сияния, которое отражается объектами, зримыми с очевидностью. Независимо существующие формы (Die subsistierenden Formen) являются такими как бы в свете стоящими объектами, так как они определены благодаря своей онтологической истине ясно и однозначно, и свободны от «затемняющей» примеси противоположного небытия (которое вытекает из смешанного и преходящего так-бытия объекта). Этот «свет» бытийной истины исходит из формы («идеи») блага (анalogией которой является образ солнца), причем форма блага понимается как воплощение онтологического совершенства. Благодаря этому онтологическому совершенству, формы несокрыты/проницаемы для пости-

тивно обсуждается у Платона среди прочего в Rep. 510A, 520C, Symp. 2UA (ср. также Rep. 484CD, 533A, Crat. 439AB, Soph. 240A).

27. Связь истины с чистотой/несмешиваемостью особенно ясно изображается в Phd. 67 AB (vgl. Phil. 52D ff., 58CD, 59C). К проблеме смешения противоположностей как почвы для недостаточной определенности ср. Phd. 74A-D, Rep. 478E ff., Rep. 523A-524D.
28. Ср. Rep. 484CD, 520C; см. также Phd. 74D-75B. Платоновская концепция атрибутивно высказанной истины идей (как признака их Так-бытия) ведет у Платона по другим причинам к констатируемой (и отрефлектированной Платоном в «Пармениде») проблематике, в формах которой определение того или иного определенного вида или свойства, и она вместе с тем экземплифицирована совершенным способом (самопредикация, самоэкземплифицирование); ср. сюда же G. Vlastos, 1981; J. Malcolm, 1991 и прочие.
29. Ср. сюда же J. Szaif, 1998, pp. 132–152.

жения, следовательно *a-lēthē* [т. е. истинны] в смысле этимологической ассоциации слова. — Игра Платона с этимологией, конечно, не оправдывается попыткой свести значение *alētheia* к этимологической ассоциации. Значение выражения «*alētheia*» в образе солнца в принципе тождественно с онтологически-гносеологическим понятием истины у Платона, которое можно объяснить без обращения к этимологии из доказуемого семантических способов употребления «*alēthēs*» и «*alētheia*» в греческом языке и определёнными целевыми установками Платона. Платон пользуется порою этимологическими ассоциациями, когда хочет наглядно показать взаимосвязи³⁰. Но этимология у него — это никоим образом не определяющий критерий понятийного анализа.

Платон говорит иногда об «*alētheia* какой-то вещи». Этот оборот указывает или на саму упомянутую вещь в отслоении от формы её отображений и т. п. (напр. *Crat.* 439AB, *Pol.* 300C), или на то, что и как эта вещь есть поистине, следовательно, на её истинное (так-)бытие (напр. *Phdr.* 262A, *Symp.* 198D, *Soph.* 234C). На самом деле этот антитезис существует лишь по виду. Особый интерес представляет оборот, когда речь идет об «истине сущего» (*alētheia tōn ontōn*, *Phd.* 99E), познать которую есть задача философии. Это определение предмета философии нацелено на то, что философия должна распознавать действительность в её истинном и сущностном бытии, в отслоении от лишь чувственных способов явления.

Гносеологическое понятие истины Платона имеет также псевдосубъективную сторону: *alētheia* может в контексте учения об идеях обозначать также познавательное устройство того, кто познал истинное сущее. Эта «истина в душе» становится как бы «засвидетельствованной» контактом познавательной способности с независимо существующими (*subsistierenden*) формами. (*Rep.* 490AB). — Также для этого применения понятия истины важен антитезис к понятию *dokein* (полагать/казаться) и его дериватам: «Истина в душе» есть постижение и репродуцирование форм в душе, причем таких, как они есть сами по себе, в отрыве от познавательного состояния мнения, которое не может выйти за границы доверительности к «отображениям» форм, являющихся как отображения чем-то, что они не есть³¹. В контексте учения анамнезиса, т. е. учения о познании как припоминании уже известного, это есть репродуцирование истины в душе как

30. Примеров игры с этимологией у Платона имеется множество. В соотношении с понятием *alētheia* должны быть упомянуты: этимологическая ассоциация с «незабвенностью» в *Phaidros*, 248B, и ироническое этимологическое значение в «Кратиле» как *alē theia* («божественное блуждание»).

31. Разъяснительные источники для этого применения есть в *Phd.* 66A, *Rep.* 490AB, *Soph.* 233C, *Tun.* 29C, *Phil.* 65D.

реактивация, т. е. повторное приведение в действие, — скрыто уже наличествующего понимания понятия в душе. В этом смысле Платон может также сказать, что «истина сущего» (следовательно, истинное и сущностное бытие — формы, как они существуют в качестве их самих) всегда уже содержится в душе (Men. 86B) и из неё как бы должны быть извлечены. На основе его познавательных-методических концепций этот процесс извлечения и активации может иметь только характер рационального и аргументирующего («диалектического») исследования понятий. Гносеологическая истина/действительность открывается не через простую интуицию, а в «процессе аргументации» (Phd 99E).

5. РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЯ ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНОЙ ИСТИНЫ И ЛЖИ В ПОЗДНИХ ТРУДАХ ПЛАТОНА

Понятие истины в учении об идеях, как мы видели, есть зависимое от объекта понятие истины, и сообразно лишь определенному уровню или слою действительного является в подлинном смысле истинным и истиной, ибо один этот слой может стать объектом настоящего научного прояснения. Поскольку философская наука (диалектика) для Платона есть наука о существующих понятийных содержаниях, эти содержания являются истиной для познания, то есть ясное и незагражденное постижение этих содержаний и их отношений есть «истина души». Противоположностью для этой истины является не ложное пропозициональное мнение, а некое ещё неудовлетворительное понятийное постижение. Правда, понятийное постижение различными способами связано с пропозициональным суждением. Понятийные дефиниции и универсальные отношения между понятийными содержаниями выражаются в предложениях. Определенное бытие конкретных предметов выражается через определенные содержания понятий, иначе формы, также в предложениях. Неудовлетворительное понятийное постижение влечет за собой ложное суждение, и оно есть центральный мотив платоновского беспокойства о познании понятийных содержаний или форм, доставляющих нашим оценкам конкретных объектов и динамичных ситуаций адекватный фундамент. Теперь Платон, конечно, видел себя в конфронтации с софистическими возражениями, которые пытались сделать правдоподобным следующее: невозможно нечто ложное сказать или предположить. Если заблуждение невозможно, тогда старания ради подлинного познания будут излишни. — Итак, это проблемная перспектива для Платона — позволить себя заинтересовать ложью и истиною как свойствами высказывания и пропозиционального мнения.

Проблематика, является ли концепция, что некто верит в ложное или его высказывает, вообще непротиворечиво задуманной,

будет обстоятельно изложена в диалогах «Теэтет» и «Софист», причем в «Софисте» вырисовывается нечто вроде окончательного ответа Платона по этому вопросу. Согласно предварительному пониманию (*Vorverständnis*), как уже в первой части статьи было разъяснено³², в греческом языке высказанное истинное идентифицируется в соответствии с аспектом имеющейся действительности, которая приходит в высказывании к выражению. Поэтому дело сводится к проблеме, как тогда онтологически схватить то несуществующее, которое высказывается в *ложном* высказывании. Следующая парадоксальная аргументация может привноситься в исходные посылки этого предварительного понимания: высказывание или суждение в точном смысле является ложным, если то, что сказывается или мыслится, *не существует* (не является частью действительности). Вместе с тем, однако, сказывание или суждение происходит и имеет место, в каждом случае *нечто* будет высказанным или обсужденным; «нечто» ведь должно называться, чтобы быть различимым, и различаемое всегда есть сущее. Соответственно несущее не может быть высказано или обсуждено, и поэтому не может быть высказано или обсуждено также и ложное³³. — Предпосылка в этом аргументе, что *нечто*, будучи различаемым, должно также быть действительным, является для Платона поэтому основательной, ибо различаемое всегда есть нечто характеризующее в истинном высказывании и как таковое (сообразно тенденции, вложенной в греческое пред-понимание, истина с действительностью, которые познаваемы и высказываемы, равносильны) не может казаться недействительным. Если таким образом вообще каждое

32. На с. 2 данного сочинения читаем: «...языковые особенности для философской постановки вопроса важны, так как они способствуют предварительному пониманию, что сообразно истине первично существует не какое-либо свойство (*Eigenschaft*) набора высказываний (или мнений), а смотря по обстоятельствам часть или аспект независимой мысленной действительности, которая приходит в таком высказывании к выражению. Это предварительное понимание, естественно, дело не принудительное. Если бы в современной перспективе это было само собой понятным, тогда высказываемое Истинное и «истинное» сущее следовало бы понимать как абстрактное пропозициональное содержание. Но такая концепция абстрактного содержания высказывания сама является продуктом философско-исторического развития. Исходные посылки для философского мышления, как они стали ощутимыми у Платона и также ещё у Аристотеля, есть прежде всего представление об отношении язык/мышление и действительность, при котором высказанное Истинное и истинное сущее находится на стороне действительности». Отличие независимой мысленной действительности (у греков) от абстрактного содержания (в совр. науке) может заключаться, например, в том, что в первую *верят*, а вторую *верифицируют*. — *Примеч. пер.*

33. Последнее есть квинтэссенция аргументации, которая в различных вариантах приводится в *Th.* 188C-189B, *Soph.* 237C-E, как и в сокр. виде в *Euthd.* 283E-28-4A и *Crat.* 429c. Ср. J. Szaif, 1998, 332ff. и 396ff.

«нечто» должно быть сущим/действительным³⁴, тогда последнее кажется действительным также для случая с высказанным, которое ведь также каждый раз должно быть чем-то различимым. Как может тогда высказанное быть недействительным, и тем самым ложным?

Реагируя на эту трудность, Платон ищет в «Теэтете» (187–200) источник объяснения, который без обращения к проблемному понятию небытия должен давать понимание того, что ложь существует, и как она осуществляется. Решение об источнике лжи в «Теэтете» базируется на интуиции, что в ложном суждении то, что собственно «подвергается испытанию», упущено, а именно тем, что вместо какого-то нечто мыслят другое (189ВС). Различные варианты, в которых этот источник становится разработанным, страдают прежде всего двумя недостатками, которые лишь в «Софисте» преодолеваются: они оставляют субъектно-предикативную структуру в темноте, и они не объясняют проблематику истинного небытия, а пытаются всего лишь её обойти.

На пути разрешения этой апории в «Софисте» Платон формулирует сначала некую общую дефиницию лжи мнения или высказывания. В формулировке для высказывания эта дефиниция гласит следующее (Soph. 240E10f.): Повествовательное предложение (*logos*) ложно, когда оно о том, что (*случай*) *есть*, высказывает, что этого (*случай*) *нет*, так и тогда, когда оно о том, чего нет (*случай*), говорит, что оно (*случай*) *есть*³⁵. Отсюда позволено непосредственно экстраполировать дефиницию об истине высказывания (которая потом почти дословно будет скопирована Аристотелем): высказывание является истинным, когда оно о том, что (*случай*) *есть*, говорит, что оно (*случай*) *есть*, или о том, чего (*случай*) *нет*, говорит, что его (*случай*) *нет*. Бытие или небытие относятся в этой формулировке каждый раз к целому высказанному содержанию (auf einen ganzen Aussageinhalt).

34. Платон нигде явно не обсуждает проблему ссылки на призрачные или фиктивные предметы. Если толкование, что для него (так-)бытие включает в себе действительное бытие, правильно, тогда нужно ни речь о предметах, которые призрачны, будучи неспособны к истине, ни призрачные предметы не почитать за вид действительности в качестве картины реальности. К анализу платоновского бытийного постижения см. L. Brown, 1994; Ch. H. Kahn, 2004; G. E. L. Owen, 1981; A. Graeser, 1982.

35. Греческая формулировка является двусмысленной в двух значениях: de re-значения и de dicto-значения (de re: «Ложное высказывание говорит о том, что не существует то, что есть, или т. п.»; de dicto: «ложное высказывание говорит, что то, чего нет, существует, или т. п.»). Последнее de dicto-значение сводилось бы к тому, что все ложные высказывания или мнения противоречивы — что, естественно, абсурдно. В диалоге с контекстом это de dicto-значение, вероятно, должно стать ближайшим, так как существует впечатление противоречивости на этом участке текста, который от имени софиста формулирует возражения против непротиворечивости понятия лжи, причем намеренной.

Чисто «языково» взятое поэтому значение выражения «быть» здесь следует классифицировать как истинное бытие (= бытие-случай). Вид и способ, каким Платон в этом тексте соединяет случай истинного небытия с апориями касательно небытия как Неопределенного и Недействительного, однако, показывает, что он это истинное небытие прежде всего трактует как частный случай Недействительного.

Ложь высказывания, впрочем, можно было бы определить просто: нечто высказывают или полагают, *чего (случай) не существует*. Последнее есть, на самом деле, первая формулировка, с которой в «Софисте» предлагается дефиниция (240D9), которая, однако, тотчас замещается комплексной формулировкой, которая различает два вида констатирующего речевого акта: утвердительного (высказать *как* сущее) и отрицательного (высказать *как* несущее). Платон рассматривает мысленное суждение в общем как результат мыслительного процесса, как бы внутреннего диалога, который среди рассматриваемых точек зрения взвешивает между утверждением и отрицанием (Soph. 263E, Tht.189E-190A). В соответствии с этим высказывание тоже всегда есть некая установка или позиция относительно альтернативы: бытия или противоположного небытия, и оно истинно тем, что оно полагает себя через правильный выбор утверждения или отрицания в согласии с бытием или небытием, которое имеется в действительности. Оно существует специфически в том смысле, что у Платона можно говорить о «теории согласования» истины.

Сформулированная в «Софисте» 240E дефиниция лжи использует, разумеется, кроме того согласно Платону в себе противоречивое понятие *безусловного* (schlechthinnigen) для бытия и действительности в антитезу имеющемуся небытию (237B-241B, ср. 258E-259A). Решение, которое «Софист» вырабатывает (261-263), строится на анализе простого повествовательного предложения в одном указываемом («называемом») и «о чем-то высказываемом» разделе [текста]. Истинное небытие становится имеющим значение в качестве чисто *рационального* небытия «о чем-то высказанного» по отношению к О-чём высказывания. Это небытие анализируется затем как различенное бытие Предицированного по отношению к тому, что *на* определенный предмет или *в отношении* к определенному предмету (среди выбранного рассматриваемого содержания) есть существующая или наличная характеристика. Радикальное небытие исключено и заменяется формой нетождественности. Мысль о согласовании, впрочем, приходит здесь вновь благодаря принятию того, что утверждение (*высказать в качестве сущего*) есть результат выбора между возможностью утверждения и возможностью отрицания, и судящее [в суждении] может полагаться посредством правильного выбора в согласованности к имеющемуся бытию или небытию, вот только небытие сейчас стало имеющим значение

как отношение, и благодаря этому возвысилось над случаем совершенно Недействительного³⁶.

В раннем диалоге «Евтидем» Платон наметил другую возможность для истолкования мыслей по согласованию, а именно как некое сказывание, которое описывает предмет *так, как* он есть (Euthd. 284C7f.). Это «так-как» служит в обычном языке, также и в греческом, часто в качестве указателя для заверения или одобрения притязания истины («Это так, как ты говоришь»). Оно может наводить на мысль о представлении, что истинное высказывание действует как верный образ действительности. В «Кратиле» эта образно-теоретическая модель функции языкового знака и его истины была конкретизирована через этимологическое и звукоподражательное учение о значении. Согласно этой теории, предложения и слова суть результат связи корневых слогов, которые звукоподражательно изображают сущность указанных элементов Действительного. Но так как в этой теории невозможно понятие ссылки, приводящей к различению репродукции, она всё-таки никак не может объяснить специфику *образа* в отличии от случая чистого тождества или сходства, не говоря уже о том, чтобы специфика высказывания объясняла подобающим образом в противовес голому обозначению. «Кратил» разъясняет с помощью различных аргументов абсурдность этого положения как теории значения и истины языковых знаков³⁷, не считая, однако, нужным развивать удовлетворительную альтернативу по теории истины. Такую альтернативу разворачивает лишь «Софист» на основе различения смысловых функций ссылки и характеристики.

6. АРИСТОТЕЛЬ: ПОНЯТИЕ ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНОЙ ИСТИНЫ И ЕГО ПРЕ-ПРОПОЗИЦИОНАЛЬНОЕ ДОПОЛНЕНИЕ

У Аристотеля пропозициональная истина выдвигается в центр философской концепции истины³⁸. Правда, в конечном счете

36. Эта интерпретация в «Софисте» 263B-D достигнутого решения и отношения к исходной посылке в «Теэтете» подробнее разработана у J. Szaif, 1998, pp. 327–509. К концепции истины и лжи в «Софисте» смотрите среди прочего G. E. L. Owen, 1981; M. Frede, 1967; D. Keyt, 1973; J. van Eck, 1995; B. E. Hestir, 2003.

37. Смотрите, в частности, Crat. 428E–435C. По поводу целевой направленности аргументации в «Кратиле» смотрите среди прочего M. Schofield, 1982; J. Szaif, 2000b.

38. Обзорение различных аспектов понятия истины у Аристотеля и их связей дают P. Wilpert, 1940a и E. Tugendhat, 1992; P. Crivelli, 2003 выпустил систематическую монографию по аристотелевскому понятию истины (которая во многих пунктах приходит к иным результатам чем здесь). Бесценные наблюдения по аристотелевскому понятию истины содержит также важнейший систематический трактат W. Künne, 2003.

получается, однако, некая весьма неоднородная картина, поскольку Аристотель, с одной стороны, в различных взаимосвязях истины устанавливает границу для истины в пределах мнений и мыслительных актов, но в других взаимосвязях истины также принимает во внимание пре-пропозициональные мыслительные акты и восприятия в качестве носителей истины. Другой пункт, относительно которого имеются конфликтующие высказывания, касается вопроса, применимо ли «истинное» и «ложное» только к высказываниям и мысленным суждениям, либо коррелируют истинного (утвердительного) высказывания может быть воспринят в действительности как носитель истины.

В смысле пропозициональной концепции истины существует довольно пассажей, в которых Аристотель подчеркивает, что уже не через употребление отдельного термина, а лишь через соединение терминов в предложение (или соответствующей связи *poēmata* для мысленного суждения) осуществляется нечто, что может быть истинным или ложным³⁹.

Также классическая аристотелевская *дефиниция истины* (Met. IV 7,1011b25–28) является пропозициональной. Она есть точно взятая дефиниция лжи и истины, которая в своей первой части по лжи так замечательно идентична с определительной формулой в платоновском «Софисте», 240E, и также проводит разницу между утвердительным и отрицательным высказыванием: «О нечто, что есть, сказать, что оно не есть, или о нечто, что не есть, сказать, что оно есть, будет ложью; напротив будет истинно, о нечто, что есть, сказать, что оно есть, и о нечто, чего нет, сказать, что его нет». Эта формула дефиниции распространяется на все без различия повествовательные предложения. Ближайшую трактовку своего понятия истины Аристотель развивает, однако, на основе элементарных предложений, которые оставлены из всего лишь двух денотативных терминов. Согласно Аристотелю, связь осуществляется при утвердительном высказывании (*synthesis*), разделение при отрицательном (*dihairesis*), причем связывание и разделение не относятся к терминам повествовательного предложения, а к денотативным вещам (единичные предметы или универсальные). В зависимости от того, являются ли в суждении связанные (либо друг с другом разделенные) денотаты фактически друг с другом связанными (*synkeimena*) (либо разделенными — *dihēiremena*), высказывание является истинным или ложным⁴⁰.

Истина есть, таким образом, исполнение этих всегда двух энтитетов⁴¹ (к примеру, лиц или свойств), отсылающих к «связи» или «разделению». Ложно судящий ставит себя к детонационным вещам в антагонизм (Met. X 10, 1051b4f., vgl. b6–9), в кото-

39. Cat. 4, 2a4–10; De int. 1, 16a9–18; De an. m 6, 432a26ff.; 8, 432a10ff.

40. Met. VI 4, 1027b20–23; IX 10, 1051b3–9.

41. die Entität (нем. *филос.*) — сущность, отдельное явление. — *Примеч. пер.*

ром он представляет собой Несвязывающего в то время связанных, или Связывающего в то время несвязанных. Истина принадлежит высказыванию, но в *зависимости* от положения вещей. В этом смысле можно сказать, что Аристотель понимает истину как форму *согласованности* высказывания или высказывающего с вещами. Но он не предпринимает попытки определить истину высказывания как согласованность с действительностью⁴². Отказ от понятия согласованности в формуле дефиниции для истины бросается в глаза также при его выше цитированной всеобщей дефиниции истины, которая не укладывается в связывание или разделение в простом акте высказывания. В обеих версиях экспликации свойства истины, напротив, как уже у Платона, полагается задача дифференциации между утверждающей и отрицающей точками зрения (ср. *Dein.* 6), которые следует ухватить вместе с интуицией согласованности, связанной с понятием истины. Современные привязки к аристотелевской дефиниции истины, которые устраняют эту основную альтернативу в ассерторическом акте произношения и суждения и схватывают отрицание исключительно как содержательный элемент высказанного, а не и как возможный модус акта суждения, упускают специфическую точку зрения, посредством которой Аристотель пытается схватить тот связанный с истиной высказывания момент «так-как».

Аристотель различает случаи, в которых аффирмативная связь между денотатами терминов всегда и необходимо существует у таких, в которых она наличествует только случайным и временным образом, и поэтому Аристотель связывает вместе концепцию изменчивой цены истины с высказыванием о не-необходимом предметном содержании⁴³. Вообще, он предпосылает двойственность ассерторических предложений и утверждает в соответствии с этим в «*Метафизике*» (IV 7) действительность для предложения исключённого третьего, но ограничивает, судя по всему, последнее (в *De int.* 9) таким способом, что высказывания о будущем имеют не-необходимое предметное содержание неопределённой ценности истины⁴⁴.

В то время когда Аристотель подчеркивает, что свойство истины зависит не от лица, которое его высказывает, а от констелляции денотативных вещей, он поворачивается против Протагора, чьё человек-мера-предложение также предпосылает представление, что для мнения речь идет о том, чтобы мыслить

42. Попытка определить истину как согласованность с действительностью ведет как известно к кругу, так как способ сущностной согласованности и употребления при этом понятия действительности не могут стать эксплицированными без апелляции к понятию истины.

43. *Met.* X 10, 1051b13–17; V 29, 1024b18–21; *NE* VI 3, 1139b21f.

44. Такова традиционная интерпретация, прослеживаемая у античных комментаторов; ср. D. Frede, 1985; H. Weidemann, 1994, 225ff.

сущее как сущее, несущее как несущее, и это, конечно, поворачивается так, что ни бытие ни небытие не являются масштабом для мнения, а высказывающийся человек суть масштаб для бытия и небытия, вследствие чего тогда каждое мнение или явление будет свидетельствоваться как истинное в отношении того человека, которому оно является. Аристотелевское представление о том, как следует правильно понимать относительный характер и зависимость истины суждения, находит выражение в разделе сочинения о категориях (Cat. 5, 4a21-b13)⁴⁵, которое разрешает проблему посредством уменьшения ценности истины: предложение изменяет свою ценность истинности в виду того, что изменяется положение вещей или предложение само по себе изменяет смысл. Это показывает, что свойство истины всё же зависит от констелляции показанных в суждении вещей.

Проблема нашего понимания аристотелевского описания истинных или ложных элементарных суждений как актов связывания или разделения задается из того, что детонированные энтитеты, к примеру личность Сократа или свойство *музыкального*, благодаря тому, что они, совместно помысленные в суждении или в качестве связующих в высказывании становятся высказанными, друг с другом не вступают в реальную связь. Связь, чтобы о ней здесь шла речь, есть, однако, не связь слов предложения, так как слова становятся связанными также в отрицающих («разделяющих») высказываниях. Здесь нужно было бы собственно различать интенциональное содержание (или абстрактное пропозициональное содержание), во-первых, предложения или суждения и, во-вторых, интенциональное содержание данного в действительности положение вещей.

Но для этого у Аристотеля нет явно выраженного предрасположения. Да Аристотель даже и не стремится к эксплицитной постановке вопроса, по причине того, что мы в повествовательных предложениях, которые функционируют как носители свойств, каждый раз имеем дело с одиночным актом выражения (Außerungsakt) или с повторяющимся абстрактным предложением (неким типом или предложением-универсалией)⁴⁶.

Аристотелевская всеобщая формула дефиниции истины по-«своему» употребляется в истинном смысле. Но именно это истинное применение по-«своему», видимо, ведет у Аристотеля к терминологической и предметной неопределенности. Принципиально может ведь в греческом языке «сущий» (*on/onta*) применяться как синоним для «истинный» (*alēthēs/alēthē*) в положении объектов *Verbum dicendi*. Правда, при этом предпонимание греческих авторов склоняется к тому, чтобы поселить то выска-

45. См. также Cat. 12, 14b9–23.

46. По этому поводу смотрите нечто у P. Crivelli, 2004, 72ff.; G. Nuchelmans, 1973, 43f.; W. Kühne, 2003, 295f.

занное Истинное или (истинное) сущее, так сказать, в плоскости действительности (как визави сказывания и мышления), что приблизительно соответствует нашему понятию наличного положения вещей или обстоятельств дела. Аристотель в различении различных значений «сущий» принимает во внимание это истинное значение в качестве «сущего как истинного» (*on hōs alēthēs*) или «несущего как ложного» (*mē on hōs pseudos*)⁴⁷. Относительно вопроса, как это бытие онтологически стратифицировано, он дает нам, однако, противоположные ответы в двух различных местах «Метафизики»: в Met. VI 4 он защищает мнение, что это бытие и небытие просто лишь свойство мышления, что будет означать, что оно совпадает с истиной и ложью как свойство суждения⁴⁸. В таком случае истинное бытие или небытие не могло бы больше рассматриваться как такое, которому полагается утверждение или отрицание в совместимости. Во втором важном месте, в Met. IX 10, Аристотель идет противоположным путем, там он укладывает истинное бытие или небытие в плоскость вещественных аналогов (так как оно соответствует обычному предпониманию) и различает таким способом между «сущим как истинным» и истинным высказыванием. Как уже у Платона характерным образом стала встречаться проблема абсолютного истинного небытия, в котором это небытие объяснялось через *отношения* между сущими, так и Аристотель, в свою очередь, описал это отношение как раздельное бытие детонатов соответствующих терминов суждения⁴⁹. Высказывание «Сократ имеет музыкальные способности» утверждает тем самым бытие некой совокупности, которая состоит из Сократа и свойства музыкального, и всегда поэтому эта совокупность, будучи наличной или неличной, есть высказывание истинное или ложное. Соответствующее отрицающее высказывание («Сократ не имеет музыкальных способностей») будет истинным, наоборот, вследствие небытия этой совокупности. Небытие такой совокупности, кажется, следует понимать как вид не-экзистенции, которая объяснена через отношение разделенного бытия двух реальных энтитетов.

В *Metaphysik* IX 10 и *De anima* III 6 мы находим продолжение пропозициональной истины, которую, видимо, следует применять к восприятию и обозначению содержаний понятий. Здесь можно попробовать установить связь в аспекте речи об истине с платоновским учением об идеях. У Платона порождаемая через контакт с формами «истина в душе» первично есть понятийное восприятие, с которым становится представленным определенное что-бытие (сущность). И у Аристотеля, кажется, это бывает при пре-пропозициональных мыслительных актах и схватыва-

47. Met. V 7, 1017a31–35; ср. VI 4, 1027h18f.; X 10, 1051blf.

48. VI 4, 1027b29–1028a3 (см. также XI 8, 1065a21–24).

49. См. также Met. V 29, 1024b17–21, 24–27.

нии что-бытия (Met. IX 10, 1051b26, 32; De an m 6, 430b28). Разумеется, существует способ, каким Аристотель трактует эту тему и ставит во взаимосвязь с пре-пропозициональной истиной, причем полностью самостоятельный. В качестве сущностного различия истины пре-пропозиционального понимания и сказывания в противоположность истине пропозиционального суждения или высказывания он выставляет то, что истина в первом случае контрастирует не с ложью, а с незнанием (*agnoein* 1051b25, 1052a2)⁵⁰. Либо известно это понятийное содержание, либо оно неизвестно. Ложность может возникнуть лишь тогда, когда нечто высказано *от* нечего (*kataphasis* 1051b24, De an. m 6, 430b28f.), и этим способом термины между собой связаны. Аналогичным образом для понятийного постижения также а-синтетическое восприятие (к примеру, ощущение красного как таковое в отличие от суждения, что этот цветок является красным) есть случай пре-пропозициональной истины, которая ещё не стоит в связи с альтернативой истинного-ложного⁵¹.

Понятийно-ноэтическое знание или не-знание описывается в иллюстративных метафорах как «соприкосновение-несоприкосновение» (1051b24f., ср. XII 7, 1272b21). Если в этом простом духовном схватывании имеется то, чему соответствует простое (не-пропозициональное) сказывание (*phasis* 1051b25), тогда нет различия между отсылкой и высказыванием-о. Это есть простая репрезентация. Мыслит ли Аристотель в случае языкового выражения с помощью таких простых понятийных слов как «треугольник» или с помощью определительных формул как «трехсторонний многоугольник?» Недвусмысленное отношение к что-бытию говорит о том, что этот вид истины также становится используемым для дефиниты (für Definienda)⁵². С другой стороны, Аристотель упоминает также несоставные субстанции как некие объекты способной к истине знания⁵³ (*des wahrheitsfähigen Kennens*), и здесь, точно так же как при элементарных, несоставных понятийных содержаниях (наивсеобщих родах), существуют познавательные «соприкосновения», возможно, лишь простейшего сущностного схватывания без дефинитивного (*definitorische*) деления понятия — так как это, по всей вероятности, характерно для духовного самопостижения божественности (XII 7).

Для этой а-синтетической истины имеется также соответ-

50. Ср. Здесь, к примеру, E. Tugendhat, 1992, 256f.; P. Wilpert, 1940a, tOff.; M. Wedin, 1988, 128ff. Пропозициональное значение этого мыслительного акта разрабатывает P. Crivelli, 2004, 99ff., который толкует значение как экзистенциальное суждение. Но экзистенциальное суждение стоит, пожалуй, в связи с альтернативой истинного-ложного.

51. De an. ID3, 428b18–30; 6, 430b29f. (ср. также 427b12; Met. N5, 1010b2f.).

52. В этом смысле, возможно, также будет интерпретироваться указание в Met.

V 29, 1024b27f.

53. 1051b26ff.

ствующее истинное бытие, которое в этом случае не является бытием совокупности из детонатов субъектных и предикативных терминов, а бытием вещи, которая соответствует отдельному термину и понятию (Met. IX 10, 1051b17ff.). Это бытие имеет вид, как уже разъяснено, первичного что-бытия (субстанциональной определенности, сущности), причем Аристотель, конечно, предполагает, что только при реальных предметах можно осмысленно говорить о что-бытии и сущности. Это что-бытие существует, стало быть, в том аспекте, что оно может становиться предметом понятия, вместе с тем истинным бытием или случаем истинного. Мы имеем дело здесь с формой онтологической речи об истине, у которой что-бытие или сущность в том аспекте, что это может быть объект познавательного восприятия, рассматривается как случай истинно-сущего (ein Fall von Wahrseiendem).

Область вещной истины и вещной лжи остается у Аристотеля абстрактно-второстепенной. В его «понятийном лексиконе» в Met. V привлекается к рассмотрению параграф о лжи или лживости (to pseudos, V 29), относящейся к вещам ложной речи (1024b21–26), и объясняет её как свойство вещи, как нечто являющееся, что не существует, иначе являющееся не так, как оно есть.

Бросается в глаза, что связь познаваемости с аспектом бытийной или вещной истины, где эта связь в онтологически-гносеологическом комплексе значений истины в платоновском учении об идеях является центральной, у Аристотеля больше не играет роли. Правда, Аристотель также ориентирует на отношение с предметами знания, которые он, как и Платон, специфически представляет как предметы мысли (*noēta*), обозначения бытия как, например, необходимость, всеобщность, неизменяемость. Но если он связывает их с понятием истины, то только как модификации пропозициональной истины («необходимо истинно», «истинно для всего», «всегда истинно»). Мы можем затем вполне определенно предполагать принятие сознательного решения Аристотеля по пропозициональной истине как фокус речи об истинном и ложном.

Это эпистемологическое решение не исключает по отдельным вопросам обращения к специфической платоновской манере выражения, как это от случая к случаю имеет место у Аристотеля в связи и с прочими понятиями. Следует упомянуть в особенности устойчивое выражение, что философия существует «посредством истины»⁵⁴, причем *alētheia* действует как воплощение основополагающего содержания (сущих) (ср. Phd. 99E «*alētheia* сущего»), которые становятся открытыми благодаря философскому исследованию действительности⁵⁵.

54. В том числе Met. 983b3, 993b20, Degen. et corr. 325a17, Phys. 191a25.

55. Полностью из рамок выпадают замечания в Met. II 1, 993b26ff., которые по-

7. ИСТИНА В ЭТИКЕ У ПЛАТОНА И АРИСТОТЕЛЯ

Слово для истины, *alētheia*, может применяться также для обозначения этической диспозиции добродетели: любви к истине, правдивости (*Wahrhaftigkeit*). Это играет центральную роль в платоновском анализе философских способностей. Он употребляет здесь образ *alētheia* как предводительницы хора в «хороводе» (*choros*) добродетелей⁵⁶. При этом его *alētheia* как характерная диспозиция не только понята как добродетель коммуникационных отношений (интерсубъективная правдивость), но также, и даже в первую очередь, устанавливает тождество с тем философским эросом, который побуждает к усилиям ради познания. Здесь идет речь о том, что полное развертывание человеческого совершенства в целом предполагает стремление к истине.

Как аспект философских способностей или характер-«природа» (*philosophos physis* Rep. 485A-487 A, 490A-C) *alētheia* ещё не есть «подлинная» добродетель, а исходная позиция для неё. (Древнеакадемическая и аристотелевская традиция называют эти аспекты способности или нрава кроме того «природной или естественной» добродетелью.) Для Платона из этой предрасположенности раскрываются подлинные добродетели благодаря добропорядочному воспитанию и процессу образования (*пайдейя*), в которых формируется как характер, так и интеллект. Способ раскрытия расположения к истине есть главная добродетель — мудрость (*sophia*), которая включает в себе руководящее знание о добре (Rep. 442C). Философская любовь к истине не стоит для Платона в противоречии с возможностью «благонамеренной лжи», так как он последнюю понимает как путь, чтобы более точно обнаружить некомпетентность понимания через особую форму неистины истины.

Платоновское учение об *alētheia* как важнейшей «естественной добродетели» у Аристотеля остается актуальным ещё в одном месте «Евдемовой этики», в котором *alētheia*, по-видимому, постигается как естественная добродетель, которая основана на *phronēsis* (разумность, рассудительность) (III 7, 1234a23-34). Но в остальном *alētheia* как добродетель характера у Аристотеля понята гораздо более уже и определена как добродетель поучительная (*homiletische*).⁵⁷ Она есть та добродетель по отноше-

няты только на фоне специфического платоновского горизонта (см. также Protrep. fr. 13 W [B47 Dü]).

56. Для роли образа *alētheia* как характерной диспозиции важными текстами являются Rep. 485A-487 A и 489E-490D; см. также Rep. 535 DE, Legg. 730C ff., равно как ещё Gorg. 525A, 526CD. Для образа *alētheia* как руководительницы хора ср. Rep. 490A1-3, Cf., 8 (ср. Legg. 730 Cf.). Анализ роли *alētheia* в платоновском учении о добродетели имеется в J. Szaif, 2004.

57. NE II 7, 1108a9-23; IV 13, 1127a13ff.; ср. EE II 3, 1221a6, 24f.; III 7, 1233b38-

нию к общественному круговращению, благодаря которой ведут себя в поведении и речи так, как они есть, (*authekastos* 1127a23f.), и не хотят казаться значительнее или меньше, чем они есть. Она благодаря любви к истине (*philalēthēs* 1127b4) и вопреки фальшивой видимости суть мотивированная середина между порочностью бахвальства и *eirōneia* (под «иронией» здесь понимается вид привычного уничижения собственной персоны). Она есть добродетель, так как ложь нечто «плохое само по себе» (1127a28f.).

Аристотелевская этика развивается уже в целиком другом образе этического понятия истины, при котором речь идёт не о правдивости, а о истине суждения, которая оказывается познавательным компонентом нашего поведения, в этом отношении последнее вытекает из практической рассудительности. Аристотель вводит сюда же в «Никомаховой этике» VI 2 понятие частной⁵⁸ (*spezifisch*) *практической* истины. Рассмотрение различных форм знания, которые он обозначает как «дианоэтические добродетели» (замечательные диспозиции рациональной способности души), образует контекст. Дианоэтические добродетели — это предрасположение, чьё дело заключается в том, чтобы правильно судить в каждой из различных областей, иначе стать причастным истине. Аристотель различает два основных познавательных отношения: с одной стороны, отношение теоретическое (теоретическое рассмотрение), которое владеет необходимыми и неизменными содержаниями предметов, с другой стороны, отношение практическое, которое действует в области изменяемого и случайного. Также и предметная область практики — это область применения когнитивных добродетелей, так как наши жизненные поступки направляются рационально, и вместе с тем через связанный с практикой процесс познания. Эти два основных отношения соответствуют двум совершенным добродетелям, *sophia* (теоретическая мудрость) и *phronēsis* (практическая рассудительность), через которую человек в обеих областях приобщается каждый раз к наибольшей истине (*malista alētheuei* 1139b12f.). Истина суждений, в которых принимает участие высшее практическое предрасположение (*phronēsis*), бывает частной практической (*praktikē* 1139a26f.; см. также NE III, 6, 1113a29–33)⁵⁹.

Как носитель этой истины Аристотель смог рассмотреть прежде всего выводы из практических умозаключений, которые выдвигают некое выбранное поведение в пользу имеющегося в виду

1234a3; MM I 7, 1186a24–27; I 32, 1193a28ff. К теории правдивости у Аристотеля ср. P. Wipren, 194cb.

58. Аристотель различает теоретическое знание, которое имеет общий характер, и практическое, имеющее специализированный (в немецком тексте *spezifisch*), или (в русском переводе) *частный* характер (*ta kath hekaston*). См. об этом с. 185 и с. 22 в 4-м томе ФН русского перевода Аристотеля. — *Примеч. пер.*

59. Ср. A. W. Müller, 1982, 231 ff.; A. Vigo, 1998.

добра или того, что должно быть сделано и что делает пригодной практическую истину, если они (выводы) совершают некий соответствующий выбор золотой середины с прицелом на некую не просто мнимую, но действительно благую (полезную) цель. При этом следует заметить, что практические выводы, хотя имеют характер руководства к поведению, формулируются, однако, в изъявительном наклонении, отчего в отношении их можно осмысленно спросить, истинные ли они или ложные. Практические умозаключения для Аристотеля в то же время переходят прямо в поведение, если нет внешних помех, и так как к тому же поведение в каждом случае становится частным через преследуемую цель, можно вместе с Аристотелем рассматривать практическое суждение также как познавательную-оценочную сторону самого поведения, а практическую истину рассматривать как специфическую приметку рациональности поведения.

Что такое истинное условие практической истины согласно Аристотелю? Аристотель отстаивает не этический субъективизм, а взгляд, что определенные действия, в данной ситуации, содействуют тому, чтобы осуществить объективно благотворную человеческую практику жизни. Следовательно, существует то истинное условие для практической жизни, чтобы здесь фактически, в данной ситуации, было выбрано подходящее средство для реализации подобающей человеку формы жизни⁶⁰. Так, Аристотель и в других местах отмечает, что «согласованность (Homologie) с правильным стремлением» (1139a30f.) бывает признаком практической истины. Гомология предполагает в этом контексте, что практическое суждение принимает ту же цель, на которую также направлено правильный побудительный импульс. Так как выражение «гомология» заставляет думать о понятии согласования, толкователи спрашивают себя (как и ещё средневековые комментаторы этого места), функционирует ли гомология с правильным стремлением также в качестве истинной основы практической истины. Но последнее ввело бы в круг, так как стремление лишь тогда удовлетворительно существует частным образом, если оно становится отнесенным через «правильный *логос*» (и значит, через практическое рассмотрение) на конкретные постановки задачи, которые являются правильным путём по осуществлению всеохватывающих, пока целиком общих и неясных каких-либо целевых стремлений⁶¹. Аристотель называет, как можно догадываться, правильность стремления здесь не в смысле «истинно явленного» предметного содержания — оно заклю-

60. По этим двум аспектам верности практического размышления, ведущего к истинному практическому суждению (соответствие целевому определению, пригодность средства) см. среди прочего NE VI 9, 1142a20–22; 10, 1142b7–13, 21–24, 28–33; 13, 1144a28–b1.

61. Ср. сюда Honnefelder, 1987.

чается скорее в объективной приспособленности поведения для соответствующей всеохватывающей цели благотворной жизни⁶². Ссылка на гомологию, пожалуй, предвосхищает скорее то, что является центральным тезисом трактата NE VI: что только гармоничное согласие а) диспозиций стремления в соответствии со складом характера, и б) практической рассудительности, обеспечивает благотворный образ жизни (и вместе с тем практическую истину собственного поведения или руководящего поведением суждения). В этом смысле упомянутая гомология, правда, не является основой истины, но все-таки показателем правильного и практически истинного образа жизни.

8. ЭЛЛИНИСТИЧЕСКИЕ ШКОЛЫ, СТОИКИ

В центре эллинистических дебатов по теории познания стоит вопрос о критерии истины (*kritērion tēs alētheias*)⁶³. Эпикурейцы полагают, что, среди прочих, выражения чувств и известные понятийные содержания имеют надежные содержания реальности и благодаря этому могут служить в качестве средства оценки (канона, критерия) для определения наличия не-очевидных предметных значений (16A-18G LS)⁶⁴. В стоической традиции функционирует замечательный класс выражений чувств или чувственно посреднических представлений («познающее представление», *katalēptikē phantasia*) в качестве критерия истины, потому что они подтверждают наличие наблюдаемых предметных содержаний и предоставляют этим способом познание фундамента (фр. 329–341 Nü). Напротив, скептики ставят на вид, что никакие предложенные средства не оказываются пригодными для надежного различения истинных и ложных представлений или суждений, и стремятся вместо этого к внутреннему душевному спокойствию (атараксии) через само-воздержание (эпохэ) от суждений о действительности (к примеру, Секст Эмпирик, PH I, 25ff.). В этих теоретико-познавательных дебатах, которые не развивают дальше само понятие истины, реалистическое предварительное понимание истины служит общим исходным положением⁶⁵. Хотя последовательный скептик может и не связывать себя тезисом, согласно которому имеется нечто истинное/действительное (ср. Sext. Emp., M VIII 2ff.), но он

62. В этом смысле толкует это место также византийский комментатор Евстратий, в VI EN (= CAG XX), предположительно следуя античным схолиям.

63. Ср. G. Striker, 1974; см. также A. A. Long, 1978a.

64. Цитирую по A. A. Long / D. Sedley, 1987.

65. Поэтому Секст Эмпирик критерий истины отождествляет также с *kritērion tēs hyperxeōs* (*hyperxis* = реальное бытие), PHI, 21: II, 14; M VII, 27 u. 31; ср. SVF I 59 (зеноновское определение *katalēptikē phantasia*); Epikur, фр. 244 Us, фр. 36 Us (p. 1с6, I. 1–3).

все же имеет в качестве своей предпосылки (и это также соответствует реалистическому предварительному пониманию) то, что истина/действительность, если все же она существует, не может содержать в себе никаких противоречий (ср. ebd. VIII 13), чтобы затем обнаружить сомнительность мнимых критериев истины для решения в пользу того или иного альтернативного контрдикторного высказывания.

В контексте этих дебатов находится также, возможно, древнейший подлинник по эксплицитному описанию условия истины с помощью понятия «согласования» мышления с познаваемым объектом (или восприятия).

Академический скептик Карнеад (2. Jhdt. v. Chr.) изображает истину представления (*phantasia*) как «совместную симфонию» представления с объектом (*symphōnos to phantastō*), ложь же наоборот как диссонанс (*diaphōnos*)⁶⁶. Также классическая формулировка корреспондентской теории у неоплатонических философов Плотина и Прокла (равно как в неоплатоническом комментировании Аристотеля) будет употреблять это понятие *symphōnia* или похожие понятия⁶⁷.

Значительные новые перспективы по понятию истины открывает стоическая теория носителя истины, так как здесь вводятся новые онтологические категории, которые предвосхищают современную концепцию пропозициональности или пропозиционального содержания. Согласно стоическому учению можно охарактеризовать как истинное также некое представление (*phantasia* фр. 273, Z. 17ff.)⁶⁸, которое может быть поводом для истинной предикации, или некий аргумент, который не только убедителен, но также основан на истинном предположении (фр. 1064 Нü). Первичное применение понятия истины относится, однако, к предложению (стоическая *axiōma*)⁶⁹, ибо истинным в подлинном смысле можно назвать только то, что способно находиться в контрдикторном антагонизме (в том числе фр. 325, 887 Нü). Упомянутые *axiōmata* принадлежат к классу «сказываемого» (*lekta*) или означаемого (*sēmainonena*) и являются поэтому, как и все *lekta*, нематериальными (фр. 67, 892). Стоическая теория предметов разделяет понятие предмета (*ti* / «нечто») в сущем, который всегда должен быть чем-то телесным, и голое существующее (*Subsistierende*), которое именно есть в каждом

66. Ср. W. Kühne, 2003, p. 103. — Мы должны здесь оставить за рамками изложение весьма позднего скептического автора Секста Эмпирика (M VII, 167–170).

Воспроизводит ли он в спорном вопросе дословно терминологию Карнеада, гарантии нет, но вероятно всё же можно считать её правдоподобной.

67. Ср. Plotin V, 5, § 2, 18–20; III, 7, § 4, Z. 11 f. (*symphōnia*); Proklos, in Tim., II, 287, Z. 3–5 (*epfarmogē*); см. также статью по греческому неоплатонизму в этом томе.

68. Фрагменты стоиков по диалектике цитируются по K. Hülser, 1987.

69. Ср. M. Frede, 1974, 41.

случае *нечто*, но не сущее. Упомянутые *lekta* являются подклассом голого существующего. Их следует отличать как от языковых энтитетов, которые как звуки или буквы являются чем-то материальным и не означают чего-то по необходимости, что может быть истинным или ложным, так равным образом и от материальных внешних исходных объектов (фр. 67, 476, 892 Nü). С этой теорией плоскость языкового смысла впервые становится ясно отличаема от плоскости знаков языка и плоскости исходных объектов, причем теоретические исходные посыпки заключаются в необходимости в рамках материалистической теории, которая признает в качестве сущего только телесное, ответить на вопрос, каков тогда статус предметов, с которыми имеет дело логика.

Признак названных *axiōmata* внутри подкласса структурных предложений *lekta* заключается в их притязании на истину («*axiōma*» от «*axiousthai*»: «требовать», [фр. 874 Nü, Z. 5–9]). При этой точке зрения раскрывается отличие для современного понятия предложения, которое в обычном виде не включает модус репрезентации [исходных объектов]. Для стоиков имеет смысл только последний специфический модус репрезентации, который и включает притязание на истину, но не, к примеру, с неким высказыванием вопроса, выраженного *lekton*, чтобы он был носителем истины. В зависимости от того, выполняется ли притязание на истину или нет, *axiōma* является истинной или ложной (там же). Секст Эмпирик приписывает стоикам следующую всеобъемлющую формулировку условия истины предложения: истинным является предложение (*axiōma*), которое как состоит (*hyparchei*), так и находится в контрадикторном антагонизме, ложным — такое предложение, которое не состоит (*nicht besteht*), но находится (*steht*) в контрадикторном антагонизме (фр. 887 Nü, Z. 4ff.). Последнее интересно, поскольку нам опять здесь встречается мысль, что к пропозициональной истине всегда принадлежит пространство утверждения и отрицания, ибо контрадикторный антагонизм заключается в утвердительном предложении и его отрицании. Неясным остается здесь всё же понятие «состояния» (*Bestehens*) предложения. «Состояние» не может здесь подразумевать в терминологическом смысле «быть», так как для стоиков существует (*existiert*) только материальное, предложение же, наоборот, является нематериальным. Вероятно, речь об этом состоянии основана на истинной речи о «быть» и «не быть», которая у стоиков должна сейчас быть переосмыслена, так как их материальное понятие бытия не позволяет положение вещей, выраженное в поведении, подвести под понятие сущего. Если же это означает, что «познающее представление», которое гарантирует истину предложения, «благодаря состоянию и сообразно этому состоянию» (там же, Z. 10f.) будет служить причиной, тогда для этого «состоящего» речь идет только о материально существующем (*Existierendes*). Если запечатлеть

при этом отношении, в котором «наиболее» подходящим для выражения взять понятие согласования, [тогда получим следующее]: познающее представление есть репрезентация какого-то реального объекта, которое с последним согласовано, и поэтому за истину соответствующего предложения можно ручаться⁷⁰.

Обсуждаемые *axiōmata* могут включать в себя связь с контекстом и изменять соответственно этому свою цену истинности (к примеру, «Сейчас день», ср. фр. 923 Nü). Они могут совсем «потеряться», а именно тогда, когда они содержат наглядные компоненты («Это Дион», ср. фр. 995 Nü), которые предпосылают синхронную экзистенцию реферируемых объектов. Ибо в таком случае разрушение реферируемого объекта подразумевает также исчезновение этого специфически наглядного смыслового единства. Стоики последовательно отстаивают двухвалентный принцип, а значит тезис, что пропозициональное смысловое единство всегда истинно или ложно и никогда не может иметь неопределенной ценности истины (среди прочего фр. 884–886 Nü). Они ставят себя тем самым в антагонизм со взглядом Аристотеля на неопределенность высказывания о контингентных событиях будущего. Они отвергают также представление, что высказывание может быть истинным *в большей или меньшей степени* (фр. 889–991 Nü).

Другой замечательный элемент стоической концепции истины — это различие между Истинным (*alēthēs*) и истиной (*alētheia*) (фр. 322–324 Nü, ср. Long 1978b). Истинное (*das Wahre*) суть каждый раз случай *axiōma*, истина, напротив, это «знание, которое способно высказать всё Истинное». (Сравните с этим иногда употребляемое Платоном отождествление *alētheia* со знанием/пониманием). Из этого различия следуют дальнейшие выводы, в том числе, что Истинное есть нечто однократное, именно нечто единичное, случай существующей *axiōma*, истина же, напротив, комплексное, систематическое (*systematikē*) образование, собственно говоря, знание мудреца. Также если истина/мудрость «способна высказать всё Истинное», мудрец может воспользоваться совсем даже неистинным высказыванием, а именно для некой благой цели. Парадокс представляется следствием того, что Истинное нетелесно (*qua lekton*), истина, напротив, *qua* знание/мудрость, бывает телесной. Задний план для этого образуют стоические предпосылки, что рациональный принцип в человеке (*hēgētonikon*) бывает чем-то телесным (*pnēma*), и что качества вообще бывают ничем иным как телом в определенном составе. Истина есть человеческая пневма (дыхание, дух) в её наилучшем виде. В смысле этого понятия истины образуется материалистически осмысленный рациональный принцип космоса, который стоики характеризуют как природа, мир-разум и судьба, равным образом

70. Продолжающаяся попытка реконструкции стоической теории корреспонденции имеется у А. А. Long, 1971.

УКАЗАТЕЛЬ ЛИТЕРАТУРЫ

«истина» (*alētheia*) как выше сказано (Фр. 327, 327 А, 328 Нü) — это один аспект понятия истины, который в неоплатонической и августиновской традиции будет играть ещё значительную роль.

- Barnes J. *The Presocratic Philosophers*. London, 1982.
- Beierwaltes W. *Lux intelligibilis*. München, 1957.
- Boeder H. *Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia* // Archiv für Begriffsgeschichte 4. 1959. Pp. 82–112.
- Brown L. *The Verb «To Be» in Greek Philosophy: Some Remarks* // S. Everson (Hrsg.). *Language*. Cambridge, 1994.
- Chantraine P. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris, 1968.
- Crivelli P. *Aristotle on Truth*. Cambridge, 2004.
- Denyer N. *Language, Thought, and Falsehood in Ancient Greek Philosophy*. London, 1991.
- Frede D. *The Sea-Battle Reconsidered* // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1985. 3. Pp. 31–87.
- Frede M. *Prädikation und Existenzaussage*. Göttingen, 1967.
- Frede M. *Die Stoische Logik*. Göttingen, 1974.
- Frisk H. *Griechisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1960.
- Furth M. *Elements of Eleatic Ontology* // Journal of the History of Philosophy. 1968. 6. Pp. 111–132.
- Graeser A. *Über den Sinn von Sein bei Platon* // Museum Helveticum. 1982. 39. Pp. 29–42.
- Granger H. *The Cosmology of Mortals* // V. Caston, D. W. Graham (Hrsg.), *Presocratic Philosophy*. Ashgate, 1994. Pp. 101–116.
- Heidegger M. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet* (= Gesamtausgabe, II. Abt.: Vorl. 1923–1944, Bd. 34). Frankfurt am Main, 1988.
- Heitsch E. *Die nicht-philosophische alētheia* // Hermes. 1962. 90. Pp. 24–33.
- Hestir B. E. A «Conception» of Truth in Plato's *Sophist* // Journal of the History of Philosophy. 2003, 41. Pp. 1–24.
- Hestir B. E. *Plato and the Split Personality of Ontological Alētheia* // Apeiron, 2004. 37. Pp. 109–150.
- Hülser K. *Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker*. Stuttgart, 1987.
- Kahn Ch. H. *The Verb «Be» in Ancient Greek*. Dordrecht, 1973.
- Kahn Ch. H. *A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being* // Ancient Philosophy. 2004. 24. Pp. 381–405.
- Keyt D. *Plato on Falsity: Sophist' 263B* // E. N. Lee u. a. (Hrsg.) *Exegesis and Argument*. Assen, 1973. Pp. 285–305.
- Krischer T. *ΕΤΥΜΟΣ und ΑΛΗΘΗΣ* // Philologus. 1965. 109. Pp. 161–174.
- Kullmann W. *Zur Nachwirkung des homo-mensura-Satzes des Protagoras bei Demokrit und Epikur* // Archiv für Geschichte der Philosophie. 1969. 51.
- Künne W. *Conceptions of Truth*. Oxford, 2003.
- Long A. A. *Language and Thought in Stoicism* // Ders. (Hrsg.), *Problems in Stoicism*. London, 1971. Pp. 75–113.
- Long A. A. *Sextus Empiricus on the Criterion of Truth* // BICS. 1978a. 25. Pp. 35–58.
- Long A. A. *The Stoic Distinction between Truth (aletheia) and the True (to alethes)* // J. Brunschwig (Hrsg.). *Les stoiciens et leur logique*. Paris, 1978b. Pp. 297–315.
- Long A. A., Sedley D. *The Hellenistic Philosophers*. 2 Bd.. Cambridge, 1987.

- Luther W. «Wahrheit» und «Lüge» im ältesten Griechentum. Boma/Leipzig, 1935.
- Malcolm J. *Plato on the Self-Predication of the Forms*. Oxford, 1991.
- Müller A. W. *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*. Freiburg, 1982.
- Nuchelmans G. *Theories of the Proposition: Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*. Amsterdam, 1973.
- Oehler K. *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. München, 1962.
- Owen G. E. L. *Plato on Not-Being* // G. Vlastos (Hrsg.), *Plato* // Bd. I, Garden City/N. Y., 1971. Pp. 223–267.
- Pritzl K. *Being True in Aristotle's Thinking* // Proc. BACAP. 1998. 14. Pp. 177–201.
- Reinhardt K. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Bonn, 1916.
- Schofield M. *The Denouement of the Cratylus* // Ders./M. Nussbaum (Hrsg.), *Language and Logos*. Cambridge, 1982. Pp. 61–81.
- Snell B. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit*. Göttingen, 1978.
- Striker G. *Kriterion tēs alētheias*. Göttingen, 1974.
- Szaif J. *Platons Begriff der Wahrheit*. Freiburg/München, 1998.
- Szaif J. *Platon über Wahrheit und Kohärenz* // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2000. 82. Pp. 119–148.
- Szaif J. *Sprache, Bedeutung, Wahrheit. Überlegungen zu Platon und seinem Dialog Kratylus* // Allgemeine Zeitschrift für Philosophie. 2001. 26. Pp. 45–60.
- Szaif J. *Die Aletheia in Platons Tugendlehre* // M. van Ackeren (Hrsg.). *Platon Verstehen. Perspektiven der Forschung*. Darmstadt, 2004. Pp. 183–209.
- Tugendhat E. *Rez. von «K. Oehler: Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles»*. Gnomon, 1966. 48. Pp. 752–760.
- Tugendhat E. *Der Wahrheitsbegriff bei Aristoteles* // Ders., *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main, 1992. Pp. 251–260.
- Van Eck J. *Falsity without Negative Predication. On Sophist 255e–263d* // Phronesis. 1995. 40. Pp. 20–47.
- Vigo A. *Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit* // Intern. Z. für Philosophie. 1998. 1. Pp. 285–308.
- Vlastos G. *Platonic Studies*. 2. Aufl.. Princeton, 1981.
- Vlastos G. *Parmenides' Theory of Knowledge* // Ders., *Studies in Greek Philosophy*, Bd. 1, Princeton, 1995. Pp. 153–163.
- Von Fritz K. *Art. «Protagoras», Paulys Realenzyklopädie der Classischen Altertumswissenschaften*, Bd. 23, 1, Sp. 1957. Pp. 908–921.
- Wedin M. *Mind and Imagination in Aristotle*. New Haven, 1988.
- Weidemann H. *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung* // Bd. 11 II: *Peri hermeneias*, übers. und erläutert. Berlin, 1994.
- Wilpert P. *Zum aristotelischen Wahrheitsbegriff* // Philosophisches Jahr-Buch. 1940a. 53. Pp. 3–16.
- Wilpert P. *Die Wahrhaftigkeit in der aristotelischen Ethik* // Philosophisches Jahrbuch. 1940b. 53. Pp. 324–338.

«Человек по образу Божию» и познание Бога у св. Григория Богослова

Д Р А Ж Е Н Н . П Е Р И Ч

Сараево / Белград *Philotheos* 5 (2005). P. 208–239

Перевод с новогреческого Л. В. Духовицкого¹

1. «В ЕСТЕСТВЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ВСЕГО ВАЖНЕЕ ОБРАЗ БОЖИЙ И СИЛА УМА»

В православном богословии человек — это зеркало и средоточие мира: именно в соответствии с ним «формируется» все творение. Человеческая истина становится мерой истины и для мира, поскольку человек рассматривается как «микромир», а мир — как «макрочеловек». Человек, «этот малый мир»², как его назы-

1. Переводы творений свт. Григория приводятся по изданию: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. В 6 частях. М., 1843–1848 (далее: Творения Григория Богослова). Указатель русских переводов см. в: Библиографический указатель к «Творениям святых отцов в русском переводе» (1843–1854 гг.) // Богословский вестник 3 (2003). С. 285–291, 297–306, 310–313 — *Примеч. пер.*
2. *Григорий Богослов*. Слово 38, 11; Sources Chrétiennes (далее — Sch). Vol. 358. P. 124–126; Patrologiae cursus completus. Series graeca (далее — PG). Т. 36. P. 321С–324А: «Восхотев и сие показать, Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говоря, человека, и из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в Слове Божиим известно под именем разумной души и имени Божия), творит как бы некоторый второй мир — в малом великий» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 242). Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 28, 22; PG. Т. 36. P. 57А: «Оставив все прочее, рассуждает Давид, обращаюсь к себе самому, рассмотрю вообще человеческое естество и человеческий состав. Что это за смешение в нас? Что за движение? Как бессмертное срастворено с смертным? Как льюсь я долу и возношусь горе? Как обращается во мне душа? Дает жизнь и сама участвует в страданиях? Как мысль и заключена в пределы, и неопределима, и в нас пребывает, и все обходит в быстроте своего стремления и течения? <...> ...коротко сказать, о всем, что населяет этот малый мир — человека» (Творения Григория

вает свт. Григорий Богослов и многие другие авторы, на самом деле является неким «микромиром», отображающим в себе весь мир. Это целый мир, который вбирает в себя (не только символически, но и в действительности) все физические, химические и духовные элементы мира. Итак, соотношение мира и человека уже стало классикой. Человек и мир сосуществуют в неразрывной связи и единстве. Отсюда и взаимный переход терминов: мир называется человеком, но и человек называется миром. В мире присутствует природное различие чувственного и умопостигаемого, при этом объединяющим элементом оказывается умопостигаемое; в человеке — природное различие тела и души, при этом именно душа приводит эти элементы (тело и душу) к органическому соединению. Поэтому человек и творение уже по своему происхождению и природе находятся в неразрывной и вечной связи и таким образом создают органическое единство и целое — чувственную и умопостигаемую вселенную.

Сложная природа человека, которая соединяет в себе различные элементы творения, заставила свт. Григория Богослова говорить о «микромире», то есть малой вселенной, чья миссия и цель — быть посредником и объединять все элементы существа с тем, чтобы все они стремились через человека к гармонии с Творцом³.

Приведенные нами базовые богословские и философские положения ясно показывают, что истинной жизнью для человека является его личная связь и общение с Троициным Богом. Эти положения (Бог есть жизнь, а человек — творение «из небытия») задают рамки рассуждения об отношениях тварного с нетварным как на онтологическом (то есть бытийном), так и на гносеологическом уровне, поскольку, согласно учению свв. Отцов, творение не может ограничить Творца тварными рамками сво-

Богослова. Ч. 3. С. 38–40). «Этот малый мир — человек», «подражание всякому (всему)», «малый мир», «малое устройство», «небольшой мир» — так называют человека и Платон (Тимей. 88cd), и многие церковные писатели, — в первую очередь, в толкованиях на Книгу Бытия и в рассуждениях о Рае: *Филон*. Кто наследник божественного? 155; *Климент Александрийский*. Увещевание к язычникам. 1, 1, 5 (Βιβλιοθήκη Ἑλληνῶν Πατέρων καὶ Ἐκκλησιαστικῶν Συγγραφέων — далее ВЕПЕС — Т. 7. Σ. 19); *Методий Патарский*. О воскресении. 2, 10 (ВЕПЕС. Т. 18. Σ. 160); *Василий Великий*. Беседа 3. На слова «Внемли себе». 7 (PG. Т. 31. P. 216A); *Григорий Нисский*. Об устройении человека. 16 (PG. Т. 44. P. 177D). См. также: *Еп. Атанасије (Јевтић)*. Човек у Христу: Христолошка антропологија Светог Григорија Богослова // Живо предање у Цркви. Врњачка Бања. 1998. С. 237.

3. Об объединяющей роли человека у Григория Богослова см.: *Θεοδώρου Α.* Αἱ περὶ ἀνθρωπίνου σώματος ἀντιλήψεις τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νατσιανζηνοῦ // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν 21 (1974). Σ. 83–122. Ср. толкование св. Максима Исповедника в: Амбигвы. 103 (PG. 91. P. 1304–1308).

его опыта и интеллектуального постижения⁴. Четкое противопоставление нетварного Бога и тварного человека не останавливает Григория Богослова, наоборот — позволяет ему рассуждать об истинности общения Бога и человека. Пределы этого общения определяет в акте творения сам Бог. Каждый человек, с одной стороны, является частью тварного мира, но с другой, обладает уникальным даром быть творением «по образу Божию» и свободной личностью.

Из всей совокупности творений человек — уникальный и неповторимый образ нетварного триипостасного Божества. Находясь на границе видимого и невидимого миров, обладая умом, разумом и духом⁵, сообщающим жизнь всему телу, он противопоставлен как чувственно воспринимаемым бессловесным животным, так и умопостигаемой разумной природе ангелов.

Для св. Григория человек не ограничивается и не исчерпывается особым устройством тела или души, понятым вне связи и сущностной соотнесенности с Богом-Творцом. В то время как тело возникает из материи и следовательно обеспечивает связь как с ней, так и с бессловесной природой в целом, душа челове-

4. *Григорий Богослов*. Слово 23, 11; SCh. Vol. 270. P. 302–304; PG. T. 35. P. 1161C–1164AB: «Так мы рассуждаем и так содержим; о взаимном же отношении и порядке в Троице оставляем ведать Ей единой и тем из очищенных, которым сама Троица благоволит открыть сие или ныне, или впоследствии. А сами знаем, что одно и то же естество Божества, познаваемое в Безначальном, в рождении и исхождении (как бы в уме, который в нас, в слове и духе, поколику чувственному уподобляется духовное, и малому высочайшее, тогда как никакой образ не достигает вполне до истины). Знаем, что Оно Само с Собой согласно, всегда тождественно, бесколичественно, невременно, несозданно, неописуемо, никогда не было и не будет Само для Себя недостаточным. Знаем, что Оно есть жизни и жизнь, свет и свет, блага и благо, славы и слава, Истинное и Истина и Дух Истины, святые и источные святости, каждая (умопредставляемая особо, поколику ум разделяет и нераздельное) есть Бог и все три (умопредставляемые вместе) также Бог, по тождеству движения и естества. Знаем, что Оно ничего не оставило выше Себя, и не превзошло что-либо иное, ибо и не было ничего такого; знаем, что Оно ничего после себя не оставит и не превзойдет, ибо не будет ничего такого; знаем, что Оно не допускает ничего равночестного с Собой, потому что ни одно из существ сотворенных, служебных, соучаственных и ограниченных не достигает до Естества несозданного, владычественного, делающего других Своими причастниками и беспредельного. Ибо одни из тварей совершенно удалены от Него; другие же приближены к Нему несколько и будут приближаться, но не по своему естеству, а по причастию Его естества, и притом тогда только, когда доброе порабощение Троице соделается чем-то высшим рабства; если уже не составляет свободы и царства то самое, чтобы хорошо познавать владычество, впрочем, по низости ума, не смешивать того, что имеет между собою расстояние. А для кого так высоко рабство, для того чем будет владычество? Ежели и познание есть блаженство, то каково Познаваемое?» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 223–225).
5. *Григорий Богослов*. Слово 23, 11; SCh. Vol. 270. P. 302; PG. T. 35. P. 1161.

ка берет свое начало в надмирном и возникает благодаря неизреченному божественному дыханию.

Между чувственно воспринимаемым телом и умопостигаемой душой существует диалектическая связь, подобная той неразрывной связи, в которой находятся человеческая душа и благодать и энергия Святого Духа. Обладая разумом, душа «способна к познанию» (γνωστικῆ) Бога: она обладает способностью познавать Его, поскольку она «произошла от Бога и божественна, причастна горнего благородства, и к нему спешает»⁶. Будучи разумной, душа «способна к принятию» (δεχτικῆ) Бога, поскольку при творении получила способность принимать Его и находиться в связи с божественной жизнью. Наконец, будучи духовной, она также «способна к принятию» Бога, поскольку может стать земным «вместилищем» божественного явления.

«Наделенная множеством способностей» душа существует лишь в связи с телом, так что именно их гармоничное сочетание и соединение составляет природу человека во всем ее единстве и полноте. Страстная часть души принадлежит также и телу, таким образом оно может участвовать в жизни души, а душа может выражать себя посредством тела. В некотором смысле душа — это опосредованный путь для энергий-даров Духа к человеческому телу. Ее духовные состояния запечатлеваются и на теле, которое также (наравне с душой) стремится к боговидности и преобразению в подобие Божие.

Причины подобного соединения и связи известны лишь Богу, Творцу этой связи, как говорит св. Григорий, и тому, кто получил от Бога мудрость постигать эти тайны. По словам св. Григория, такая связь души и тела имеет две причины: «...для двух следующих целей. Во-первых, чтобы душа могла наследовать горнюю славу за подвиг и за борьбу с дольным, и, быв здесь искушена ими, как золото огнем, получила уповаемое в награду за добродетель, а не только как дар Божий. И, конечно, в том верх благости Божией, что добро соделано и нашей собственностью, не только всеяно в нас с естеством, но возделывается также нашим произволением и движениями свободы преклонной на ту и другую сторону. Во-вторых, чтобы душа могла и худшее, постепенно отрешая от дебелости, привлекать к себе и возводить горе, чтобы она, став руководительницей для служебного вещества, и обратив его в сослужебное Богу, была для тела тем же, чем Бог для души»⁷.

6. *Григорий Богослов*. Слово 2, 17; SCH. Vol. 247. P. 112; PG. Т. 35. P. 425–428; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 27.

7. *Григорий Богослов*. Слово 2, 17; SCH. Vol. 247. P. 112; PG. Т. 35. P. 425–428; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 27. Ср.: Θεοδώρου Δ. Αί περί ἀνθρωπίνου σώματος ἀντιλήψεις τοῦ ἀγίου Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ // Ἐπιστημονική Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν 21 (1974). Σ. 83–122.

Душа, благодаря духовной силе сообщающая жизнь соединенному с ней телу, не пребывает в каком-либо отдельном органе или части тела и не заключена в нем, но наоборот — она сама содержит и охватывает его. Душа исполняет свое предназначение, данное ей при творении, только пребывая в теле, так что, согласно св. Иринею, чью антропологию усвоил и Григорий, «плотское создание само по себе не есть человек <...> ни душа сама по себе <...> Соединение же и союз всех сих составляет совершенного человека»⁸.

Рассуждая о человеке и его тварной природе, св. Григорий Богослов не только не упускает из вида ее основной признак, но и рассматривает его со всей тщательностью: говоря о содержании и смысле слов «по образу Божию», мы должны осознавать, что есть истинный Образ, в соответствии с которым Бог творит человека.

«Образ» Бога отождествляется с ипостасью Божественного Логоса⁹. Григорий рассматривает то, что создано «по образу», через оригинал, то есть истинный «Образ» — Божественный Логос. Описывая истинный «Образ» (Божественный Логос, являющийся Образом Бога Отца), мы получаем представление о тех возможностях, что заложены в человеке благодаря творению; одновременно с этим, описывая жизнь во Христе (как Церкви, так и человека) после воплощения Божественного Логоса, мы станем способны узреть осуществившуюся полноту, к которой стремится человек, — полноту «Образа», поскольку человеку дается возможность непосредственного общения с ним, и в этом общении он исполняет замысел творения.

Благодаря творению «по образу Божию» мы обладаем актуальной возможностью общаться и познавать Бога Отца через связь «по образу» с истинным «Образом» Отца — Божественным Логосом. Человек — творение «по образу Божию», и смыслом его жизни является укрепление связи с Образом Божиим — Божественным Логосом. Обращенный Богом к человеку призыв к общению (данный как божественное откровение) становится сутью человеческой жизни. Познание Бога — содержанием человеческой истории и жизни, понятой как общение с Богом. Творение «по подобию» приобретает важнейшее значение, если оно понимается как возможность и способ общения с Творцом, и на-

8. *Иринея Лионский*. Против ересей. Кн. V, 6, 1. PG. Т. 7. Р. 1137А. Рус. пер. приводится по изданию: Сочинения св. Иринея, еп. Лионского. СПб., 1900. Противоположного мнения придерживался Ориген (Против Цельса. 6, 63; PG. Т. 11. Р. 1396А).

9. *Григорий Богослов*. Слово 29, 17; SCh. Vol. 250. Р. 212–214; PG. Т. 36. Р. 96С: «Христос — Божия сила и Божия премудрость; Сияние, Образ, Печать: Иже сый сияние славы и образ ипостаси Его; и еще: Образ благостыни» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 71).

против, оно утрачивает свое значение, если его рассматривать вне общения и связи с Богом и наделять самостоятельной ценностью. Именно об этом, как нам кажется, говорит свт. Григорий: «...принесем самих себя — стяжание самое драгоценное пред Богом и Ему наиболее свойственное, воздадим Образу сотворенное по Образу, познаем свое достоинство, почтим Первообраз»¹⁰.

Благодаря творению «по образу Божию» человек призван к божественному способу существования. Этот тезис неоспорим для всей святоотеческой антропологии, поскольку для свв. Отцов было очевидно, что человеческую личность невозможно постичь без восхождения к ее божественному первообразу. То, что способ существования Божества открывает нам в нашем историческом опыте бытие Бога как общение трех Лиц-Ипостасей, имеет решающее значение для понимания человеческого бытия.

Кроме того, важно помнить, что Отцов Церкви вовсе не заболел вопрос, существует Бог или нет, гораздо больше их волновало, как Он существует¹¹. Такая постановка вопроса имела непосредственные последствия как для Церкви, так и для человека, поскольку они равным образом рассматривались как «образ Божий». Когда свв. Отцы определяют человека как то, что создано «по образу Божию», они подразумевают, что человек обладает

10. *Григорий Богослов*. Слово 1, 4; SCh. Vol. 247. P. 76; PG. T. 35. P. 397B; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 7. Ср. *Wesche K. P.* «Mind» and «Self» in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology // *The Greek Orthodox Theological Review* 39/1 (1994). P. 48: «Более пристальный взгляд на то, как понимается «по образу Божию» применительно к человеку, также показывает, каким образом свт. Григорий мог подойти к важнейшей христологической проблеме — как божественная личность может присутствовать в совершенной человеческой природе, если человеческая природа предполагает наличие человеческого сознания? Образ Божий в человеке относится к человеческой природе, но образ Божий, по которому сотворен человек, относится к ипостаси Божественного Логоса. Будучи сотворена по образу Божию, человеческая душа по природе обладает способностью принимать ипостась Божественного Логоса. Другими словами, человеческая природа реализуется как природа именно в том случае, когда она принимает божественную ипостась, и благодаря Воплощению человек естественным образом вступает в общение с ипостасью Бога Отца посредством пребывания в нем ипостаси Святого Духа, явленного в ипостаси Сына».
11. *Василий Великий*. Против Евномия. 1, 14–15; PG. T. 29. P. 545A–C. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 28, 5; SCh. Vol. 250. P. 110; PG. T. 36. P. 32BC: «...неуместнее и непостижимее для ума то естество... Непостижимым же называю не то, что Бог существует, но то, что Он такое. Ибо не тщетна проповедь наша, не суетна вера наша; и не о том преподаем мы учение. Не обращай нашей искренности в повод к безбожию и к клевете, не превозносись над нами, которые сознаемся в неведении. Весьма большая разность — быть уверену в бытии чего-нибудь, и знать, что оно такое» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 20–21).

возможностью и призван к божественному способу существования, то есть к тому, чтобы быть подобным Его образу — богочеловеку Христу, возлюбленному Сыну и Божественному Логосу.

Этот тезис исключительно важен для свт. Григория Богослова (как и все другие свв. Отцы и учителя Церкви без исключения), который побуждает нас и непрестанно повторяет, что мы должны стать как Христос: «Уподобимся Христу; ибо и Христос уподобился нам: соделаемся богами ради Его; ибо и Он стал человеком ради нас»¹². «Со Христом должно мне спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже богом! <...> Сие предназначает нам великая тайна, предназначает Бог, за нас вочеловечившийся и обнищавший, чтобы восставить плоть, спасти образ и воссоздать человека, да будем все едино о Христе, Который во всех нас соделался совершенно всем тем, что Сам Он есть»¹³.

Все это человек может и должен обрести во Христе. Ведь человек, как и Бог, — это не только «природа» и то, что «по природе». Он также является образом личного Бога, то есть бытием личности, вступающей в общение с личностным Богом. Его бытие не исчерпывается природой — это еще и общение жизни, то есть общение личностей. Следовательно, человек — это не только природное, но также (и в первую очередь!) и личностное «сущее». В своем аскетическом делании и стремлении стать богом он перестает быть человеком по природе и свободно достигает боговидности в подобии¹⁴.

12. *Григорий Богослов*. Слово 1, 5; Sch. Vol. 247. P. 78; PG. T. 35. P. 397B-400A; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 7.

13. *Григорий Богослов*. Слово 7, 23; Sch. Vol. 405. P. 240; PG. T. 35. P. 785BC: «Что есть человек, яко помниши его? Какая это новая обо мне тайна! Мал я и велик, унижен и превознесен, смертен и бессмертен, я вместе земной и небесный! Одно у меня общее с дольным миром, а другое — с Богом; одно — с плотью, а другое — с духом! Со Христом должно мне спогребстись, со Христом воскреснуть, Христу сонаследовать, стать сыном Божиим, даже богом! Видите, куда наконец возвело нас слово. Я готов почти благодарить постигшую нас горесть, которая расположила меня к такому любомудрию, и даже соделала пламенно желающим переселиться отсюда. Сие предназначает нам великая тайна, предназначает Бог, за нас вочеловечившийся и обнищавший, чтобы восставить плоть, спасти образ и воссоздать человека, да будем все едино о Христе, Который во всех нас соделался совершенно всем тем, что Сам Он есть; да не будет в нас более ни мужеский пол, ни женский, ни варвар, ни Скиф, ни раб, ни свобод, так как это плотские признаки; но да имеем един Божий Образ, Которым и по Которому мы созданы; да изобразится и отпечатлеется в нас Оный столько, чтобы по нем только могли узнавать нас» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 265–266).

14. Об образе Божиим в человеке и познании Бога, происходящем благодаря родству и общению с Богом, см. *Χρήστος Π. Κ. Τὸ μυστήριον τοῦ Θεοῦ. Θεσσαλονίκη*, 1983. Σ. 139: «Образ является связующим звеном и причиной связи между отпечатком и первообразом. Это позволяет человеку познавать самого себя,

Иными словами, природа человека — это тварное основание его биологического существования («животное»), в то время как его бытие как личности в соответствии с нетварным первообразом и благодаря связи с ним в потенции «божественно»¹⁵. Истинное бытие человека (благодаря его свободе) возможно лишь когда он преодолевает самое себя и данную ему действительность и волевым усилием устремляется к чему-то иному.

Богословская перспектива антропологии Григория реализуется в его понимании человеческого бытия как бытия личностно-относительного, которое существует, общается, познает и пребывает в связи. Идентичность человека — в его связи с Троициным Богом. Сущность антропологии, как она выражена в богословии Отцов-Каппадокийцев, — в личностном существовании человеческого существа. Свв. Отцы подарили миру ценнейшее понятие — понятие Личности¹⁶.

Связующим звеном между божественными ипостасями и человеком в святоотеческой традиции является творение человека (согласно Библии) «по образу и подобию» Бога. Важно помнить, как настойчиво свв. Отцы повторяли, что, какой бы смысл мы ни вкладывали в выражение «по образу», оно неизбежно предполагает обладание некими свойствами, присущими Богу, а не тва-

а значит и заключенный в себе образ, и восходить от него к Богу. Человек был сотворен по образу Божию, чтобы обладать возможностью видеть подобное через подобное... Знание проистекает от родства и общения, подобно тому как глаз наслаждается рассветом, поскольку в нем самом заключен рассвет [в древнегреч. яз. слово «заря, рассвет» во мн. ч. могло иметь значение «глаза» — *Примеч. пер.*], происходит и приобщение к Богу. В природе причастика заключено нечто родственное причащаемому. Образ не останавливается на познании, но восходит к первообразу. Кратко выразить сущность образа можно так: человек — единственное существо в мире, которое может развиться в духовную личность как образ и символ Бога». Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 28, 17; SCh. Vol. 250. P. 134; PG. T. 36. P. 48C. См. также: *Григорий Богослов*. Слово 38, 13; SCh. Vol. 358. P. 132; PG. T. 36. P. 325B: «...образ неизменяемый, определение и слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным, делается человеком по всему, кроме греха» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 245).

15. Ср. *Σκουτέρη Κ.* Ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸν λόγο τῆς θείας Οἰκονομίας // ΕΕΘΣΑ 32 (1997). Σ. 209: «Сущность человека не ограничивается и не исчерпывается материей, из которой он сотворен, но также восходит и к первообразной красоте, в соответствии с которой он создан и которая его определяет. Истину о человеке нельзя обрести в материи, которая представляет собой всего лишь тварное основание его биологического существования, но только лишь в нетварном первообразе, дарующем материи божественное наполнение. Только божественный первообраз дает человеку благообразие и красоту».
16. *Φλωρόφσκυ Γ.* Ἡ ἐσχατολογία στὴν πατερικὴ ἐποχὴ // Θέματα ὀρθοδόξου θεολογίας. Ἀθήνα, 1973. Σ. 154 (рус. версия статьи: Век патристики и эсхатология // Избранные богословские статьи. М., 2000. С. 228–242).

ри, — лишь в таком случае мы сможем говорить о творении «по образу». Но какие свойства Бога, а скорее даже Троицы (по «нашему» образу), может подразумевать выражение «по образу»? Может быть, «сущностные» или «присущностные» (энергии) свойства? Или же это свойства, относящиеся к личности, такие как свобода или (пользуясь термином Каппадокийцев) «самопроизволение»¹⁷? Второе представляется более вероятным. Так или иначе, ключ к общению Бога с человеком, как мы видели, нужно искать «в личности».

Для личностной связи тварного и нетварного необходима личностная индивидуальность обеих сторон. Если в том, что сотворено «по образу», не отражается индивидуальность Божественной личности, если человек, будучи личностью, остается лишь человеком, а не отражением, образом, потенцией видения человеческой личности в сиянии личностного существования Бога, то тогда наше понимание личности останется в рамках гуманистического персонализма¹⁸ (а нам бы очень хотелось этого избежать).

Итак, важнейший элемент образа Божия — это то, что Григорий Богослов и другие Отцы-Каппадокийцы называют «самопроизволением»¹⁹, полной свободой человеческого «бытия». Каким бы путем мы ни исследовали этот вопрос, представляется, что это важнейшее свойство образа Божия в человеке не допускает иной интерпретации. При этом человек должен был обладать этим качеством изначально («ибо таковым надлежало быть первозданному»). Он один во всем тварном мире. Ведь животные не обладают ни разумом, понятым как способность контролировать и управлять окружающей действительностью, ни свободой от законов природы. Человеческое же «бытие» наделено двумя этими способностями и они превращают его в царя и жреца «земных тварей».

Но что понимает под свободой святоотеческая мысль? Какую роль играет свобода в общении и участии человека в жизни Бога? И, в свою очередь, какую роль в познании Бога играет общение и участие в жизни Бога (в «лице Христовом») человека как свободной личности?

17. В рус. переводе МДА греч. термин *αὐτεξούσιον* (самовластие, самопроизволение) также переводится как «свобода», что в действительности более соответствует греч. *ἐλευθερία* — *Примеч. пер.*

18. *Ζηζυόγια* I. Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου // *Σύναξη* 37 (1991). Σ. 27.

19. *Григорий Богослов*. Слово 38, 12; SCh. Vol. 358. P. 126–128; PG. T. 36. P. 324B: «Сего человека, почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оною, Бог поставил в раю (что бы ни означал сей рай) делателем бессмертных растений — может быть, божественных помыслов, как простых, так и более совершенных; поставил нагим по простоте и безыскусственной жизни, без всякого покрова и ограждения; ибо таковым надлежало быть первозданному» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 243).

Следуя библейской традиции, Григорий Богослов пишет: Бог, создавая «в раю» человека «по образу», почтил его свободой²⁰. Сущностное родовое отличие человеческой личности понимается Григорием как свобода, при этом он особо подчеркивает ее и выделяет как определяющий признак личности. Можно сказать еще более конкретно — человеческое самопроизволение было дано Богом как закон; согласно антиномическому утверждению Григория, «нам дана была заповедь, чтобы, сохранив ее, заслужить славу, — дана не потому что Бог не знал будущего, но потому что Он постановил закон свободы»²¹. Таким образом Бог в качестве закона устанавливает свободу человеческой воли. А это значит, что свободный выбор не просто возможен, а неизбежен. Но возникает и вопрос: зачем Бог даровал человеку свободу?

Единственный удовлетворительный ответ (в рамках вопроса познания Бога) таков: самопроизволение (или полная свобода) было дано человеку как предписанное отделение личности [от Бога], предполагающее сущностную разницу между Богом и творением, что в свою очередь призвано вести не к разделению и расхождению, но напротив — к добровольному общению между ними. Посредством этой личной связи и общения человек достигает способности познавать Бога, свободно отвечая на обращенный к нему Богом призыв, то есть будучи (по словам апостола Павла) «познан» Богом, став вторым полноправным участником общения, к которому его призывает Бог: «Познавше Бога, паче же познани бывше от Бога»²².

Создавая человека как свободную личность, Бог стремился к общению, связи и единению с ним. Он дарует человеку свободу именно потому, что общение (единение с Богом) не может реализоваться иначе как через свободу любовной связи-причастия, нет иного способа «общаться» кроме как свободно «любить». Бог творит, как мы видели, поскольку желает, чтобы вне Его Самого существовало нечто иное, участвующее в Его жизни и вступающее с Ним в общение. Свобода была единственным путем к этому: «Но сотворивший человека в начале соделал его свободным, ограничив его только одним законом заповеди; соделал и богатым среди сладостей рая, а вместе с ним благоволил даровать сии преимущества и всему роду человеческому в одном первом семени»²³.

20. Григорий Богослов. Слово 38, 12; Sch. Vol. 358. P. 126–128; PG. T. 36. P. 324B; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 243.

21. Григорий Богослов. Слово 45, 28; PG. T. 36. P. 661; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 182. Ср. комментарий Г. Флоровского в: *Δημιουργία και ἀπολύτρωση* // *Έργα*. Т. 3. Θεσσαλονίκη, 1983. Σ. 55–56.

22. Гал 4:9; ср. богословский анализ этого фрагмента в: *Νησιώτη Ν. Προλεγόμενα εἰς τὴν θεολογικὴν γνωσιολογίαν*. Ἀθήναι, 1986 Σ. 156ff.

23. Григорий Богослов. Слово 14, 25; PG. T. 35. P. 892; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 29.

Впрочем, таинство познания Бога и спасения доступно лишь тем, кто этого желает: «и по закону нашему должно водить не насильно, и не нуждою, но волею... Ибо тайна спасения для желающих, а не для насильствуемых»²⁴. Свобода была дана для того, чтобы «добро» принадлежало «по причастию» тому, кто его избрал (человеку), не меньше, чем Тому, кто посеял его семена (Богу): «...почтив свободою, чтобы добро принадлежало не меньше избирающему, чем и вложившему семена оно»²⁵. Таким образом, свобода реализуется как приобщение жизни. Эта свобода, то есть экзистенциальный выбор человека, принимающего историческое существование в человеческой истории Бога как абсолютно Другого и участвующего в общении с ним, — вот единственная возможность встречи человека с Богом²⁶, а значит (благодаря этой встрече и общению) и познания Бога человеком.

В рамках намеченной нами схемы (свобода как основное проявление образа Божия в человеке) Церковь отдельно рассматривает свободу божественной природы как первообраза и свободу созданной ее по образу человеческой природы. Если человек создан по образу благого и сверхсущностного Бога и если божественная природа обладает свободой, то тогда и человек как образ Божий свободен как по своей природе, так и по своей воле.

Итак, добровольное участие человека указывает на свободу как условие общения и самопреодоления. Из сказанного со всей очевидностью вытекает, что образ Божий нужно искать в свободной личности. Св. Григорий Богослов в 37-м «Слове», обобщая опыт Церкви, связывает творение «по образу и подобию» со способом существования, свободным от страстей («падшей») человеческой природы: «И суть, иже исказиша сами себя царствия ради небесного. Иные не имели наставников, но сами для себя сделались похвальными наставниками. Не учила тебя мать, чему должно, не учил отец, ни священник, ни епископ, ни кто-либо другой из тех, кому поручено учить, но ты сам, приведя в действие разум, свободною волей воспламенив искру добра, исказил себя, отсекал корень, истребил орудия греха, приобрел такой навык в добродетели, что для тебя стало почти уже невоз-

24. Григорий Богослов. Слово 12, 5; PG. Т. 35. Р. 849В: «...однако же полезнее и безопаснее начальствовать желающим и над желающими. Да и по закону нашему должно водить не насильно, и не нуждою, но волею. И другое начальство не может утвердиться принуждением; управляемое с насилем при всяком удобном случае старается освободиться: тем паче наше, не столько начальство, сколько детовождение, всего более соблюдает свободу. Ибо тайна спасения для желающих, а не для насильствуемых» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 312).

25. Григорий Богослов. Слово 38, 12; Sch. Vol. 358. Р. 126–128; PG. Т. 36. Р. 324В; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 243.

26. Ср.: *Νησιώτη Ν. Σχόλιον εἰς τὴν Θεολογικὴν Ὀντολογίαν τοῦ Γρηγορίου Ναζιανζηνοῦ* // *Ἐπίσημοι Λόγοι Πανεπιστημίου Ἀθηνῶν* 18 (1978). Σ. 112.

можным устремиться к злу. Посему хвалю и сей род скопцов даже еще более, нежели другие роды. Могий вместити да вместит. Избери, что угодно: или последуй учителю, или сам для себя будь учителем. Одно только постыдно, если не будут отсечены страсти; а кем бы ни были отсечены, не полагай в том различия. Ибо и наставник есть тварь Божия, и ты от Бога. Хотя наставник предвосхитит у тебя честь, хотя добро будет собственным твоим делом; в обоих случаях оно одинаково добро»²⁷. Без попытки освобождения личности от природной необходимости никто не может стать «образом Божиим», поскольку в Боге, как уже было отмечено, «причиной» Его существования является не природа, а личность. Следовательно, человек как «образ Божий» отображает в себе свободное личностное существование Бога, «...отсечем только от себя страсти, да не кий корень горести, выпсрь прозябаяй, пакость сотворит, будем только последовать образу, станем только чтить первообраз»²⁸.

Отцы Церкви единодушно связывают образ со свободой и таким образом помогают нам уйти от интеллектуалистского понимания образа. Конечно же, одним из элементов «образа Божия» в человеке, согласно свв. Отцам, является «разум» (*λόγος*), ведь человек «разумное животное» в том смысле, что своей разумностью он свидетельствует о присутствии Бытия Божия в творении. В понимании свв. Отцов «образ Божий» в человеке заключается не в «разумном», понятом как интеллектуальная способность, но в разумном как обладании свободой и «самопроизволением». Образ в их трактовке обретается не в разумном как интеллектуальной деятельности, а в разумном как способе проявления и реализации свободы и «самопроизволения».

Это явствует и из фрагмента, в котором Григорий Богослов подчеркивает, что наш ум (*νοῦς*) является совершенным и руководящим элементом, но не в абсолютном отношении, а лишь в сопоставлении с душой и телом; в то время как в отношениях с Богом он рассматривается уже не как руководящее и равноценное начало, а как нечто низшее и подчиненное: «Посему наш ум есть нечто совершенное и владычественное, но только относительно к душе и телу, а не просто совершенное; относительно же к Богу он есть нечто рабское и подчиненное, а не равновладычественное и не равночестное»²⁹. Познание Бога человеком осуществ-

27. Григорий Богослов. Слово 37, 21; SCh. Vol. 318. P. 312–314; PG. T. 36. P. 305–308; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 231.

28. Григорий Богослов. Слово 37, 21–22; SCh. Vol. 318. P. 312–314; PG. T. 36. P. 305–308С; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 231–232.

29. Григорий Богослов. Послание 101, 43; SCh. Vol. 208. P. 54; PG. T. 37. P. 185AB; Творения Григория Богослова. Ч. 4. Послание 3. С. 202 (в переводе МДА нумерация посланий отлична от принятой в изданиях греч. текста свт. Григория — *Примеч. пер.*).

ляется посредством ума, поскольку ум принимает в себя Божество и таким образом приобретает важную гносеологическую функцию³⁰: «...в естестве человеческом всего важнее образ Божий и сила ума»³¹. Конечно же, ум играет такую роль, лишь когда он связан с разумом и животворящим духом человека. Когда он уже не просто интеллектуальная функция, отличающая его от неразумных животных.

Ум — это средство выражения человеческого самопроизволения. Как образ Божий в человеке он не существует автономно, не имеет ценности сам по себе. Итак, ум — образ Божий постольку, поскольку он познает Бога, будучи единственным из земных творений, способным стать богом, если сам того пожелает, возвышая «тело смирения». Ум не отделен от чувственного измерения человеческой природы, поэтому она вовсе не слепа и безвольна. В конечном счете, согласно свт. Григорию, ум представляет собой средство выражения человеческой свободы. Василий Великий говорит также о том, что ум нам был дан в качестве инструмента постижения-познания истины. Наш Бог — самоистина (*αὐτοαλήθεια*)³².

Итак, первая обязанность ума — приблизиться к познанию Бога³³, такому познанию, естественно, какое может быть достигнуто ничтожнейшим человеком в отношении беспредельного Бога. Но если ум поврежден бесами, то человек будет служить идолам или обратиться к какому-то иному нечестию. Только открыв себя спасительной благодати Святого Духа, он сможет познать истину и распознать Бога. Он распознает его, по словам апостола, частично, а более совершенным образом в последующей жизни. «Егда же приидет совершенное, тогда, еже отчасти, упразднится»³⁴. Следовательно, ум как инструмент различения прекрасен и дан нам для благой цели — постижения Бога, но необходимо, чтобы он действовал в определенных ему пределах³⁵. В священнодействии светоносной энергии Духа и божественного откровения душевные и интеллектуальные силы человека не просто бодрствуют, но принимают деятельное участие, устремляются вперед и вверх и достигают богопознания.

30. *Григорий Богослов*. Послание 101, 43; SCh. Vol. 208. P. 52–54; PG. T. 37. P. 184BC: «...ума, который преимущественно отличает человека» (Творения Григория Богослова. Ч. 4. Послание 3. С. 200). Ср. *Wesche K. P.* «Mind» and «Self» in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology // *The Greek Orthodox Theological Review* 39/1 (1994). P. 54–58.

31. *Григорий Богослов*. Слово 23, 13; SCh. Vol. 270. P. 246–248; PG. T. 35. P. 1145; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 241.

32. *Василий Великий*. Послание 233. PG. T. 32. P. 865C.

33. Там же.

34. Там же. Ср. Кор 13:10.

35. Там же.

Согласно профессору С. Пападопулосу³⁶, участие ума в познании истины предполагает приобщение к истине (то есть Богу) человека во всей полноте. При этом истина, согласно св. Григорию, становится как «возбуждающей к себе любовь» и причастуемой, так и «умопредставляемой»³⁷. Естественно, это участие мы рассматриваем не с интеллектуалистских, а исключительно с богословских позиций. Независимость ума исчезает, а сам он, приобщаясь к истине, становится чем-то иным. Главенствующим элементом при этом оказывается ведущее к познанию общение, а не восхождение к Богу, как это было в Ветхом Завете. Отцы Каппадокийцы неоднократно указывают на реальность общения человека и истины. Так, Григорий Богослов называет его «причастием сущности» (μετουσίωσις) света³⁸. Это нечто, что можно «ощутить»³⁹, но чему нельзя обучиться, как это было бы, иди речь об идее или учении.

Слова «причастие» и «чувствует» придают высказыванию большую глубину и реализм. В «созерцании» Святой Троицы участвует весь очищенный человеческий ум целиком⁴⁰. Ум принимает участие в общении и таким образом познает истину, а затем «распространяет»⁴¹ ее, выражая при помощи слова языка, обладающего логической связностью и последовательностью. В противном случае (то есть если бы ум не участвовал

36. Παπαδοπούλου Σ. Γ. Θεολογία και γλώσσα. Κατερίνη, 1988. Σ. 86–87.

37. Григорий Богослов. Слово 40, 5; SCh. Vol. 358. P. 204; PG. Т. 36. P. 364B: «Бог есть свет высочайший, неприступный, неизглаголаный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый... по мере нашего очищения представляемый, по мере представления возбуждающий к Себе любовь, и по мере любви вновь умопредставляемый» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 274–275).

38. Григорий Богослов. Слово 40, 3; SCh. Vol. 358. P. 202; PG. Т. 36. P. 361B; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 273.

39. Григорий Богослов. Слово 26, 1; SCh. Vol. 284. P. 224–226; PG. Т. 35. P. 1228AB: «Я желал быть с вами, дети, и вы в равной мере желали быть со мною. Верю сему; и если слово требует подтверждения, клянусь: тако ми ваша похвала, братие, уже имам о Христе Иисусе Господе нашем! Сию клятву дал Дух Святой, подвигший меня к вам, да уготовлю Господу люди избранны. Смотрите, какова вера: и за себя уверяю, и за вас ручаюсь. И сие нисколько не удивительно. Где общий дух, там и чувствования общие; а где равно чувствуют, там равно и верят. Кто сам не ощущал чего, тот не поверит и другому; а кто чувствовал, тот готов дать согласие; он — невидимый свидетель невидимого чувствования, он — собственное зеркало для чужого образа» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 291). Ср. Григорий Богослов. Слово 28, 3; PG. Т. 36. P. 29A.

40. Григорий Богослов. Послание 101. PG. Т. 37. P. 188A; см. также: Слово 16, 9; PG. Т. 35. P. 945C.

41. Григорий Богослов. Слово 41, 5; SCh. Vol. 358. P. 324–326; PG. Т. 36. P. 437A: «Так мыслить и говорить внушает нам Дух» (Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 11). См. также: Григорий Богослов. Слово 12, 4; PG. Т. 35. P. 848: «[Дух] требует, чтобы ... я искал для себя пользы в пользе других, распространяя просвещение» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 310).

в общении) словесное выражение истины было бы лишено связности, последовательности и всякого смысла. Более того — тогда было бы невозможно и само познание истины, поскольку именно ум является для человека средством познания. Достаточно вспомнить о страшных обвинениях, которые навлек на себя Аполлинарий, уча, что Божественный Логос воспринял человеческое тело (или также и душу), но не человеческий ум⁴².

Ответ Отцов-Каппадокийцев и в особенности Григория Богослова содержал два существенных тезиса.

Во-первых, если ум не был воспринят, то человек не мог спастись целиком (то есть вместе с умом). В то время как Аполлинарий исходил из аристотелевского принципа, согласно которому не могут сосуществовать «две совершенные вещи» (божественный Логос и человек), то Григорий исходил из эмпирической богословской истины: «Ибо невоспринятое не уврачевано; но что соединилось с Богом, то и спасается»⁴³. Чтобы человек спасся целиком, он должен быть также целиком (вместе с умом) воспринят божественным Логосом. Если божественный Логос не воспринял также и ум, то тогда человек не был воспринят во всей полноте. Таким образом, Григорий Богослов пытался показать, что Логос воспринял человека целиком, и именно поэтому во Христе сосуществуют две совершенные природы — истинная божественная и неущемленная человеческая. Таким образом, свт. Григорий приходил к соединению двух совершенных естеств.

Во-вторых, Григорий Богослов на личном опыте знал, что ум участвует в вере, просвещении и обожении (θεώσις), и именно посредством ума истина облекается в язык, становится собственно знанием⁴⁴. Григорий Богослов первым дал решитель-

42. Об этой проблематике см.: *Σαββάτου Χ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Ἀπολιναρίου Λαοδικείας καὶ ἡ γέννηση τοῦ Ἀπολιναρισμοῦ. Ἀθήνα, 2002.*

43. *Григорий Богослов. Послание 101, 32. PG. Т. 37. Р. 181–184А; Творения Григория Богослова. Ч. 4. Послание 3. С. 199–200.*

44. *Wesche K. P. «Mind» and «Self» in the Christology of Saint Gregory the Theologian: Saint Gregory's Contribution to Christology and Christian Anthropology // The Greek Orthodox Theological Review 39/1 (1994). Р. 60–61: «Это — обожение: интимное, любовное общение с Богом <...> Более того, поскольку это общение осуществляется посредством ума, отличного от Бога по природе, единение человека с Богом достоверно переживается как осознанное знание Бога <...> В общении с Богом ум просвещается и приобретает полное знание, в то время как уникальная личность человека достигает совершенства, поскольку по своему происхождению человек представляет собой не часть, исходящую от некоей платиновской души или разума, а нечто, приходящее в бытие из небытия и с самого рождения существующее как творение по образу Божию, так что фундаментальная основа его бытия раскрывается только в общении с Богом. Это утверждение позволяет увидеть в таинстве воплощения проявление божественной любви. А для Григория, в свою очередь, оно показывает, что человеческая природа и предназначение заключается в том, чтобы посредством экстатического, трансцендирующего движе-*

ный богословский отпор ереси Аполлинария. При этом он особо подчеркивает, что предает себя целиком Святому Духу, и именно Он заставляет его говорить или молчать, действовать или бездействовать, Он приводит в движение его руку, ум и язык⁴⁵. И в этот момент, будучи богословом, он становится «органом Божиим, органом словесным», который, когда Святой Дух ударяет в него, «изглашает слово» и любомудрствует⁴⁶. Приведем полную цитату из Григория: «Уста мои отверзох и привлекох Духу предаю все свое и себя самого, и дело и слово, и бездействие и молчание, только да обладает Он мною, да водит меня, да направляет руку, ум и язык, к чему должно и к чему хочет; а также и да отводит, от чего удаляться и должно и для меня лучше. Я орган Божий, орган словесный, который настроил, и в который ударяет добрый Художник — Дух. Вчера располагал Он к молчанию, и моим любомудрием было не говорить. Ныне ударяет в ум, и я изглашу слово, моим любомудрием будет — говорить. Я не так многоречив, чтобы пожелал говорить, когда заставляют молчать, и не так молчалив и малоучен, чтобы во время, приличное для слова, стал полагать хранение устам: напротив того, и заключаю и отверзаю дверь мою Уму, Слову и Духу, единому естеству и Божеству. Итак, буду говорить, потому что имею на сие повеление»⁴⁷.

Работа ума в процессе познания истины предполагает приобщение человека во всей полноте к истине (то есть к Богу), которая становится как «возбуждающей к себе любовь» и причастуемой, так и «умопредставляемой»⁴⁸. Естественно, это участие мы рассматриваем не с интеллектуалистских, а исключительно с богословских позиций. Независимость ума исчезает, а сам он, приобщаясь к истине, становится чем-то иным⁴⁹. Григорий Богослов говорит, что закон в Ветхом Завете — это «сень грядуще-

ния к личностной божественной жизни Бога пребывать в любовном общении со Святой Троицей. Спасение как обожение таким образом заключается в совершенствовании природы и исполнении предназначения человека; это познание Бога в любовной связи с Ним: как Бог становится человеком, не переставая быть Богом, так и человек, становится Богом, не переставая быть человеком».

45. *Григорий Богослов*. Слово 12, 1; PG. Т. 35. Р. 844; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 307–308.

46. Там же.

47. Там же.

48. *Григорий Богослов*. Слово 40, 5; Sch. Vol. 358. Р. 204; PG. Т. 36. Р. 364В: «Бог есть свет высочайший, неприступный, неизглаголаный, ни умом не постигаемый, ни словом не изрекаемый... по мере нашего очищения представляемый, по мере представления возбуждающий к Себе любовь, и по мере любви вновь умопредставляемый» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 274–275).

49. Автор дословно повторяет пассаж, уже приводившийся раньше (С. 10), однако на сей раз без ссылки на С. Пападопулоса — *Примеч. пер.*

го и умопредставляемого»⁵⁰ во Христе, а затем добавляет, что человеческий ум, прикованный к земле, не мог бы постичь Бога, если бы не получил от Него Самого через Святой Дух помощи во Христе. «И я уверен, что ничего не установлено было напрасно, без основания, с целью низкой и недостойной Божия законодательства <...> Ибо и на самой горе является Бог человеком, частью Сам нисходя со Своей высоты, а частью нас возводя от долины нисости, чтобы Недостижимый был постигнут смертной природой, хотя в малой мере и сколько для нее безопасно. Да и невозможно, чтобы дебелисть перстного тела и ума-узника постигала Бога иначе, как при Божиим пособии»⁵¹.

Патриархи и пророки древнего Израиля становились вместилищем энергии Святого Духа: одни из них «в образах видели или познали Бога»⁵², другие — «поколику Дух напечатлевал сие в уме их»⁵³, предвидели и предсказывали будущие события как настоящие. Это значит, что пророки достигли такого состояния, в котором благодаря энергии Святого Духа время и пространство, то есть сущностные категории тварной природы, исчезают⁵⁴. Пророк, в чьем уме запечатлелись знаки энергии Святого Духа, достигает посредством ума, то есть руководящего начала (ἡγεμονικόν)⁵⁵, непосредственного видения и созерцания сияния Божия, то есть становится боговидным⁵⁶, ближним Бога⁵⁷, богом по благодати⁵⁸, поскольку Сам Бог дарует челове-

50. Григорий Богослов. Слово 45, 11; PG. Т. 36. P. 637A; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 163.
51. Григорий Богослов. Слово 45, 11; PG. Т. 36. P. 637B; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 163. См.: Τσάμη Δ. Ἡ διαλεκτικὴ φύσις τῆς διδασκαλίας τοῦ Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου. Θεσσαλονίκη, 1969. Σ. 131: «Христос принял в себя все, что нуждалось в спасении, в том числе и ум. После грехопадения ум стал плотен и материален и, более не будучи способным каким бы то ни было образом постичь таинство Божества, он нуждается в божественном просвещении».
52. Григорий Богослов. Слово 41, 11; SCh. Vol. 358. P. 338; PG. Т. 36. P. 444A; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 16. См. также: Григорий Богослов. Слово 40, 6; SCh. Vol. 358. P. 206–208; PG. Т. 36. P. 365A.
53. Григорий Богослов. Слово 41, 11; SCh. Vol. 358. P. 338; PG. Т. 36. P. 444B; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 16.
54. Григорий Богослов. Слово 34, 8; SCh. Vol. 318. P. 212; PG. Т. 36. P. 248D–249A. Пророческий дар предвидения даруется Святым Духом святым и после Воплощения, см.: Григорий Богослов. Слово 18, 12; PG. Т. 35. P. 1000C; Слово 42, 6; SCh. Vol. 384. P. 62–64; PG. Т. 36. P. 465A.
55. Григорий Богослов. Слово 28, 12–13; SCh. Vol. 250. P. 124–128; PG. Т. 36. P. 40C–44B; Слово 28, 17; SCh. Vol. 250; PG. Т. 36. P. 48C–49A. Ср.: Максим Исповедник. Амбигвы. PG. Т. 91. Ps. 1085C–1088C; 1236CD.
56. Григорий Богослов. Слово 30, 6; SCh. Vol. 250. P. 238; PG. Т. 36. P. 112B.
57. Григорий Богослов. Слово 38, 7; SCh. Vol. 358. P. 116; PG. Т. 36. P. 317C; Слово 45, 3; PG. Т. 36. P. 628A.
58. Григорий Богослов. Слово 38, 7; SCh. Vol. 358. P. 116; PG. Т. 36. P. 317C; Слово 40, 6; SCh. Vol. 358. P. 206–208; PG. Т. 36. P. 365B; Слово 17, 9; PG. Т. 35. P. 976CD;

ку обожение, а человек по благодати преодолевает свое тварное естество. Отметим, что Григорий отождествляет обожненное состояние пророка после запечатления знаков⁵⁹ энергии Святого Духа («признаки данного озарения»⁶⁰) и просвещенное состояние руководящего начала (ума) после очищения⁶¹ и познания Бога «не в рассуждении того, что есть в Нем Самом, но в рассуждении того, что окрест Него»⁶².

Таким образом, в случае познания Бога процесс познания происходит совершенно особым образом. Бог не является объектом познания, следовательно, истинное божественное знание не имеет основания в человеке, иными словами, оно оказывается не антропоцентричным, а «духовным» и «богословским». Вера, будучи врожденным благом, естественным образом обращает человека к Богу, а знание, в свою очередь, освещает человеческий ум, чтобы он мог в свободном личном стремлении познать богатство божественной жизни. И это участие человеческого ума в познании Бога, как мы уже говорили, рассматривается Церковью не с интеллектуалистских, а исключительно с духовных и богословских позиций.

Познание Бога происходит по инициативе Самого Бога, то есть благодаря помощи, дарам и просвещению Святого Духа во Христе, которые обретаются в Церкви. Можно сказать, что познание Бога — это высшее духовное состояние. Это знание не исчерпывается интеллектуальным аспектом. Точнее, интеллектуальная способность («сила ума»⁶³), будучи и сама божественным даром, творчески участвует в познании Бога. Познание есть в первую очередь Божия благодать, дар, который можно получить в Церкви. Именно Церковь со своей традицией может возвысить человеческую личность до божественной действительности. Это происходит в том случае, когда человек делает себя достойным этого, обрабатывая почву своего существования, чтобы она смогла впитать благодать познания.

Познание предполагает свободу человека и чистоту жизни как следствие реализации этой свободы. Познание Бога не даруется божественной благодатью безусловно, оно основано на воле

Слово 33, 15; Sch. Vol. 318. P. 188–190; PG. T. 36. P. 232CD. Ср. *Φλωρόφρηι Γ. Ανατομία προβλημάτων πίστεως. Θεσσαλονίκη*, 1977. Σ. 109–111.

59. *Григорий Богослов*. Слово 40, 27; Sch. Vol. 358. P. 258–260; PG. T. 36. P. 397A; Слово 7, 23; Sch. Vol. 405. P. 240; PG. T. 35. P. 785C.

60. *Григорий Богослов*. Слово 40, 36; Sch. Vol. 358. P. 280; PG. T. 36. P. 409CD; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 310.

61. *Григорий Богослов*. Слово 38, 7; Sch. Vol. 358. P. 116; PG. T. 36. P. 317C.

62. Там же. P. 317B; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 238. Ср.: *Максим Исповедник*. Амбигвы. PG. T. 91. Ps. 1221C–1224A. Также см.: *Φλωρόφρηι Γ. Ανατομία προβλημάτων πίστεως. Θεσσαλονίκη*, 1977. Σ. 33.

63. *Григорий Богослов*. Слово 23, 13; Sch. Vol. 270. P. 246–248; PG. T. 35. P. 1145; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 241.

и аскезе познающего, то есть знание открывается лишь тому, кто стремится к нему, как замечает св. Григорий, «кто бы ни пожелал, для всякого <...> знание»⁶⁴. Для Церкви свобода человека — главное основание его существования, которое нельзя обойти молчанием. Согласно учению Церкви, свобода — сущностный элемент человеческого ума. Человек, будучи наделен разумом, действует свободно. Свобода лежит в основе человеческой истории. Его духовная и познавательная деятельность — плод свободы, которой он наделен как разумная тварь.

2. «...И ТО ОТ БОГА, ЧТО МЫ СУЩЕСТВУЕМ, ЗНАЕМ БОГА»

В жизни Церкви Бог открывает Себя как Бытие, как личностную ипостась вечной жизни. Именно личностное существование Бога выражает и исчерпывает истину Бытия. Бытие Божие — это не просто сложение Его сущности и энергии, а личностный способ существования. Ипостась Бытия — Бог как личность. Иными словами, Церковь, отождествляя истину Бытия с Богом, усматривает в Нем не объективную и отвлеченную Первопричину существования и жизни и не неопределимое верховное Сущее — безличную сущность, достижимую лишь интеллектуально или чувственно. Бог — это и не «перводвигатель» (слепая Энергия, приводящая мир в движение), и не анагогический абсолютизированный образ человека (беспредельное увеличение индивидуальных особенностей или психологических потребностей человеческого существования).

Бог открывается Церкви в историческом опыте как личностное бытие, природная инаковость и свобода. Для Отцов Церкви Бог — это совершенное общение Трех Лиц, а не просто начало или сила. Отправной точкой богословия являются богоначальные ипостаси, или точнее — лицо-ипостась Бога Отца. Отсюда следует, что природа Бога (Который одновременно существует и выступает в связи и общении) — в общении. Имена Лиц Святой Троицы Отец, Сын и Святой Дух указывают на связь⁶⁵ между Ними, то есть на общение. Таким образом, мы заключаем, что невозможно, чтобы Бог сначала существовал, а только потом уже выступал в общении и связи.

В триадологии Отцов-Каппадокийцев единая сущность Божества пребывает в Трех Ипостасях, которые содержат ее цель-

64. *Григорий Богослов*. Слово 2, 79; SCh. Vol. 247. P. 192–194; PG. Т. 35. P. 485B; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 310.

65. *Григорий Богослов*. Слово 31, 9; SCh. Vol. 250. P. 290; PG. Т. 36. P. 141C: «Но разность <...> взаимного соотношения производит разность и Их наименований» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 110).

ной и нераздельной⁶⁶. Речь идет об общении в Святой Троице, об «общении Божества»⁶⁷. Бог триедин, а значит по определению «в общении». Нетриединый Бог был бы лишен общения в себе. С онтологической точки зрения это означает, что божественный способ существования триипостасен, это общение и связь Трех Лиц в одной природе, сущности, жизни и любви, поскольку «Бог — есть любовь», как напоминает свт. Григорий Богослов, говоря: «Но если бы у нас кто спросил: что мы чествуем и чему поклоняемся? — Ответ готов: мы чтим любовь. Ибо по изречению Святого Духа, Бог наш любви есть, и наименования сие благоугоднее Богу всякого другого имени»⁶⁸.

Основанием и поручительством единства Бытия Божия является не только одна общая природа, но и Один Единый Бог Отец, от Которого рождается Сын и исходит Дух, и от Которого Они получают общую сущность. Поэтому Отец называется «причиной» Сына и Духа. Определяя Отца как причину⁶⁹, мы отлича-

66. Божественная природа заключена в свободном любовном существовании Трех Лиц в вечной связи и общении. См.: *Василий Великий*. О Святом Духе. 18, 45; SChr. Vol. 17bis. P. 406; PG. T. 32. P. 149C: «Так в Божием несложном естестве единение — в общении Божества» (рус. пер.: Полное собрание творений свв. Отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. Кн. 3. *Василий Великий*. Творения. Т. 1. М., 2008). Свт. Василий связывает божественное единение с общением. Ср. термин «перихореза» (περιχώρησις), с помощью которого Отцы-Каппадокийцы подчеркивают единство Троицы: каждое лицо в отдельности содержит полную и неделимую природу, общую и для других лиц, то есть сущность является общей для всех трех лиц. Речь идет о единстве и тождестве сущности («тождество естества» — *Дидим*. О Троице. 1, 16; PG. T. 39. P. 336A), а не о причастности сущности понимаемой как нечто самостоятельное, некий reservoir или море Божественного Бытия (*Василий Великий*. Послание 38, 8). Интересующее нас послание сохранилось в корпусе сочинений свт. Василия (ВЕПЕЗ. Т. 55. 1977. Σ. 56–63), однако в действительности принадлежит Григорию Нисскому. Предложенные в нем понимание термина «сущность» и различение понятий «сущность» и «ипостась» соответствуют учению Григория Богослова. См.: *Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius // *Επεκτασις: Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*. P., 1972. P. 463–490; *Григорий Богослов*. Слово 31, 14; SCh. Vol. 250. P. 302–304; PG. T. 36. P. 148–149A.

67. *Василий Великий*. О Святом Духе. 18, 45; SChr. Vol. 17bis. P. 406; PG. T. 32. P. 149C.

68. 1 Иоанн 4, 16; *Григорий Богослов*. Слово 22, 4; SCh. Vol. 270. P. 226; PG. T. 35. P. 1136; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 231.

69. *Григорий Богослов*. Слово 40, 43; SCh. Vol. 358. P. 298–300; PG. T. 36. P. 420BC: «Готов бы я назвать большим Отца, от Которого и равенство имеют Равные, и бытие (в чем все согласятся): но боюсь, чтобы Начало не соделалъ началом меньших, и не оскорбить предпочтением <...> Отец больше не по естеству, но по виновности; потому что между равносущными в отношении сущности нет ни большего, ни меньшего. Готов бы я предпочесть Духу Сына, как Сына, но не дозволяет сего Крещение, совершающее меня Духом» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 317).

ем Лицо Отца⁷⁰ от двух других Ипостасей, Которые рассматриваются как причиняемые Им.

Отец выступает как причина не как «бессущностный», а как Лицо, гипостазирующее свою природу, то есть обладающее божественной природой и сообщающее ей реальный, конкретный, личностный способ существования в общении. Он рождает Сына, но не как сущность или просто Бог, а как Отец; Он источает Дух, но не как сущность или Бог, а как Отец и Испуститель. При этом Он одинаковым образом равночестно наделяет Своей природой единосущных Ему Духа и Сына. Таким образом, благодаря единачалию Отца божественные Ипостаси пребывают в личностном существовании нераздельными и неслиянными и составляют божественное единство. В опыте Церкви истинное божественное существование, равно как и первопричина этого существования — это одно Лицо, Лицо Бога Отца⁷¹.

Как явствует из сказанного, главенствующую роль в Святой Троице играет не сущность, а Лицо («Я есмь Сущий»⁷²). Это, однако, не означает, что Лица имеют какое-либо преимущество по сравнению с единой божественной сущностью; речь идет лишь о том, что благодаря общению Трех Лиц их сущность совпадает. Также это означает, что в Святой Троице лицо (как уникальная, незаменимая и неповторимая индивидуальность) — это понятие утвердительное, катафатическое. Три Лица в Святой Троице различны между собой, но не потому что разделены или удалены одно от другого, но потому что неразрывно связаны воедино общностью сущности, жизни, существования и любви. Чем крепче единство Лиц, тем более оно подчеркивает их различие: совершенное различие приводит к совершенному единству и наоборот. Это, в свою очередь, ведет к онтологической полноте и крепости истинного существования и жизни.

70. «Ибо Один Бог и Отец» (*Василий Великий*. Гомилия 24, 3. PG. Т. 31. Р. 6с5А; *Григорий Богослов*. Слово 20, 6–7; SCh. Vol. 270. Р. 70–72; PG. Т. 35. Р. 1072–1073; *Григорий Нисский*. Против Евномия. II. PG. Т. 45. Р. 476.

71. Православное понимание единачалия Отца, ограничивающееся уровнем ипостасей (Ипостась Отца считается и называется «большей» в силу того, что выступает как причина и источник Ипостасей Сына и Духа — «Готов бы я назвать большим Отца...»), Григорий Богослов кратко формулирует в 40-м «Слове»: *Григорий Богослов*. Слово 40, 43; SCh. Vol. 358. Р. 298–300; PG. Т. 36. Р. 420BC: «...от Которого и равенство имеют Равные, и бытие (в чем все согласятся): но боюсь, чтобы Начало не соделать началом меньших <...> Отец больше не по естеству, но по виновности» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 317). Следовательно, Отец именуется большим лишь как причина Сына и Святого Духа.

72. Исх 3, 14; для Григория Богослова именование «Бог» является относительным, а не абсолютным (*Григорий Богослов*. Слово 30, 18; SCh. Vol. 250. Р. 262–264; PG. Т. 36. Р. 128AB), оно имеет для него меньшее значение, чем имена «Сущий» и «Отец».

Приведенные соображения свидетельствуют, что ответ на онтологический и гносеологический запрос тварного существования может дать только истина личностно-ипостасного (προσωπικῶ-ὑποστατικῶ) Бога как совершенного Общения Лиц. В 38-м «Слове» свт. Григорий, рассмотрев сначала общение как таковое, а затем в качестве примера общение в Троице (личностно триипостасное бытие Божие), обращается к вопросу домостроительства спасения. Методология, которой следует святитель, весьма показательна, поскольку в качестве отправной точки для рассмотрения «Бытия» он берет личностное существование Святой Троицы. Взяв его за основу, он пытается изложить антропологическое учение на космологическом и историческом уровне. Рассматривая творение, святоотеческая мысль Востока связывает «богословие» с «домостроительством», показывая, как изначально личностный способ существования Святой Троицы может (благодаря Христу и в Церкви) быть перенесен в человеке в тварный мир и затем стать «по благодати, общению и причастию» и человеческим способом существования в вечной жизни⁷³.

Несомненно, в учении о таинстве творения Отцы Церкви следуют библейской традиции, подчеркивая создание сущего Божественным Логосом⁷⁴, его происхождение «из небытия». Согласно этой традиции, творению предопределено Творцом стать (через человека во Христе) причастным Его вечной жизни и славы.

Это может произойти, поскольку «присносущный» Бог Церкви становится причастуемым и доступным: «...и когда соделается такими, уже беседовать [то есть (при-)общаться — авт.] как с присными (держнет слово изречь нечто смелое) — беседовать Богу, вступившему в единение с богами и познанным ими, может быть, столько же, сколько Он знает познанных Им»⁷⁵, в житнетворной связи и общении. Свт. Григорий подчеркивает как свободное личное присутствие и участие Бога в мирской жизни (в исторических событиях), так и личное (ипостасное) восхождение человека к таинству Святой Троицы. Лишь эта дверь ведет человека к нетварному. Онтологическая инаковость Бога и мира преодолевается любовью, а не «природой» или «сущ-

73. О переносе способа существования Троицы на человеческий уровень см.: Σχολιέτη Κ. Ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὸ λόγῳ τῆς Θείας οἰκονομίας // Ἐπιστημονικὴ Ἐπετηρίδα Θεολογικῆς Σχολῆς Ἀθηνῶν 32 (1997). Σ. 217; Ἰωαννίδη Ν. Ὁ ρόλος τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας στὴν κοινωνία. Ἀθῆναι, 1988. Σ. 5–20.

74. *Григорий Богослов*. Слово 30, 20; Sch. Vol. 250. P. 268; PG. T. 36. P. 129A: «...так как и всякое порождение есть безмолвное слово (λόγος) родившего. Но не погрешит в слове, кто скажет, что Сын именуется Словом как соприсущий всему сущему. Ибо что стоит не Словом?» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 99).

75. *Григорий Богослов*. Слово 45, 3; PG. T. 36. P. 628A; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 155.

ностью» — любовью, понятой как сущностная возможность связи с другим, как свобода общения с Ним.

Григорий Богослов так говорит о «познании через любовь»: «И Павел хочет, чтобы мы по любви нашей к Господу были познаны от Господа, а через сие познание и сами научались; и сей путь ведения почитает он лучшим, нежели надменное мнение»⁷⁶. По его словам, любовь «связует»⁷⁷, не позволяя рассеяться существу нам благу. «Потому что всякое добро, утвержденное временем и рассудком, обращается в природу; как и сия любовь, которая в нас, и с которою совершаем мы служение любви истинной и возлюбленной и избранной нами в руководство для целой жизни»⁷⁸.

Только библейский Бог (Сущий) как живая личность, движимая свободной любовью, действующая и вступающая в связь, может свободно разделить (приобщить) божественную жизнь с человеком. Важно, что связь Бога с миром явлена здесь как личностная любовная связь Бога и мира посредством человека во Христе и благодаря Святому Духу — это ключевой тезис для нашего исследования, поскольку он подчеркивает, что именно эта связь (общение) дарует человеку и миру жизнь и познание. Установление этой связи с момента творения органически связано и с христологическими вопросами. Свт. Григорий, как мы увидим в дальнейшем, сотворение мира также рассматривает через Сына и Бога-Слово. Лишь благодаря встрече Бога и мира во Христе Бог перестает быть «запредельным» по отношению к природе и становится причастуемым и познаваемым в ипостаси Своего Сына. Тварь может жить лишь благодаря добровольному соучастию в жизни Бога через Его Сына.

Учение о сотворении мира «из небытия» также заставляет обратиться нас к теме свободы. Бог вступает в связь со Своим творением не по природе, а только по Своей воле. Начало мира — это установление связи между миром и его причиной. Если мы обратимся к прп. Максиму Исповеднику, то увидим, что он объясняет это так: Бог не (со)общается с миром как с некоей объективной данностью, поскольку это не мир был дан Богу, а Бог произвел мир. Поскольку творение является результатом Его свободной воли, Бог не просто ведает умопостижимое как умопостижимое, а чувственное как чувственное — Он ведает все сущее как Свою волю и воления⁷⁹. И эта воля заключается в том,

76. Григорий Богослов. Слово 32, 12; SCh. Vol. 318. P. 110–112; PG. T. 36. P. 188C; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 145.

77. Григорий Богослов. Слово 23, 1; SCh. Vol. 270. P. 280–282; PG. T. 35. P. 1152B; «Любовь связует и не дает рассеиваться тому, что в есть в нас прекрасного, хотя по природе мы и рассеянны» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 214).

78. Там же. P. 1152C; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 215.

79. Максим Исповедник. Амбигвы. PG. T. 91. P. 1085B. Ср.: *Μίνυτις Ντ. Τὸ*

чтобы все сущие вечно пребывали с Ним в общении, что становится возможным благодаря Его Сыну. Следовательно, Его воля также и в том, чтобы все сущие вечно были причастны Ему и таким образом познавали Его.

Итак, Бог знает мир таким, каким Он хочет, чтобы тот стал в Его вечном Царствии. Бог действует, даруя миру бытие (творит вселенную и многообразие сущего), не в силу того, что подчинен какой-то логической или сущностной необходимости, а свободно, по любви и «верху благодати»⁸⁰. Мир — это результат не необходимости, а божественной свободы, избыточной любви и «верха благодати». Следовательно, способ, которым Бог творит мир, — это свобода любви.

Теперь мы должны обратиться к другому важнейшему аспекту антропологии и гносеологии свт. Григория Богослова. Познание Бога осуществляется благодаря личностной любовной связи, которую начинает и предоставляет Сам Бог. То есть процесс познания Бога начат Самим Богом, именно Он делает первый шаг: Его инициатива первична, никакой иной путь невозможен, поскольку только Бог свободен абсолютно⁸¹, и только Он может любить свободно. Следовательно, Он первым предоставляет возможность для познания Себя самого.

Чтобы проиллюстрировать сказанное, приведем весьма важный отрывок из 17 «Слова» Григория Богослова, где он лично обращается к присутствующему градоначальнику: «А ты, человек Божий, вспомни, чье ты творение, и куда призываешься, что имеешь и чем ты должен, от кого у тебя закон, слово, пророки, самое боговедение...»⁸². Ответ свт. Григорий дает в другом месте: «...и то от Бога, что мы существуем, знаем Бога»⁸³. То есть мы не можем сами свободно начать эту связь, ибо и наше существо-

μυστήριον τῆς Ἐκκλησίας: Συστηματικὴ-ἐρμηνευτικὴ προσέγγισις τῆς περὶ Ἐκκλησίας διδασκαλίας τοῦ ἁγίου Μαξίμου Ὁμολογητοῦ. Ἀθῆναι, 1989. Σ. 72–74.
80. *Григорий Богослов*. Слово 28, 11; SCh. Vol. 250. P. 122; PG. Т. 36. P. 40B: «При том и самое творение наше есть верх благодати» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 27).

81. Эту онтологическую абсолютность Бога подчеркивают все Отцы, поскольку это исключительно важный тезис. Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 30, 18; SCh. Vol. 250. P. 264; PG. Т. 36. P. 128AB: «Но мы ищем имени, которым бы выражалось естество Божие, или самобытность, и бытие, ни с чем другим не связанное. А имя: Сый, действительно принадлежит собственно Богу и всецело Ему Одному, а не кому-либо прежде и после Него; потому что и не было и не будет чем-либо ограничено или пресечено» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 97).

82. *Григорий Богослов*. Слово 17, 9; PG. Т. 35. P. 976C; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 96.

83. *Григорий Богослов*. Слово 19, 8; PG. Т. 35. P. 1052C-1053A; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 153.

вание, самое бытие мы получили от Бога, а вместе с ним и способность и возможность познавать Бога («боговедение»).

На этом этапе рассуждений мы сталкиваемся с важнейшей философской проблемой: почему мы не способны, будучи творениями, свободно познать что-либо? В силу того что все дано нам извне. «Быть творением» именно это и значит — быть тварным, а не нетварным. В действительности, даже само наше существование дано нам извне: «и то от Бога, что мы существуем, знаем Бога», как напоминает свт. Григорий Богослов. Следовательно, в сфере познания имеется некое принуждение, и мы не можем познавать с абсолютной свободой. Бог, тот Единственный, кто свободен на самом деле, в абсолютном смысле является и Тем Единственным, кто может свободно любить. Именно поэтому, позволяя познавать Себя, Он делает первый шаг. Он узнает нас в Своем Сыне, ведь именно это означают слова ап. Павла «ныне же, познавше Бога, паче же познани бывше от Бога»⁸⁴. И точно так же мы узнаем в Нем Отца.

Вера означает согласие человека с тем, чтобы идущий к нему Бог познал его (человека), а затем и человек познал Его благодаря свободной вере и любви. Поскольку, согласно Святому Писанию, Богу принадлежит начальный импульс движения, можно сказать, что Ему принадлежит и инициатива: Бог — источник и податель знания⁸⁵.

Положив в основу этот библейский принцип, свт. Григорий Богослов объясняет, что мы никогда не сможем вернуть Богу столько, сколько приняли от Него, даже если отдадим Ему все, поскольку «и то от Бога, что мы существуем, знаем Бога»⁸⁶. Таким образом, Григорий утверждает истину, заключающуюся в том, что Бог — податель добра, и всякое благо дается человеку Богом-Вседержителем через Сына (во Христе благодаря Святому Духу). Человек сам по себе, то есть не получив такого дара от Бога, не способен обладать истинным знанием о Боге. Богословская гносеология, познание Бога, в действительности, является божественным даром, просвещением, божественной энергией Логоса в Святом Духе. Следовательно, познание Бога — это первое и важнейшее даяние Бога человеку. «...первое и важнейшее для тебя — познать Бога и искренно чтить его словом и делом; потому что для всех один и тот же источник, одно спасение»⁸⁷. Знание, которое дает Бог, — это начало всякого блага. Знание (дается ли

84. Гал 4:9.

85. Подробнее о Боге как источнике познания см.: *Παπαδοπούλου Α. Θεολογική γνωσιολογία κατὰ τοὺς νηπτικούς πατέρας. Θεσσαλονίκη, 1977.*

86. *Григорий Богослов.* Слово 19, 8; PG. Т. 35. Р. 1053; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 153.

87. *Григорий Богослов.* Стихотворения. О добродетели. PG. Т. 37. Р. 747; Творения Григория Богослова. Ч. 5. С. 151.

оно от природы, посредством Писания и человека, через ангела или благодаря божественному крещению) — это даяние, дар Бога.

Истинное и совершенное познание Бога дается во Христе. Христология — ключевой вопрос богословия (то есть богословской гносеологии) свв. Отцов, поскольку именно во Христе они сподобились знания о Нем. Отцы Церкви подчеркивают, что источник истинного знания о Боге — это Троичный Бог. Божественный Логос и Сын Божий открывает Отца как в Ветхом («в Святом Духе»), так и в Новом Завете (благодаря воплощению), а человек в свою очередь призван посредством свободного соучастия стать достойным дарованного Богом познания.

В конечном счете, как мы уже отмечали выше, совершенное и истинное знание и понимание Бога — это лишь то знание, которым обладает Сам Бог относительно Самого Себя. Иными словами, лишь Троичный Бог знает Себя совершенным образом и богословствует (в прямом смысле этого слова) «самодвижно» и «истинно». Бог — и Тот, Кто мыслит, и Тот, Кто мыслится. А значит, человеческое знание о Боге — лишь тусклое отражение («как через стекло, гадательно»⁸⁸) истинного знания Троичного Бога о Себе Самом. Последнее замечание, вводящее принцип богоцентричности (θεοκεντρικότητα), точно очерчивает пределы богословской гносеологии. Познание Бога, как и все богословие в широком смысле, — это «истечение» и «ответ» Божественной энергии. Если мы не будем учитывать этот принцип, вопрос о Боге теряет всякий смысл и уведет человека в тупик.

Теперь покажем более наглядно, как Григорий связывает вопрос познания Бога с чудом нашего усыновления во Христе. Он описывает божественное познание не как постижение божественных энергий извне, но и не как результат пассивного восприятия некой данности, а как акт связи, соединения и общения с Богом во Христе.

Бог постигается не простой последовательностью силлогизмов, а общением и личным участием человека в божественных энергиях благодаря данному нам откровению. Это откровение является личностным («в Сыне и Духе»), непосредственным и реальным, поскольку всегда происходит посредством Его собственных энергий. Понимание познания как общения и причастности — величайшая догадка, которую позже укрепили великие Отцы Церкви.

Познание как причастность и участие — основополагающая богословская (онтологическая) и гносеологическая категория. Для свт. Григория Богослова причастие — это самый надежный способ богопознания и богословствования⁸⁹. Опираясь лишь на разум, человек не способен подняться до божественного по-

88. 1 Кор 13:12.

89. Σκουτέρης Κ. Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος» ἐν τῇ

знания, но все же открывает Троидного Бога, «когда сие богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединятся со сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к которому теперь стремится»⁹⁰. Общение с Богом, согласно свт. Григорию, происходит, когда человек становится способен «приблизиться к Богу [не только онтологически в прямом смысле слова, но и через причастие, сближение — *авт.*]... соединиться с чистейшим светом»⁹¹. В учении свт. Григория главенствующее место занимает исключительно личностный (относительный) способ познания Бога через причастность — экзистенциальный момент общения тварного и нетварного.

Божественное откровение ни в коем случае не является односторонним актом, оно учитывает и предполагает человеческую способность участвовать. «Откровение» значит, что некто (Бог) открывается кому-то (человеку, миру), то есть Бог способен открыться, а человек способен выйти Ему навстречу, познать и увидеть Его, общаться и жить с Ним в любви. Откровение являет как бытие любви не только Бога, но и человека, ибо он «боговиден»⁹².

Следовательно, Бог оказывается непосредственно доступен «в лице Христа» благодаря Святому Духу и в Церкви, то есть в опыте любовного общения, связи и причастия. Таким образом, христианский Бог, Бог христианского откровения, творит

διδασκαλία τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν. Ἀθήναι, 1972. Σ. 170.

90. Григорий Богослов. Слово 28, 17; SCh. Vol. 250. P. 134; PG. T. 36. P. 48C: «Бога, что Он по естеству и сущности, никто из людей никогда не находил и конечно не найдет. А если и найдет когда-нибудь, то пусть разыскивают и любомудрствуют о сем желающие. Найдет же, как я рассуждаю, когда сие богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединятся с сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к которому теперь стремится. И сие, как думаю, выражается в том весьма любомудром учении, по которому познаем некогда, сколько сами познаны. А что в нынешней жизни достигает до нас, есть тонкая струя и как бы малый отблеск великого света. Посему, если кто познал Бога, и засвидетельствовано, что он познал, то познание сие ему приписывается в том отношении, что, сравнительно с другим, не столько просвещенным, оказался он причастником большего света» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 33). См.: Σκουτέρης Κ. Ἡ ἔννοια τῶν ὄρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν. Ἀθήναι, 1972. Σ. 170.

91. Григорий Богослов. Слово 21, 2; SCh. Vol. 270. P. 114; PG. T. 35. P. 1084C; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 177.

92. Григорий Богослов. Слово 40, 5; SCh. Vol. 358. P. 204–206; PG. T. 36. P. 364C: «Третий свет есть человек, что известно и язычникам; ибо светом называют человека, как они по силе внутреннего нашего слова, так и из нас самих те, которые наиболее уподобляются Богу и приближаются к Нему» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 275). Ср.: Григорий Богослов. Слово 28, 17; SCh. Vol. 250. P. 134; PG. T. 36. P. 48C.

не потому, что любит благо и желает подарить миру форму и красоту или по какой-либо иной причине, а потому, что желает, чтобы помимо Него Самого существовало еще что-то, что участвовало бы в Его жизни («Но поелику для Благости не довольно было упражняться только в созерцании Себя Самой, а надлежало, чтобы благо разливалось, шло далее и далее, чтобы число благодетельствованных было как можно большее, ибо сие свойство величайшей благости»⁹³), с чем можно было бы беседовать и общаться, то есть потому что Он желает дать существование чему-то, чего не было прежде.

3. «ПРИБЛИЖАЯСЬ ЖЕ К БОГУ ЖИЗНЬЮ, ДЕЛАМИ И УЧЕНИЕМ БОЛЕЕ БЕЗОПАСНЫМ, ПРИУГОТОВЛЯЙТЕСЬ К ТАМОШНЕЙ ИСТИНЕ И СОЗЕРЦАНИЮ О ХРИСТЕ»

Как мы видели, человек создан не как автономный индивид или некое самодостаточное существо. Его природа обретает истинность лишь в том случае, если он лично причастен Богу, Его жизни как личности (а не как сущности или природы), «благодати»⁹⁴. Только эта связь наделяет смыслом человеческое «природное» движение. Тварность человека предполагает его подвижность (*κίνησιμότητα*). Термины «природа» и «благодать» выражают динамическую живую и необходимую личную связь Бога и человека: они противоположны по своей природе, но, встречаясь, благодаря личной связи «вступают в общение».

Отправной точкой для рассмотрения и понимания богопознания как общения и причастия является проводимое Отцами-Каппадокийцами отождествление истины и общения. Приняв этот тезис как базовое условие, мы можем рассмотреть вопрос о роли человека в приобщении к жизни (а именно оно и было первой и окончательной целью сотворения человека и мира), а также ввести термин «общение-причастие» (*κοινωνία-μετοχή*)⁹⁵ в качестве основополагающей гносеологической и онтологической

93. Григорий Богослов. Слово 38, 9; SCh. Vol. 358. P. 120–122; PG. T. 36. P. 320; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 240.

94. Григорий Богослов. Слово 14, 1; PG. T. 35. P. 857D–860A: «Братья и соучастники бедности (ибо все мы бедны и имеем нужду в благодати Божией, хотя и кажется один превосходнее другого, когда измеряем людей малыми мерами)...» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 1).

95. Человек вступает в общение (причащается) не с Богом как отвлеченным понятием или же с Его сущностью, а с совершенно конкретной «точкой соприкосновения» («общим родом», то есть «причастуемым») — с существованием Бога как личности (и его нетварными энергиями). Все это дано нам во Христе, и благодаря этому осуществляется общение и причастие, которое не затрагивает Его сущность, «пребывающую вне всякого причастия». Богословие, таким образом, рассуждает о причастуемом человеком Божественном бытии.

категории. Мы бы решились даже утверждать, что отождествление истины (познания) и общения — это основное достижение христианского богословия. Общение при этом понимается не как нечто внешнее по отношению к «бытию». Наоборот — бытие составляет общение. Ведь только в этом случае истина и общение могут быть отождествлены.

Однако это отождествление превращается в сложнейшую богословскую проблему, если мы пытаемся применить его на уровне человеческого существования. Ведь после грехопадения, будучи подвержены тлению и злу, на пути к истине мы получаем «бытие» прежде общения. Единственный способ разрешить это противоречие, стоящее перед тварным миром, — принять категорию причастия, связывающего бытие с общением.

Григорий Богослов уделяет много внимания человеческому существованию после грехопадения, рассматривая как отношения между людьми, так и внутренние противоречия человеческого бытия. Например, он говорит, что мы не только сложны, но и противоположны (как друг другу, так и сами себе, ведь мы не остаемся ни одного дня одинаковыми, но и душой, и телом подвержены постоянным изменениям и превращениям)⁹⁶. Поэтому человек живет жизнью неприобщенности (*ἀκοινωνησία*). Спасение через истину, таким образом, в конечном счете напрямую зависит от отождествления истины и общения. Отцы Церкви (и свт. Григорий в том числе) и сами переживали треволения и трагичность человеческого существования и на личном опыте постигали, что действительность и истина тварных существ не может обрести основание в себе самой.

Тварная природа может существовать только в общении с Богом, в причастности к жизни Бога, то есть тогда, когда она постоянно добровольно и свободно соединена с Богом: только так она преодолевает тление и смерть. Следовательно, смысл существования тварных существ заключается в том, чтобы добровольно и свободно вечно пребывать в «присносущем», то есть в Боге — «Подателе бытия и благобытия». Свт. Григорий пишет: «Потому что Бог явился человекам чрез рождение. Он — Бог, как Сущий и Присносущный от Присносущного, превысивший вины и слова (потому что нет слова, которое было бы выше Слова); и Он является ради нас, родившись впоследствии, чтобы Тот, Кто даровал бытие, даровал и благобытие, лучше же ска-

96. Григорий Богослов. Слово 31, 15; SCh. Vol. 250. P. 304; PG. T. 36. P. 149BC: «Ибо мы не только сложны, но и противоположны как друг другу, так и сами себе; не говоря уже о целой жизни, даже и одного дня не бываем совершенно теми же, но непрестанно течем и переменяемся и по телу, и по душе. А не знаю, едва ли не таковы же ангелы и всякое, кроме Троицы, горнее естество, хотя они просты и по близости своей к верховному Благу, крепко утверждены в добре» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 116).

зять, чтобы мы, ниспадные из благобытия чрез грех, снова возвращены были в оное чрез воплощение»⁹⁷.

Для творения единственный путь к Богу — это движение, причиной которого является Сам Бог, устремляющий человеческое желание к Желаемому; движение, выражающее Его любовь. Мы уже отмечали, что благодаря творению «по образу» (то есть именно потому что человек — это свободная и уникальная личность) человеку присущи черты самого «образа Божия» — определенные способности, склонности и «стремления»⁹⁸ к истинному существованию и жизни. В силу того, что человек сотворен обладающим свободной волей «по образу Божию», в нем присутствует некая потенция, свободное движение или «исступление» к Богу. Бог дал нам изобилие возможностей и щедрых даров (никто не может сказать, сколько их, какова их величина и количество), и мы получили и еще получим от Бога много иного, но все же самое великое и человеколюбивое — это, согласно Григорию Богослову, «стремление и сродство с Ним»⁹⁹. Развивая свою мысль, свт. Григорий объясняет, что для умопостигаемых сущностей Бог — это то же самое, что солнце — для постигаемых чувственно, Он — солнце умопостигаемых сущностей. Одно освещает мир видимый, Другой — невидимый. Одно делает телесные очи солнцевидными, Другой — духовное существование боговидным. Бог, как и солнце, дарует способность («доставляя возможность»¹⁰⁰) тем, кто видит, видеть, а тому, что видимо, быть видимым, и при этом Сам пребывает неизменно «гораздо превосходящее видимого»¹⁰¹.

Для всех мыслящих и всего мыслимого Бог — это предельная точка, на которой останавливается и прекращается всякое желание: «Сам выше всего мысленного, и всякое желание останавли-

97. Григорий Богослов. Слово 38, 3; SCh. Vol. 358. P. 108; PG. T. 36. P. 313C; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 235.

98. Григорий Богослов. Слово 38, 11; SCh. Vol. 358. P. 126; PG. T. 36. P. 324A: «...живое существо, здесь подготовляемое и переселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 243). См. исследование: Νέλλα Π. Ζῶον θεοῦμενον. Προοπτικὴς γιὰ μίαν ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου. Ἀθήναι, 1995³. См. также.: *Επ. Ατanasije (Јевтѣѣ)*. Човек у Христу: Христорошкa антропологија Светог Григорија Богослова // Живо предање у Цркви. Врњачка Бања. 1998. С. 238. Ср. также: *Григорий Богослов*. Слово 28, 17; SCh. Vol. 250. P. 134; PG. T. 36. P. 48C: «Бога, что он по естеству и сущности, никто из людей никогда не находил и, конечно, не найдет. А если и найдет когда-нибудь, то пусть разыскивают и любомудрствуют о сем желающие. Найдет же, как я рассуждаю, когда наше богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединится со сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к Которому теперь стремится» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 44).

99. Григорий Богослов. Слово 21, 1; SCh. Vol. 270. P. 110–112; PG. T. 35. P. 1081–1084; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 176.

100. Там же. С. 177.

101. Там же.

ливается на Нем, далее же никуда не простирается»¹⁰². Ибо превыше нет ничего, что смог бы обнаружить самый любознательный и пронизательный ум. Это последнее из желанного. Когда мы достигаем его, мы обретаем покой, лишенный каких-либо изысканий: «Бог есть последнее из желаемых, упокоение всех бывших умозрений»¹⁰³.

Согласно св. Отцу, Бог — это чистейший и «высочайший свет»¹⁰⁴, «благое»¹⁰⁵ (а скорее «единое вечное и свойственное нам благо»¹⁰⁶), многоценная «жемчужина»¹⁰⁷, «всякая доброта»¹⁰⁸, «сокровенная красота»¹⁰⁹, к которой «стремится

102. Там же.

103. Там же.

104. *Григорий Богослов*. Слово 40, 5; SCh. Vol. 358. P. 204; PG. Т. 36. P. 364: «Бог есть свет высочайший, неприступный, неизглаголаный, ни умом не постигаемый, ни словом не нарекаемый, просвещающий всякую разумную природу, то же в духовном мире, что солнце в чувственном, по мере нашего очищения представляемый, по мере представления возбуждающий к Себе любовь, и по мере любви вновь умопредставляемый, только Сам для Себя созерцаемый и постижимый, а на существующее вне Его мало изливающийся. Говорю же о свете, созерцаемом во Отце, и Сыне, и Святом Духе» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 274–275). Ср.: *Πάλλη Π. Ἡ γνῶσις τοῦ Θεοῦ κατὰ τὸν Γρηγόριον τὸν Θεολόγο // Κοινωνία* 36 (1993). Σ. 18–19.

105. *Григорий Богослов*. Слово 4, 47; PG. Т. 35. P. 572A: «Божество, по естеству благое» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 112).

106. *Григорий Богослов*. Послание 178; PG. Т. 37. P. 293A: «Мы придержимся Слова, и взамен всего возжелаем иметь Бога — единое вечное и свойственное нам благо, чтоб заслужить нам одобрение даже здесь за то, что, будучи еще так малы, ищем столь великого, или непременно — там. Поелику награда добродетели — стать богом, озариться чистейшим светом, созерцаемым в Троичной Единице, от Которой имеем теперь едва несколько лучей; то к сему шествуй, в сем преуспевай, окрыляйся мыслию, емлись за вечную жизнь. Ни на чем не останавливай своих надежд, пока не достигнешь возжеленной и блаженной вершины» (Творения Григория Богослова. Ч. 6. С. 235–236).

107. Мф 13:46; *Григорий Богослов*. Слово 17, 7; PG. Т. 35. P. 975B: «Один Христос, но Он лежит на падение и на восстание, — на падение неверным, на восстание верующим. Для одних Он камень преткновения и камень соблазна, именно для тех, которые не познали, ниже уразумели, но во тьме ходят, или служат идолам, или не прозирают далее письмени, и не хотят и не могут просветиться чем-либо, кроме письмени. Для других Он камень краеугольный и камень похваляемый, именно для тех, которые обуздываются словом и утвердились на сем камне. Или, ежели хочешь, Он есть та жемчужина, которую добрый купец покупает на все свое имение» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 93–94). Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 39, 16; SCh. Vol. 358. P. 184–186; PG. Т. 36. P. 353B: «Потому что Он называется горою великою, и левиафаном, и царем всем живущим в водах, а Иисус именуется агнцем, бисером, каплею и подобно сему» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 267).

108. *Григорий Богослов*. Слово 2, 76; SCh. Vol. 247. P. 188; PG. Т. 35. P. 484; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 63.

109. *Григорий Богослов*. Слово 31, 21; SCh. Vol. 250. P. 316; PG. Т. 36. P. 156D: «сквозь

все»¹¹⁰. Он «возлюбленный», «предмет наших желаний и исканий»¹¹¹, «вожделенная вершина»¹¹², «последнее из желаемых»¹¹³.

Святоотеческая традиция объясняет, что в первоначальном общении Бога и человека присутствовало не только движение Бога к человеку, но и обратное движение («исступление», «стремление к Богу», «склонность») человека к Богу — активный ответ (аскеза) на призыв Божественной любви и энергию Божественного Логоса. Человек, как и всякое творение, имеет внеположную ему причину («Иисус — истинный хлеб и истинной жизни виновник»¹¹⁴) и цель. И поскольку причина его существования в Боге, к Богу должно быть устремлено и его движение, онтологически присущее всякому тварному разумному существу.

Человеческое существование предполагает стремление (склонность, устремленность) к тому, чтобы «человек исступил из себя». Это способность открыть личностно-ипостасным образом свою природу Предельному. Такая антиномия полного и не-

букву проникали во внутреннее, удостоились видеть сокровенную красоту в озарились Светом ведения» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 121).

110. *Григорий Богослов*. К душе своей. PG. Т. 37. Р. 1442A: «Приступи опять к древу вечно пребывающей жизни, а она, как нашел я, есть ведение всевышнего Бога, единого Трисиянного Света, к Которому стремится все» (Творения Григория Богослова. Ч. 5. С. 199).
111. *Григорий Богослов*. Слово 2, 77; SCh. Vol. 247. Р. 190; PG. Т. 35. Р. 484: «Таков и так важен предмет наших желаний и исканий» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 63).
112. *Григорий Богослов*. Послание 178; PG. Т. 37. Р. 293A: «Мы придержимся Слова, и взамен всего возжелаем иметь Бога — единое вечное и свойственное нам благо, чтоб заслужить нам одобрение даже здесь за то, что, будучи еще так малы, ищем столь великого, или непременно — там. Поелику награда добродетели — стать богом, озариться чистейшим светом, созерцаемым в Троицной Единице, от Которой имеем теперь едва несколько лучей; то к сему шествуй, в сем преуспевай, окрыляйся мыслию, емлись за вечную жизнь. Ни на чем не останавливай своих надежд, пока не достигнешь вожделенной и блаженной вершины» (Творения Григория Богослова. Ч. 6. С. 235).
113. *Григорий Богослов*. Слово 28, 6; SCh. Vol. 250. Р. 110–112; PG. Т. 36. Р. 33AB: «Так и для нас явственна сила творческая, движущая и сохраняющая сотворенное, хотя и не постигается она мыслию. И тот крайне несмыслен, кто, следуя естественным указаниям, не восходит до сего познания сам собою. Впрочем, не Бог еще то, что мы представили себе под понятием Бога, или чем мы Его изобразили, или чем описало Его слово. А если кто когда-нибудь и сколько-нибудь обнимал Его умом, то чем сие докажет? Кто достигал до последнего предела мудрости? Кто удаивался когда-нибудь толикого дарования? Кто до того отверз уста разумения и привлек Дух, что, при содействии сего Духа, все испытующего и знающего, даже глубины Божие, постиг он Бога, и не нужно уже ему простираться далее, потому что обладает последним из желаемых, к чему стремятся и вся жизнь и все мысли высокого ума?» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 21–22).
114. *Григорий Богослов*. Слово 14, 1; PG. Т. 35. Р. 860A; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 1.

законченного доказывает, что человек — это еще не то, чем он должен быть и будет: человек как целое обретает истинность, только встречаясь со своим Первообразом, а не оставаясь тем, чем он является сейчас.

Свт. Григорий в качестве примера приводит своего брата Кесария, который принимает участие в жизни этого мира (то есть в становлении), но одновременно живет, заботясь о том, чтобы по мере сил сохранить в себе образ Божий и стать человеком, то есть тем, кем он должен стать: «Немаловажно и то, ежели кто, избрав второй род жизни, сохраняет непорочность, и более помышляет о Боге и о своем спасении, нежели о своей славе; кто, действуя на позорище сего мира, хотя принимает почести, как сень или личину разнообразного и временного, однако же сам живет для Бога и блюдет в себе образ, о котором знает, что получил его от Бога, и за который обязан дать отчет Даровавшему. А я знаю, что таков точно был образ мыслей Кесария»¹¹⁵.

Из этого фрагмента следует, что «личина», будучи чем-то дополнительным («временным») по отношению к человеку, не выражает его онтологически, следовательно, необходимо преодолеть ее в попытке стать «образом Божиим» (то есть истинным лицом), пусть и «в позорище сего мира». Человек стремится к обретению истинного лица и освобождению от различных ролей (масок) ежедневной жизни, которые отчуждают его. Следовательно, христианская жизнь в истории должна стать «соблюдением Образа Божия, уподоблением Первообразу»¹¹⁶.

Несмотря на то, что из-за грехопадения также пострадала и наша способность к исступлению (*ἐκστατικήτητα*), все же именно она остается единственной возможностью для человека вновь обрести полноту бытия. Весь этот комплекс вопросов Григорий Богослов охватывает емким выражением «через стремление достигающий обожения», говоря, что человек — это «живое существо, здесь предуготовляемое и переселяемое в иной мир, и (что составляет конец тайны) через стремление к Богу достигающее обожения»¹¹⁷. Это «стремление», склонность, влечение, неудовлетворимая тяга, желание преодолеть, экстатическое движение по направлению к Христу становится причиной и «горизонтального» благородства духа в человеке. Человек переживает трагическое, мучительное, драматическое измерение своего бытия, поскольку обращен к Христу, а от Него, подобно лучам,

115. *Григорий Богослов*. Слово 7, 9; SCh. Vol. 405. P. 202; PG. T. 35. P. 765C; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 250.

116. *Григорий Богослов*. Слово 8, 6; SCh. Vol. 405. P. 256; PG. T. 35. P. 796B; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 272.

117. *Григорий Богослов*. Слово 38, 11; SCh. Vol. 358. P. 126; PG. T. 36. P. 324A; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 243. См.: *Νέλλα Π. Ζῶον θεοούμενον. Προοπτικές για μία ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*. Ἀθήναι, 1995.

исходят прообразы и предчувствия о том, что значит быть человеком, то есть пребывать во Христе. И именно в перспективе такого предвидения человек рассматривает себя и свое нынешнее трагическое состояние. Только в таком смысле человек у Григория Богослова на какое-то мгновение обращается к себе, к своей природе и окружающей его действительности. Однако это обращенность назад. Основное движение и стремление человека — к Христу, приходящему из будущего. Иными словами, это движение-стремление к человеку, каким он еще будет и каким он уже стал во Христе (это, как любит повторять Иустин Попович, «христоцентричное (*χριστονοσταλγική*) движение существ»). Можно сказать, что человек в понимании Григория Богослова «еще должен стать человеком». Это движение не имеет конца, поскольку то начало, что может дать человеку полноту, находится вне его. Естественно, необходимым условием в таком случае будет наличие у человека некоего предварительного знания о Христе, о человеке во Христе. Именно поэтому, в трактовке Григория Богослова, человек — это образ Богочеловека Христа. Хотя Адам был сотворен до рождения Христа, Бог заранее ведал Христа как воплощенного Сына и Логос и Богочеловека, и в соответствии с Ним сотворил человека и определил жить на земле. Именно поэтому человек обращен к Христу. Стремление и влечение человека к своему образу, то есть к Христу, объясняет опыт человеческого существования¹¹⁸.

[Следовательно, тварная свобода стремится к самому Богу, в Котором ее «конечная цель» и предельное бытие. Это объясняется тем, что движение принадлежит человеческой природе (сущности). Люди — тварные существа, причина и начало существования которых находится вне их самих («И то от Бога, что мы существуем...»¹¹⁹). Бог вне всякого движения и перемен; движение — свойство того, что имело начало.]

Итак, как мы видели, человек сотворен Богом и может исполнить свое предназначение только оставаясь с Богом. Смысл жизни человека и обретение им завершенности — в Боге, Чей образ он творит своей жизнью. Обретение человеком завершенности состоит в приближении к первообразу, Богу, то есть в обожении. Это движение от «по образу» к первообразу многие Отцы поясняют при помощи библейского выражения «по подобию». Это движение, целью которого является обожение, основано на сродстве Бога и людей. Благодаря общим сродственным чертам становится возможным общение, позволяющее человеку по-

118. См.: *Еп. Атанасије (Јевтић)*. Човек у Христу: Христолошка антропологија Светог Григорија Богослова // Живо предање у Цркви. Врњачка Бања. 1998. С. 234–248.

119. *Григорий Богослов*. Слово 19, 8; PG. Т. 35. Р. 1с52С; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 153.

пытаться свободно совершить восхождение, вступить в облако, встретить и познать Бога¹²⁰.

Свт. Григорий Богослов говорит о причастности как о гносеологической и богословской категории. Причастие — самый верный способ богопознания и богословствования. Человек бессильен взойти к познанию Бога посредством одного лишь разума, однако он открывает Троидного Бога, «когда сие богоподобное и божественное, то есть наш ум и наше слово, соединятся с сродным себе, когда образ взойдет к Первообразу, к которому теперь стремится»¹²¹. Следовательно, приближение к познанию Бога не носит интеллектуальный характер, поскольку достичь его можно только «приблизившись к Богу... и соединившись с чистейшим светом»¹²².

Таким образом, Бог постигается человеком интеллектуально и дианоэтически не просто посредством последовательных умозаключений, но благодаря общению и личной причастности человека Божественным энергиям: это не постижение божественных энергий извне, но и не результат пассивного восприятия некоей данности, а акт соединения и общения с Богом во Христе. Понимание познания Бога как личного общения и причастия — великая догадка, которую свт. Григорий облачает в такие выражения, как: «приблизиться (συγγενέσθαι) к Богу... и соединиться с чистейшим светом»¹²³, «приближаться (συγγίγνεται) к Богу»¹²⁴, «приближаясь (πλησιάζοντες) к Богу»¹²⁵, «прибли-

120. *Григорий Богослов*. Слово 28, 2; Sch. Vol. 250. P. 102–104; PG. T. 36. P. 28A: «вступить внутрь облака и беседовать с Богом, ибо сие повелевает Бог» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 17).
121. *Григорий Богослов*. Слово 28, 17; Sch. Vol. 250. P. 134; PG. T. 36. P. 48C; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 33. См.: Σκουτέρης Κ. Ἡ ἐννοια τῶν ὄρων «θεολογία», «θεολογεῖν», «θεολόγος» ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῶν Ἑλλήνων Πατέρων καὶ ἐκκλησιαστικῶν συγγραφέων μέχρι καὶ τῶν Καππαδοκῶν. Ἀθήναι, 1972. Σ. 170.
122. *Григорий Богослов*. Слово 21, 2; Sch. Vol. 270. P. 112–114; PG. T. 35. P. 1084C; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 177.
123. *Григорий Богослов*. Слово 21, 2; Sch. Vol. 270. P. 112–114; PG. T. 35. P. 1084C; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 177. Смысл и содержание православной духовности и жизни состоит в общении с Богом, а значит, именно это является также и главным вопросом и целью истинно православного богословия. Поэтому в православной традиции «быть богословом» и «богословствовать» значит не просто «рассуждать о Боге», а «быть с Богом», «приближаться к Богу», то есть по благодати иметь опыт общения с Богом во Христе посредством Святого Духа. См.: *Еп. Атанасије (Јевтић). Духовност православља. Београд, 1990. С. 107.*
124. *Григорий Богослов*. Слово 20, 2; Sch. Vol. 270. P. 58–60; PG. T. 35. P. 1068: «Между тем Моисей и на гору восходит, и вступает внутрь облака, и приближается к Богу, и приемлет закон, — для народа закон письмени, а для тех, кто выше народа, закон духа» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 164).
125. *Григорий Богослов*. Слово 32, 33; Sch. Vol. 318. P. 152–154; PG. T. 36. P. 212AB:

зиться (ἐγγίσασι) к Богу»¹²⁶, «приближаться (οἰκειοῦσθαι) к Богу»¹²⁷, «близость к Богу»¹²⁸, «вступает во второе общение»¹²⁹.

Как мы видели, в качестве связующего звена между Богом и человеком рассматривается присущее человеку творение «по образу». Носителем этого качества является душа, выразителем — ум¹³⁰. Свт. Григорий, подвергшийся влиянию Оригена¹³¹, особенно подчеркивает сродство Бога («великого ума») с человеческим умом¹³². Человек — образ бессмертного, внутри него — душа, то есть дыхание Божие¹³³ и «божественная некая струя»¹³⁴. Чтобы образ возшел к первообразу, к которому он стремится в земной жизни, должно совершиться смешение человеческого ума и разума, которые наделены боговидностью и божественностью, с Божественным, Которое им близко и сродно¹³⁵.

Бог призывает человека приблизиться к Себе. И человек дол-

«...приближаясь же к Богу жизнью, делами и учением более безопасным, приготавливайтесь к тамошней истине и созерцанию о Христе Иисусе Господе нашем, Которому слава во веки веков. Аминь» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 163).

126. *Григорий Богослов*. Слово 2, 71; PG. Т. 35. Р. 480BC: «Надобно прежде самому очиститься, потом уже очищать; умудриться, потом умудрять; стать светом, потом просвещать; приблизиться к Богу, потом приводить к Нему других» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 60).
127. *Григорий Богослов*. Слово 4, 73; Sch. Vol. 309. Р. 188–190; PG. Т. 35. Р. 597B: «...нужно приближаться к Богу чистотой и терпением» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 129). [В переводе МДА все эти греческие термины переводятся одинаково — *Примеч. пер.*]
128. *Григорий Богослов*. Слово 2, 3; Sch. Vol. 247. Р. 88–90; PG. Т. 35. Р. 409C: «...а другие, стоящие выше прочих по добродетели и близости к Богу, были Пастырями и Учителями к совершению Церкви, и имели к другим такое же отношение, какое душа к телу и ум к душе» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 18).
129. *Григорий Богослов*. Слово 38, 13; Sch. Vol. 358. Р. 134; PG. Т. 36. Р. 325C: «Что это за таинство о мне? Я получил образ Божий и не сохранил Его. Он воспринимает мою плоть, чтобы и образ спасти, и плоть обессмертить. Он вступает во второе с нами общение, которое гораздо чуднее первого, поколику тогда даровал нам лучшее, а теперь воспринимает худшее; но сие боголепнее первого, сие выше для имеющих ум!» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 245–246). Ср.: *Григорий Богослов*. Слово 45, 9; PG. Т. 36. Р. 636A.
130. *Григорий Богослов*. Carmina moralia 34, 23–24. PG. Т. 37. Р. 947.
131. Подробнее о влиянии Оригена на Григория см.: *Moreschini C. Influenze di Origene su Gregorio di Nazianzo // Atti Academia Toscana* 44 (1979). Р. 33–57.
132. *Григорий Богослов*. Carmina dogmatica 5, 2. PG. Т. 37. Р. 424; см. также: *Григорий Богослов*. Carmina moralia 10, 651. PG. Т. 37. Р. 727.
133. *Григорий Богослов*. Carmina dogmatica 8, 74–75. PG. Т. 37. Р. 452; см. также: *Григорий Богослов*. Carmina dogmatica 8, 1–3. PG. Т. 37. Р. 446–447; *Григорий Богослов*. Carmina moralia 1, 156. PG. Т. 37. Р. 534.
134. *Григорий Богослов*. Carmina moralia 10, 59–62. PG. Т. 37. Р. 685; Творения Григория Богослова. Ч. 5. С. 123.
135. *Григорий Богослов*. Слово 28, 17; Sch. Vol. 250. Р. 134–136. PG. Т. 36. Р. 48C.

жен решиться совершить это опасное восхождение. Того, кто осмелится на это, ожидает борьба двух противоположных чувств. С одной стороны, его охватывает желание, связанное с надеждой встретить сродное себе и обрести полноту, с другой — страх и волнение из-за немощи и незавершенности очищения. «Но теперь, когда охотно восхожу на гору, или, справедливее сказать, желаю и вместе боюсь (желаю по надежде, боюсь по немощи) вступить внутрь облака и беседовать с Богом (ибо сие повелевает Бог)»¹³⁶.

Следовательно, необходимым условием восхождения является «благородство, соблюдение образа Божия, уподобление Первообразу, совершаемое умом и добродетелью, и чистое желание, которое непрестанно более и более преобразует нас по Богу в истинных тайнозрителей горнего, знающих, откуда мы, какими и для чего сотворены¹³⁷». И все же, прежде всего нужно было бы сказать, что и успех в восхождении, и познание Бога, и обожение человека — все это дары Божественной благодати. Все это неподвластно человеческим силам самим по себе. Необходимо, чтобы прежде была разрушена преграда между Богом и человеком. И это произошло благодаря воплощению-вочеловечению Сына Божия.

Предвечный Логос и Сын Божий, «превечное, невидимое, непостижимое, бестелесное, Начало от Начала, Свет от Света, Источник жизни и бессмертия, Отпечаток Первообраза, Печать не переносимая, Образ неизменяемый, определение и слово Отца»¹³⁸ движется к Своему образу, носит плоть, соединяется с человеком посредством разумной души, очищая «подобное подобным»¹³⁹.

Таким образом, Логос Божий становится человеком во всем, кроме греха, будучи рожден от Девы и приняв душу и плоть прежде очищенными Духом. Благодаря этому новому смешению и чудесному слиянию рождается вочеловечившийся Бог. «Единое из двух противоположных — плоти и Духа, из которых Один обожил, другая обожена. О новое смешение! О чудное растворение! Сый начинает бытие; Несозданный созидается; Необъемлемый объемлется чрез разумную душу, посредствующую между Божеством и грубою плотью; Богатящий обнищает — обнищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством; Ис-

136. Григорий Богослов. Слово 28, 2; SCh. Vol. 25c. P. 102. PG. T. 36. P. 28A; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 17.

137. Григорий Богослов. Слово 8, 6; PG. T. 35. P. 796BC; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 272.

138. Григорий Богослов. Слово 45, 9; PG. T. 36. P. 633CD; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 161.

139. Там же.

полненный истощается — истощается ненадолго в славе Своей, чтобы мне быть причастником полноты Его»¹⁴⁰.

Всякий раз, когда Григорий Богослов рассуждает об одном лице и двух природах во Христе, он использует термины «срастворение», «растворение», «смешение»¹⁴¹. В Слове 29 он объясняет, что понимает под «растворением», говоря, что человек стал богом, когда сорастворился с Богом и стал с Ним одним, благодаря преобладанию «высшего»¹⁴². Благодаря растворению человек становится богом в той мере, в какой Христос стал совершенным человеком¹⁴³. Это единение с Богом доступно благодаря существующему родстве между Богом и человеком. В силу этого родства душа, хотя и привязана к дольному, стремится к Богу¹⁴⁴.

Следовательно, посредством разумной души, служащей мостом между Божеством и дебельством плоти, рождается сущий и вмещается невместимый¹⁴⁵. Божественная и человеческая природы соединились неслиянно, без какого-либо превращения и разделения в одном лице Божественного Логоса, Богочеловека. Христос, как совершенный Бог, единосущный Отцу по божеству, и как совершенный человек, единосущный нам по человечеству, объединяет в Себе все человеческие и божественные свойства. Следовательно, Он бесстрастен по Божеству, подвержен страстям по человечеству, неопишем по духу, опишем по телу. Он небесный и земной, видимый и мыслимый, вмещимый и невместимый¹⁴⁶. «Ибо то и другое в срастворении — и Бог

140. *Григорий Богослов*. Слово 45, 9; PG. Т. 36. P. 633D-636A; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 161.

141. *Григорий Богослов*. Послание 101; PG. Т. 37. P. 108A; *Григорий Богослов*. Слово 38, 13; PG. Т. 36. P. 325C; *Григорий Богослов*. Слово 29, 19; PG. Т. 36. P. 100A.

142. Там же.

143. *Григорий Богослов*. Слово 29, 19; SCh. Vol. 250. P. 216–218; PG. Т. 36. P. 100A; *Григорий Богослов*. Слово 40, 45; SCh. Vol. 358. P. 304–306; PG. Т. 36. P. 424B: «Веруй, что Сын Божий — предвечное Слово, рожден от Отца безлетно и безплотно, и Он же в последние дни родился ради тебя и Сыном человеческим, происшедши от Девы Марии, неизреченно и нескверно (ибо нет никакой скверны, где Бог, и откуда спасение); что Он всецелый человек и вместе Бог, ради всего страждущего человека, дабы всему тебе даровать спасение, разрушив всякое осуждение греха, бесстрастный по Божеству, страждущий по воспринятому человечеству; столько же для тебя человек, сколько ты ради Его делаешься богом; что Он за беззакония наши веден на смерть, распят и погребен, поколику вкусил смерть, и воскресши в третий день, вознесся на небо, дабы возвести с Собою тебя поверженного долу» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 320).

144. *Григорий Богослов*. Слово 2, 17; SCh. Vol. 247. P. 112; PG. Т. 35. P. 425BC.

145. *Григорий Богослов*. Слово 29, 19; SCh. Vol. 250. P. 216–218; PG. Т. 36. P. 100A; Слово 40, 45; SCh. Vol. 358. P. 304–306; PG. Т. 36. P. 424B; *Григорий Богослов*. Послание 101; PG. Т. 37. P. 188AB.

146. *Григорий Богослов*. Послание 101; PG. Т. 37. P. 177B.

вочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие»¹⁴⁷.

Цель вочеловечения в том, чтобы дать человеку возможность стать богом в той мере, в какой человеком стал Сын Божий¹⁴⁸, или, по меткому выражению свт. Григория, «пока не соделает меня богом силою Своего человечества»¹⁴⁹. Спасительное дело вочеловечения и восстановления связи человека с Богом завершается благодаря крестной смерти Христа. Свт. Григорий замечает: Христос «восшел на крест и меня возвел с Собою, чтоб пригвоздить мой грех, восторжествовать над змием, освятить древо, победить сластолюбие, спасти Адама и восстановить падший образ»¹⁵⁰.

Человек становится богом благодаря единению и общению с Богом; однако, все же он — бог, испытывающий обожение (θεοούμενος), не способный преодолеть грань, отделяющую его от Троицы («но не по своему естеству, а по причастию»¹⁵¹), не способный стать причастником божественной сущности. Таким образом, обоженный человек достиг этого не своими силами, а был усыновлен благодатью Божией, стал сыном Божиим, сонаследником Христа и богом («соделаться сыном Божиим, снаследником Христу, и, скажу смелое слово, даже самим богом»¹⁵²).

147. *Григорий Богослов*. Послание 101; PG. Т. 37. Р. 180А; Творения Григория Богослова. Ч. 4. С. 198.
148. *Григорий Богослов*. Слово 40, 45; Sch. Vol. 358. Р. 302–306; PG. Т. 36. Р. 424В; ср.: *Григорий Богослов*. Слово 29, 19; PG. Т. 36. Р. 100АВ.
149. *Григорий Богослов*. Слово 30, 14; Sch. Vol. 250. Р. 256; PG. Т. 36. Р. 121С; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 93; ср.: *Григорий Богослов*. Слово 38, 13. PG. Т. 36. Р. 325С: «Богатящий обнищает — обнищает до плоти моей, чтобы мне обогатиться Его Божеством» (Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 245). Следовательно «Уподобимся Христу; ибо и Христос уподобился нам: соделаемся богами ради Него; ибо и Он стал человеком для нас» (Слово 1, 5. PG. Т. 36. Р. 397С; Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 7).
150. *Григорий Богослов*. Слово 24, 4; Sch. Vol. 284. Р. 46; PG. Т. 35. Р. 1173С; Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 240.
151. *Григорий Богослов*. Слово 23, 11; Sch. Vol. 270. Р. 302–304; PG. Т. 35. Р. 1164АВ: «...потому что ни одно из существ сотворенных, служебных, соучастственных и ограниченных не достигает до Естества несозданного, владычественного, делающего других Своими причастниками, и беспредельного. Ибо одни из тварей совершенно удалены от Него; другие же приближены к Нему несколько и будут приближаться, но не по своему естеству, а по причастию Его естества, и притом тогда только, когда доброе порабощение Троице соделается чем-то высшим рабства» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 224–225).
152. *Григорий Богослов*. Слово 14, 23; PG. Т. 35. Р. 888А: «Помысли, откуда в тебе бытие, дыхание и самое разумение? Откуда то величайшее преимущество, что ты знаешь Бога, и надеешься царствия небесного, достоинства равноангельского, созерцания славы, которое теперь — в зеркалах только и гаданиях, а тогда будет совершеннейшим и чистейшим, — надеешься соделаться сыном Божиим, снаследником Христу, и, скажу смелое слово, даже самим богом?

Обожение понимается не как отождествление с Богом, а как постоянное уподобление Ему. Обоженный человек, действительно, становится богом, но все же называется богом по положению (θετὸς θεός)¹⁵³. Бог, принимая в себя человеческую душу, дарует ей Свою жизнь.

Следовательно, святая царственная Троица всецело соединяется с умом¹⁵⁴, наделяя его блаженством (знание при этом отождествляется с блаженством)¹⁵⁵. В конце концов, блаженство души передается и телу, когда душа в совершенном слиянии с ним избавляет его от всего смертного и ветхого¹⁵⁶.

Для свт. Григория уподобление Богу достигается благода-

Откуда имеешь ты все сие, и от кого?» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 25).

153. *Григорий Богослов*. Carmina moralia 10, 140–143; PG. Т. 37. Р. 690.

154. Григорий Богослов. Слово 16, 9; PG. Т. 35. Р. 945С: «...и изыдут сотворшие благая в воскресение живота, который ныне сокровен во Христе, напоследок же с Ним явится, а сотворшии злая в воскресение суда, которым осудило уже не уверовавших судящее им слово. И первые наследуют неизреченный свет и созерцание святой и царственной Троицы, которая будет тогда озарять яснее и чище и всецело соединится со всецелым умом (в чем едином и поставляю особенно царствие небесное)» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 56).

155. *Григорий Богослов*. Слово 23, 11; Sch. Vol. 270. Р. 302–304; PG. Т. 35. Р. 1164AB: «...потому что ни одно из существ сотворенных, служебных, соучастственных и ограниченных не достигает до Естества несозданного, владычественного, делающего других Своими причастниками, и беспредельного. Ибо одни из творей совершенно удалены от Него; другие же приближены к Нему несколько и будут приближаться, но не по своему естеству, а по причастию Его естества, и притом тогда только, когда доброе порабощение Троице соделается чем-то высшим рабства; если уже не составляет свободы и царства то самое, чтобы хорошо познавать владычество, впрочем, по низости ума, не смешивать того, что имеет между собою расстояние. А для кого так высоко рабство, для того чем будет владычество? Ежели и познание есть блаженство, то каково Познаваемое?» (Творения Григория Богослова. Ч. 2. С. 224–225).

156. *Григорий Богослов*. Слово 7, 21; PG. Т. 35. Р. 784А: «Для меня убедительны слова мудрых, что всякая добрая и боголюбивая душа, как скоро, по разрешении от сопряженного с ней тела, освободится отселе, приходит в состояние чувствовать и созерцать ожидающее ее благо, а по очищении, или по отложении (или еще, не знаю как выразить) того, что ее омрачало, услаждается чудным каким-то услаждением, веселится и радостно шествует к своему Владыке; потому что избегла здешней жизни, как несносного узилища, и свергла с себя лежавшие на ней оковы, которыми крыла ума влеклись долу. Тогда она в видении как бы уже пожинает уготованное ей блаженство. А потом и сопряженную себе плоть, с которою упражнялась здесь в любомудрии, от земли, ее давшей и потом сохранившей, восприяв непонятным для нас образом и известным только Богу, их соединившему и разлучившему, — вместе с нею вступает в наследие грядущей славы. И как, по естественному союзу с плотью, сама разделяла ее тягости, так сообщает ей свои утешения, всецело поглотив ее в себя и соделавшись с нею единым духом, и умом, и богом, после того как смертное и преходящее пожертво жизнью» (Творения Григория Богослова. Ч. 1. С. 262–263).

ря прогрессирующему единению с Ним. Это уподобление совершается не по сущности, а по благодати; но несмотря на это, оно является предметным, а не просто моральным или психологическим. Принципиальное отличие обожения, как его понимает свт. Григорий, от обожения в платонической или неоплатонической трактовке заключается в следующем: в то время как у неоплатоников обожение лишено объекта (душа в объединении и удалении становится божественной или же вновь обретает себя), у свт. Григория Богослова обожение всегда имеет объект, иными словами, единение — это не просто объединение и возвращение к себе, а преодоление падшей природы и единение с Богом по благодати.

Именно поэтому свт. Григорий Богослов подчеркивает, что необходимые условия — это активная вера в любви, которая позволяет человеку очиститься и взойти к Богу, а также даруемое по божественной любви откровение и познание истины. Кроме того, проводником к обожению является не сам по себе ум или душа, как утверждают различные философские учения, но Христос, совершенный Бог и человек, за Которым свободно следует совершающий восхождение и претерпевающий обожение человек.

Именно эту истину он имеет в виду, говоря: «Имеешь пред собою наименования Сына. Шествуй по оным; и если они высоки, то шествуй — божественно, а если телесны, то — подобострастно, лучше же сказать, — совершенно божественно, чтоб и тебе стать богом, восшедшим от земли чрез Снисшедшего ради нас свыше»¹⁵⁷. Поэтому свт. Григорий призывает всех (юношей и стариков, властителей и слуг, монахов и мирян) оставить излишние и бесполезные противоречия: «Приближаясь же к Богу жизнью, делами и учением более безопасным, приуготовляйтесь к тамошней истине и созерцанию о Христе»¹⁵⁸.

157. *Григорий Богослов*. Слово 30, 21; SCh. Vol. 250. P. 274; PG. T. 36. P. 133A; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 102.

158. *Григорий Богослов*. Слово 32, 33; SCh. Vol. 318. P. 152–154; PG. T. 36. P. 212AB; Творения Григория Богослова. Ч. 3. С. 163.

Обратно в «подземелье»: Достоевский о страданиях, свободе и зле

ПРЕДРАГ ЧИЧОВАЧКИ

Уэстер, Массачусетс, США

Перевод с англ. Д. Белова

Сознать свое существование, мочь сказать: я есть! — великий дар, а сказать: меня нет, — уничтожиться для других, иметь и эту власть, пожалуй, еще выше (Ф. М. Достоевский)

I

Некогда Платон описал мрачное положение человека с помощью подобия пещеры: все мы узники, закованные в цепи в пещере тьмы, и наше освобождение состоит в том, чтобы выбраться наружу и увидеть вещи таковыми, каковы они в действительности. В наше время это прозрение Платона утратило свою остроту; сегодня нам требуется иной образ, рисующий состояние человека. Парадоксально, что более всего разрушению воззрения Платона поспособствовало стремление современного мира к Просвещению. Это стремление явно вывело нас из мрака и освободило нас от гнетущей скованности коллективного самоопределения, продиктованного религиозной или племенной традицией. Лишив мир наших предков сакрального и духовного наполнения, мы, очевидно, выбрались из пещеры и теперь находимся снаружи. Однако теперь мы столкнулись с другой проблемой, отличающейся от той, которую изобразил Платон. Продолжая поиски истинной реальности и идеального общественного устройства, бульдозер современности полностью сровнял землю. То, что не было уничтожено в нашем ревностном стремлении к идеально гладкой и равно разделенной земле, было погребено в глубинах тверди и души.

Платон хотел отправить в изгнание тех поэтов, которые, расхаживая вокруг как бы с зеркалом, отражали наш видимый мир, образы образов образов, вместо того, чтобы обрести в себе му-

жество выбраться из пещеры и рассмотреть формы, сами идеальные архетипы, подобно философам. Однако изменились времена, изменились и роли. Платону для его идеального города (kallipolis) требовались только чистота и честность, нам же, возможно, придется видеть и обонять грязь, прежде чем мы обнаружим и оценим настоящее золото. В наше время поэты гораздо в большей степени, чем философы, являются теми, кто обладает достаточной мудростью и мужеством увидеть мир, в котором мы живем, таким каков он есть. Поэты помогают нам понять наше мрачное положение, соответствующим образом называя наш мир «ямой без глубины» (Марина Цветаева) или «Пустынной Страной» (Т. С. Элиот). Этой безграничной, децентрализованной и бездонной действительности, имеющей два измерения, в которой мы обитаем ныне, подходят любые определения и перспективы. Возвышенные стремления современного мира к космополитичности с неотъемлемыми правами человека и всеобщему счастью превратились в расколотый и релятивистский мир отчаянно одинокого и духовно бездомного человека постмодернистской эпохи.

Есть ли в нашем выхолощенном и отчужденном мире что-либо, что могло бы намекнуть на то, что существующий индивидуализм, томящийся одиночеством, и духовная пустота не являются нашим постоянным уделом? Есть ли что-либо, что могло бы подвигнуть нас углубить наши стремления, а не высмеивать их, как косматые призраки изжитого прошлого? Постмодернисты могут оставить нас в догадках, но еще Платон провидел, что даже Лета, мифическая река забвения, не может отмыть все то, что душа познала и испытала ранее, ибо воспоминания остаются навсегда. Выражаясь более доступным для нас языком психоанализа, то, что мы перерастаем — более ранние стадии индивидуального и коллективного развития — не только не исчезает, но и продолжает оказывать незримое и постоянное влияние на наши позднейшие знания и решения.

Если мы будем помнить об этом, не станет столь неожиданным то, что ободрение для наших угасающих духовных устремлений мы найдем в подавленной и «темной области» нашей природы. Бесконечные, разрушительные войны, бесчисленные умышленные убийства, греховность и зло всякого рода свидетельствуют о том, что демоны прошлого не исчезли. Они просто приняли иные формы и присвоили себе другие имена, хотя скрываются в тех же местах, что и ранее. Таким образом, основное направление нашей задачи проясняется: если мы искренне желаем познать, кто мы, и понять свою роль и место в действительности, нам необходимо вернуться в подземный мир и встретиться там лицом к лицу с собственными демонами.

Вряд ли мы найдем лучшего проводника в этот мир, чем великого русского писателя-романиста Федора Михайловича Досто-

евского (1821–1881). В пользу Достоевского говорят следующие четыре качества: его огромное желание описать жизнь человека настолько правдиво, насколько это возможно; его пронзительный взгляд на взрывоопасную природу, которая скрыта в каждом человеке; его глубокое понимание трагической стороны жизни и его мастерство выразить эту трагичность в романах и рассказах. Произведения Достоевского позволяют нам встретиться лицом к лицу с тем, чего мы обычно не видим и не хотим видеть. Подобно трагедиям Софокла и Шекспира труды Достоевского являются теми зеркалами, в которых мы видим истинное отражение сокровенных сторон собственной измученной природы.

Еще до Фрейда Достоевского стали называть «великим знатоком души». Его пронзительные и волнующие прозрения в глубь человеческой души основаны не на психиатрической работе с пациентами, как у Фрейда, но по большей части на своем собственном страдальческом опыте. Из-за пережитых им безвременных смертей своих родителей, первой жены, любимого брата и двух своих детей, воспоминаний душевных содроганий перед расстрельной командой, четырех лет сибирской ссылки вместе с отпетыми уголовниками, а также по причине страсти к азартным играм, удручающей бедности и частых припадков эпилепсии, Достоевский глубоко ощущал собственную причастность несчастьям и страданиям. Часто его чаша переполнялась, и его попытки услышать безмолвного и далекого Бога или приблизиться к Нему нередко были напрасны, но при этом его вера только еще более укреплялась. Достоевский стал знатоком души, так как он сам совершал частые — чаще случайные, чем запланированные — визиты в этот иной мир.

Что мог Достоевский там найти? Есть ли там что-то доброе или достойное внимания? Почему он не остался там, а возвратился обратно, откуда пришел, подобно просвещенному философу в аллегорической пещере Платона? Что мог он вынести оттуда в наш мир? Что, если эти болезненные путешествия раскрывают лишь бессмысленность человеческих страданий и человеческого существования? Что, если они только усугубляют опустошающую духовную изоляцию и бездомность человека эпохи постмодернизма?

II

Достоевский не был философом, и в то же время был им в высочайшей степени. «Шваховат я в философии, но не в любви к ней, — писал он одному из своих друзей. — В любви к ней силен»¹.

1. Цит. по James P. Scanlan. *Dostoevsky the Thinker* (Ithaca, N. Y.: Cornell Uni-

Достоевский не занимался философией профессионально, но был жадным и любопытным читателем, знакомым если не с самими трудами, то с главными идеями Декарта, Вольтера, Руссо, Сен-Симона, Фурье, Бентама, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Фейербаха и Маркса. Подобно своему великому современнику Толстому, Достоевский испытывал горячий интерес к философским и религиозным вопросам, в особенности касающимся природы человека и его отношений с Богом; помимо Сократа и Платона немногие философы исследовали эти вопросы столь же увлеченно. В отличие от великого эпического романа Толстого «Война и мир», великолепно и прочно возвышающегося в своей прозрачной ясности и монументальности, словно величественный античный храм на Олимпе, творчество Достоевского — это живой пример вечного гераклитова течения: напоминая детективные романы, последовательность действий в них развивается с чрезвычайной быстротой, так как автор ничему не позволяет стоять на месте. В романе «Братья Карамазовы», одном из величайших и обширнейших своих трудов, Достоевский на девятистах страницах не сумел найти ни одной возможности остановиться и описать окружающий пейзаж или небо; он весь о людях, об их сложных, порою весьма переплетенных, но всегда страстных отношениях. Его читатель тотчас же ввергается в мрачные и жестокие дела и события, еще до того, как появляются сами герои. Если Толстой любил писать о земле, природе и сельской жизни, то драмы Достоевского разворачиваются в современной столице — в любимом им и одновременно ненавистном Санкт-Петербурге — со всеми его неестественными и зачастую бесчеловечными законами городской жизни, с его жестоким и несопоставимым различием между неприличным богатством и удручающей бедностью.

Романы Достоевского — это полифония мнений, и мы всегда очень рискуем, когда пытаемся свести это многоголосие к форме монолога философского трактата. Как у Платона, в произведениях Достоевского форма диалога не простая форма: это структурное раскрытие комплексного самопознания и самореализации. Мы нигде не можем быть полностью уверенными в том, кто из героев, если кто-либо вообще, представляет собственную точку зрения автора. Кроме того, мысли и точки зрения и Платона, и Достоевского может представлять более чем один персонаж, к тому же неполно и непрямо. Ни Платон, ни Достоевский

versity Press, 2002), pp. 1–2. Чтобы лучше и наиболее исчерпывающе понять жизнь и мысли Достоевского, см. пятитомное издание Joseph Frank. *Dostoevsky* (Princeton: Princeton University Press, 1976–2002). Одна из лучших русских биографий — Leonid Grossman. *Dostoevsky: a Biography*, trans. Mary Mackler (Indianapolis: The Bobbs-Merrill, 1975); впервые эта книга была опубликована на русском языке в 1962.

не хотят открывать все свои прозрения в ходе повествования; оба используют ложные указания, но оставляют и ключи, и их читателям приходится самостоятельно следовать за ними до логических умозаключений.

Однако диалоги Достоевского еще более незавершенны и негативны (или: отрицательны), чем у Платона. Платон, особенно в ранних сократических диалогах, признает наше неведение того, как прожить жизнь наилучшим образом, помимо более ранней убежденности одного-двух героев в том, что они обладают достаточным пониманием этой проблемы. Умозаключения Платона негативны в прямом смысле, но позитивны в косвенном: как только предрассудки и неверные представления осознаются и устраняются, становится готовой почва для прозрения и подлинного преображения..

У Достоевского предметы по-иному остаются в конце открытыми и незавершенными. Первая, одна из основополагающих целей его диалога, — привести главных героев к признанию того, что ни один человек никогда не управляет ситуацией в целом; длинные руки случайности и совпадения неизменно играют важную роль. Читая Достоевского, всегда задумываешься, действительно ли человек настолько автономен и индивидуален, как хотели нас уверить в том Кант и иные моралисты эпохи Просвещения. В романах Достоевского неизменно становится ясным, что существуют сложные факторы и силы, а также и другие люди, которые являются частью неразрешимого в конечном итоге уравнения жизни. Их присутствие и их роли являются, по крайней мере, одной из причин, почему ситуации, в которых оказываются герои, становятся неуправляемыми, а их последствия непредсказуемыми. В романах Достоевского есть ангелоподобные, «кроткие» герои — в первую очередь женщины и дети — которые подводят читателя к этому пониманию быстрее, чем остальные. Но это послание слишком значительно, чтобы его передавали лишь второстепенные герои. Возможно, наиболее известным примером является личность Алеши Карамазова, которого Достоевский назвал «главным героем» в авторском предисловии к своему последнему роману. Алеша — свидетель и вестник, по большей же части пассивный посредник; он больше катализатор, чем настоящий агент (в том смысле, в каком это понимают философы-моралисты). Алеша ясно понимает, что надвигается буря, даже догадывается, откуда она приближается, и все же, несмотря на все свои усилия и намерения, он ничего не может сделать, чтобы предотвратить убийство своего отца и саморазрушение своего брата Ивана. Другим подобным героем является князь Мышкин — «бедный идиот» — личность более центральная для своей истории и более активная в своих попытках стать связующим звеном в том водовороте, в каком он оказывается. Несмотря на то, что и Алеша, и князь — герои чревы-

чайно позитивные, любящие и впечатлительные, в значительной степени напоминающие Иисуса Христа, они не смогли предотвратить бедствия, произошедшие с теми, кого они глубоко любят.

Другой и более важный смысл большей незаконченности диалогов у Достоевского, чем у Платона, кроется в убеждении Достоевского в том, что разлом (разрыв, трещина) внутри человеческой природы более глубок, чем пожелали признать Платон и большая часть философов после него. Очень упрощенно можно сказать, что у Платона враг — это невежество (неведение) во всех его формах и проявлениях, лекарством же является разум (рассудок, благоразумие). У Достоевского разум есть часть проблемы, но никак не цельное решение.

Давайте выразим обсуждаемый предмет более точно. Истинно в духе Платона Аристотель прекрасно провозгласил в первом предложении «Никомаховой этики», что «всякое искусство и всякое учение, а равным образом поступок и сознательный выбор стремятся к определенному благу». Как разумные существа люди стремятся к высшему из всех благ: *eudaimonia* (счастью). В своем первом по-настоящему революционном произведении «Записки из подполья», задавшем тон всем последующим его романам, Достоевский напрямую противостоял убеждениям Аристотеля, а вместе с тем оптимистическим воззрениям почти всей истории западной философии. Если Достоевский не был знаком с «разнузданными элементами» до своей ссылки в Сибирь, то он наверняка узнал их на своем опыте в холодном «доме мертвых». Точно так же, как и любимый им inferнальный и изумительный Санкт-Петербург был построен на бесконечных и разрушительных болотах, Достоевский пришел к пониманию того, что кроме видимо прочной сердцевины человеческих существ, проявляющейся в их повседневных отношениях, существуют еще скрытые бурлящие демонические силы, которые вырываются наружу в экстремальных ситуациях. В «Записках из подполья» Достоевский предоставил своему герою, настолько незначительному, что и имени у него нет, возвестить, что благо и счастье не должны быть нашей целью; мы стремимся, как нам и следует, по крайней мере время от времени, к их противоположностям. Этот антигерой осмеливается бросить нам в лицо, что разум — это только двадцатая часть того, кто мы есть, что глубоко внутри все мы калеки и что нам еще предстоит родиться. Человек из подполья требует, чтобы мы отыскали свою отсутствующую подавленную половину: «Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще и трусость свою принимали за благоразумие, и тем утешались, обманывая сами себя. Так что я, пожалуй, еще «живее» вас выхожу».

Если Сократ был оводом, то как мы назовем этого надоедливо-го человека из подполья? Определенным гражданам Афин уда-

лось «освободить» свою жизнь от Сократа и удалить его из города, но как мы будем бороться против этого призрачного калекки, подобного Нибелунгам, особенно если мы признаем, что каждый из нас скрывает его в глубине души? Вот каким образом Достоевский был вынужден начать свое путешествие в этот подземный мир, чтобы исследовать свою собственную душу и погребенную душу человеческой природы. Никто из тех, кто внимательно прочитал его произведения, не смог с легкостью отказаться ступить вслед за Достоевским на порог этого подземного мира.

85

*Обратно
в «подземелье»:
Достоевский
о страданиях,
свободе и зле*

III

Сократ был убежден в том, что никто не избирает неправильные действия по своей воле. Природа человека такова, что он может желать только того, что он воспринимает как нечто полезное (somehow valuable). Из-за своего невежества, неправильного понимания или ложных представлений человек может ошибаться в своем выборе чего-либо как полезного (valuable), но такие неверные восприятия могут быть исправлены через интуицию, осмысление и познание. Таким образом, нравственное зло состоит не в выборе зла как такового, а в нашем предпочтении низшего блага перед высшим. Поскольку человек по природе своей склонен выбирать ценности, которые близки ему и доступны, его выбору предоставлен широкий простор для того, чтобы отвергать высшие блага. Именно из-за того, что высшие ценности (higher values) так легко (или возможно естественно) прикрыты от человеческого взора, человек должен неустанно прилагать усилия для достижения высших ценностей и возвышенных желаний. Сколь бы трудно ни было, должна быть возможность выйти из пещеры и увидеть действительность (reality) в ее настоящих цветах.

Достоевский определенно разделял убеждение о желательности и даже необходимости стремления к высшим ценностям и высшим желаниям. В одном из своих последних романов, «Бесы», он вкладывает в уста своего героя, Степана Трофимовича, следующее: «Весь закон бытия человеческого лишь в том, чтобы человек всегда мог преклониться пред безмерно великим. Безмерное и бесконечное так же необходимо человеку, как и та малая планета, на которой он обитает».

Давайте сформулируем основной закон человеческого существования следующим образом:

Человеческие существа (Human beings) всегда привлекало нечто великое и высшее.

«Проблема» понимания и интерпретации Достоевского в том, что другие его персонажи, не только в романе «Бесы», но и во всех остальных, доказывают иной, противоречащий и все-таки в равной степени основной закон человеческого существования:

Человеческие существа всегда привлекало нечто низменное и ничтожное.

Вопреки Сократу, Платону и многим другим рационалистически и оптимистически настроенным философам, герои «подполья» Достоевского пытаются показать (лучше все же сказать — напомнить нам), что возможно желать зло и избирать зло ради зла. Вполне возможно влечение ко злу даже тогда, когда мы осознаем его как таковое. Если бы мы могли честно взглянуть на самих себя, каждый из нас вспомнил бы тот или иной момент в своей жизни, когда мы узнавали эти мерзкие и постыдные побуждения в глубинах души. Эти демонические силы неодинаково сильны в каждом из нас, но они не оставляют без внимания ни одну душу.

В равной мере на Достоевского не произвела впечатления интерпретация зла у блаженного Августина термином *privatio boni*. С этой точки зрения только добро имеет сущность (*substance* — многозн. слово); зло не имеет собственной сущности (*substance*), оно существует только как умаление добра (*diminution of the good*). Достоевский никогда не склонялся к этой точке зрения; зло следует рассматривать не как отсутствие или недостаток добра, а как основополагающую силу, мощное вулканическое подводное течение в человеческой жизни. Зло чрезвычайно реально. Для Достоевского учение Августина опасно и наносит человечеству вред, позволяя нам не воспринимать зло всерьез. Чем менее серьезно мы воспринимаем зло, тем ближе мы к тому, чтобы пасть его добычей в качестве преступников или жертв, или одновременно тех и других.

Для Достоевского гораздо больший интерес, чем мелочные богословские рассуждения о природе зла, представляла точная связь (*association*) у Августина, фактически отождествление, зла с грехом. Довольно интересно, что несмотря на всеобъемлющую поглощенность Достоевского христианством, ни его литературные произведения, ни его переписка и журналистские работы не раскрывают какого-либо глубокого очарования библейским повествованием о грехопадении. Непослушание Адама и Евы не являлось, по разумению Достоевского, самым убедительным символом зла (*most potent symbol of evil*). Гораздо в большей степени его очаровывал другой рассказ из Ветхого Завета, выделяющийся как архетип зла: убийство Каином своего брата.

Книга Достоевского «Записки из Мертвого дома» предлагает нашему вниманию список наиболее отвратительных убийств, рассказы о которых он слышал во время своего тюремного заключения и каторжных работ в Сибири. Убийство лежит в основе двух его наиболее выдающихся романов — «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы». В отличие от многочисленных убийств, совершенных в ослеплении мгновенной и неконтролируемой ярости (как изображено в «Мертвом доме»

и других трудах), убийства в романах «Преступление и наказание» и «Братья Карамазовы» умышленны. Достоевский не делал какого-либо терминологического различия между двумя видами этого преступления, но, возможно, мы можем объяснить больший его интерес к последнему (виду), обратившись к различию между грехом и злом у Мартина Бубера: «Грешники вновь и вновь уходят с пути Божьего, злые противятся ему в соответствии с главной чертой, составляющей их существо (their constitution). Грешник делает зло, злой человек есть зло». Грешники могут сбиваться с пути, но быть «чистыми сердцем», тогда как «злые — это те, кто упорствует в сердечной нечистоте»².

В годы после сибирской ссылки Достоевский выступал против имевшей тогда широкое распространение точки зрения о том, что корни зла социальны. Под влиянием Руссо и распространявшихся идеалов утопического социализма Фурье молодой Достоевский испытывал отвращение к ужасающей социальной несправедливости в России. Уже первый его роман «Бедные люди» являл его сочувственные симпатии к «униженным и оскорбленным». Будучи членом революционного «кружка Петрашевского», молодой Достоевский был убежден в том, что зло появилось в мире благодаря историческим процессам, и искоренено оно может быть подобным же образом. Во время своей ссылки в Сибирь он пришел к пониманию, что корни зла находятся гораздо глубже. Но это не значит, что он внезапно забыл о нуждах и беспомощности безнадежно бедных. Они продолжали наполнять его романы, да и сам он часто жил на самом краю социальной бездны. Хотя Достоевский оставался всецело занятым живым человечеством и его жалкими социальными и духовными условиями, тем не менее он горячо выступал, не всегда справедливо, против всех тех, кто был поглощен разработками социальных или религиозных утопий для будущего счастья человечества. Он не мог терпеть тех реформаторов человечества, которые полагали, что человеческая природа в сущности добра, но испорчена неблагоприятной социальной обстановкой или ненадлежащим воспитанием. Вместо поровну распределяемых общественных благ или безликих и автономных прав человека Достоевский сосредоточивался на сложной и противоречивой человеческой природе (character). В этой природе более ясно, чем в достойных сожаления

2. См. Martin Buber. *Good and Evil*, trans. Ronald Gregor Smith (New York: Charles Scribner's Sons, 1952), особенно С. 141–143. Для рассмотрения проблемы зла в период Просвещения см. Susan Neiman. *Evil in Modern Thought* (Princeton: Princeton University Press, 2002). Для детального обсуждения точки зрения на зло Достоевского см. в первую очередь Nicholas Berdyaev. *Dostoevsky*, trans. Donald Attwater (Cleveland: The World Publishing Company, 1965), ч. 4, С. 89–110. См. также Scanlan, op. cit., особенно чч. 2–3, С. 57–117; и Peter Vardy. *The Puzzle of Evil* (London: HarperCollins, 1992).

несправедливых социальных условиях, Достоевский видел реальную опасность для человечества (humanity)³.

Чудовищем, с которым Достоевский познакомился в Сибири, и которое обратило его против своих же более ранних убеждений, была гордая человеческая природа. Грешники, бедные и невинные являются жертвами неразумия, а злые пали жертвой большого зла: гордости. Невежество можно устранить, бедность — ликвидировать, несправедливость — исправить. А гордость? Как мы можем бороться с гордостью?

Достоевский был глубоко убежден в том, что настоящая болезнь человека коренится в его непомерной гордыне. Все последние его романы сосредоточены на проблеме гордости и ее разрушительного воздействия. Человек из подполья, Раскольников, Кирилов, Ставрогин, Иван и Дмитрий Карамазовы, Грушенька, Настасья Филипповна, Аглая Епанчина и многие более мелкие герои в водовороте собственной гордости оказываются арестованными, и им предстоит встретиться с ее ужасающе разрушительными последствиями для самих себя и для других, особенно для тех, кого они больше всего любят.

Почему Достоевский рассматривал гордыню как основной корень зла? Он связывал гордость в ее более мягких формах с эгоцентричностью, а в крайних формах («титаническая гордость», «сатанинская гордость», «Прометеева гордость») — с самообожествлением⁴. Гордость — это одержимость человека самим собой, которая приводит к отрицанию реальности чего-либо еще или кого-либо еще; гордость начинается с превозношения самого себя над другими, ведет к дроблению этого себя и, наконец, к духовному или физическому саморазрушению. В своем первом столкновении с омерзительной стороной гордыни, при создании человека из подполья, Достоевский был одновременно и ошеломлен, и очарован тем, что он обнаружил. Проникнув внутрь, он увидел, что гордость опирается на шаткие и недостойные основания, и то, насколько она привлекательна и как тяжело от нее избавиться. Как настоящий первопроходец, Достоевский, возможно, был удивлен собственным находкам, и его первое «путешествие» не зашло слишком далеко: оно началось с жалкого, брошенного и пустого создания и завершилось таким же жалким, одиноким и несчастным бедолагой. Человек из подполья обраща-

3. Лев Шестов горячо поддерживал этот аспект мысли Достоевского. См. его *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche*, trans. And ed. Bernard Martin and Spencer E. Roberts (Ohio University Press, 1969).

4. Для последующего рассмотрения этого вопроса см. мою статью «Trial of Man and Trial of God: Reflections on Job and Grand Inquisitor», *Diotima: A Philosophical Review*, 2001, № 2, С. 83–94. О проблеме гордости у Достоевского см. также Rene Girard. *Deceit, Desire, and the Novel*, trans. Y. Freccero (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1976), ообщ. ч. XI–XII, С. 256–314.

ется внутрь, чтобы найти точку (зрения) Архимеда (to find an Archimedean point) и обосновать на ней свои эгоцентрические устремления, но все, что он обнаруживает, — это бездонная пустота. Чем больше он углубляется в поиски, тем более одиноким он себя ощущает, словно между ним и другими людьми возникает «каменная стена». Эта стена столь высока, что даже сострадательный персонаж падшей женщины, Лизы, страдающей очень глубоко и понимающей боль от разлуки с другими людьми, не может протянуть руки через эту стену.

Создав своего последнего человека из подполья, Ивана Карамазова, Достоевский сполна возместил все недостатки и грубость перворожденного подпольного творения. Явно короткий промежуток времени изменения Ивана и множество препятствий и демонов, с которыми ему пришлось встретиться, позволили Ивану стать одним из величайших героев в произведении Достоевского, а вместе с тем одним из самых выдающихся литературных персонажей всех времен. Первый человек подполья презренен, но по-настоящему не трагичен. Различие между застенчивой даровитостью и стремлениями Ивана с одной стороны, и размеры его падения и вины с другой, изображает нам мощь зла во всем его трагическом величии; первый человек из подполья — отвратительное пугало, в котором вряд ли возможно отыскать что-то достойное восхищения (кроме его жестокой правдивости, к которой мы не готовы). Иван — это совсем другая история. Величественность судьбы Ивана заключается в величии его своевольных рационалистических устремлений, в его превосходно четко обозначенных и неопровержимых причинах возвратить Богу «свой билет». Его трагедия состоит в самообмане, в который его совращает гордыня, а также в достойных сожаления последствиях этого совращения.

IV

Достоевский понимал огромную гордость современного человека, его колебание между ужасающим чувством одиночества и неутолимимым желанием самообожествления в условиях извращенной свободы. Он рассматривал свободу как высшую ценность человека. Свобода для него выделялась как то, что по-настоящему характеризует нашу человеческую природу (humanity): человек не может отказаться от своей свободы без отречения от себя и не прекращая быть человеком. В отличие от многих гуманистов и философов своего времени Достоевский не понимал свободу в терминах разума, автономии, добра или совершенства; свобода возвышается над ними всеми и никак не может сводиться к какому-то одному из них. Существование свободы не означает то, что человек находится на попечении собственной судь-

бы, что он вполне понимает то, что он творит или избирает или что то, к чему он всегда стремится, есть лучшее и высшее. Для Достоевского свобода была возможна лишь при столкновении со случайностью в мире, где не имеется какого-либо рода гарантий. Быть свободным — значит выбирать средства, выбирать между добром и злом, и — Достоевский знал из собственного опыта — человек по своей воле и сознательно выбирает последнее.

Как и Толстой, Достоевский вполне сознавал, что свобода более сложна, чем просто выбор того, что нам нравится, и что она возлагает тяжкое бремя на плечи человека. В произведении «Война и мир» главный герой Толстого граф Пьер Безухов в конечном итоге — после долгих и тщетных поисков — находит свою истинную свободу в тюремном заключении, пробудив собственную душу для тех ценностей, которые ему поистине важны. Герои Достоевского также смогли встретить свободу только в пределах своей души⁵. Эта свобода не открывается ясно в непоколебимых условиях человеческой жизни, среди бела дня, а вспыхивает в мрачных склонностях и побуждениях, которые, если их не сдерживать, приводят человека к умопомешательству или к преступлению. В своих трудах Достоевский нарочно «эмансипировал» некоторых из героев от установленного в обществе порядка, и позволил их судьбам развиваться до свойственных им границ. Поступая таким образом, он вел не только своих героев, но и своих читателей через ворота преисподней, которые, в отличие от ада Данте, находятся в подземелье человеческой души. Осознание своей вины Раскольниковым и раздвоенность души Ивана есть нечто такое, что благодаря романам Достоевского мы узнаем как прячущееся во внутренней бездне нашей собственной природы.

В первом большом путешествии Достоевского в пропасть этого подземелья, в «Записках из подполья», мы наблюдаем лишь отрицательность, патологию и волю к саморазрушению. Ко времени создания последней своей работы, романа «Братья Кара-

5. Очень полезно сравнить двух величайших русских романистов, для этого см. George Steiner. *Tolstoy or Dostoevsky: An Essay in the Old Criticism* (New York: Alfred A. Knopf, 1971). В их сосредоточенности на важности и сложности свободы Толстой, и Достоевский имели одного и того же оппонента в лице Николая Чернышевского. Его конструктивный роман «Что делать?» (1862) очень сильно повлиял на культуру и политику России. Орландо Фигес в своей книге *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia* (New York: Henry Holt, 2002), С. 221, доказывает, что эта книга «стала библией для революционеров, включая молодого Ленина, который сказал, что она изменила всю его жизнь». Чернышевский доказывал, что научно было подтверждено, что свободная воля невозможна, и что рациональный эгоизм лежит в основе всей этики, всех добродетелей и жертв. О негативной реакции Достоевского на книгу Чернышевского см. Joseph Frank. *Dostoevsky: Mantle of the Prophet, 1871–1881* (Princeton: Princeton University Press, 2002), С. 72 и след.

мазовы», его глаза уже привыкли ко тьме и он изобразил существенно отличную картину. Безусловно, черный цвет («кара» в тюркских языках значит «черный») все еще преобладал. Но помимо темных желаний и побуждений, которые ведут к жестокости, разрушению и злу, подземный мир видится теперь не только как источник неутолимого желания власти (will to power), но и как источник утверждающей воли к жизни. Дмитрий, живущий более в подземелье, чем на поверхности, — это символ жажды жизни, символ испытать жизнь сполна. Таинственный поклон досточтимого старца Зосимы перед Дмитрием не просто признание этого желания, но и указание, выраженное более развернуто в конце романа, на то, что подземелье может стать также и истинной родиной духовности. В конце концов, и среди мрака может воссиять свет.

Мы не должны забывать, что все это больше намеки и символы, чем разработанные философские доктрины. Тем не менее при связи их с его дневником и перепиской эти аллюзии достаточно ясны, чтобы раскрыть главную заботу и наибольшую муку его зрелой жизни. Следуя терминологии Канта, мы можем выразить это страдание путем антиномии:

Тезис: Свобода есть главная причина того, что мир исполнен зла, страдания и нищеты.

Антитезис: Свобода составляет главное достоинство человека и его мира.

По-настоящему антиномичным для Достоевского делало эту натянутость то, что он всецело доверялся обоим утверждениям. Мир наполнен злом, страданием и нищетой, и он полагал, что ответственна за все это зло свобода человека, свобода выбирать между добром и злом. Несмотря на это, он был убежден и в том, что свобода есть истинный источник человеческого достоинства. Свобода человека столь велика не потому, что она предоставляет нам возможность выбирать все, что нам хочется, но и потому, что она оставляет открытым окно благоприятной возможности (window of opportunity) — очень маленькое окошко, добавил бы Достоевский — противостоять нашим природным стремлениям и склонностям и избегать полного подчинения непреодолимой центростремительной силе гордого эго. Свобода — это не только величайший дар человеку, но и его тяжелейшая ноша; одновременно это и гордость человека, и его трагическая судьба. Но есть ли тогда выход из этой ужасной антиномии? Прежде чем ответить на этот вопрос, нам необходимо выяснить, что Достоевский не рассматривал в качестве приемлемого решения.

Если бы Достоевский был философом в формально-юридическом смысле этого слова, возможно, он определил бы зло как результат вырожденной свободы (degenerated freedom) и упрямо-

го своеволия. Он тесно связывал зло с самодовольным эгоизмом и индивидуализмом, а самое страшное и радикальное зло он приписывает гордой самости и особого рода нарциссизму. Поначалу мы можем удивиться, что Достоевского по-настоящему заботили злодеяния не Федора Карамазова или его старшего сына Дмитрия. Именно Иван, прогрессивно настроенный и, очевидно, справедливый молодой человек, представляет сложнейшую задачу. Хотя и Федор, и Дмитрий оба похотливы, лживы и безнравственны, Достоевский считал порок Ивана гораздо более опасным. Но каков порок Ивана, и какого рода зло он символизирует в глазах Достоевского?

Иван относится к тем, кто принимает тезис и отрицает анти-тезис. Он явно поддерживает тех, кто порицает Бога за создание вопиюще несправедливого мира и насаждение в человеке нездорового желания свободы и духовности. Бог поистине в ответе за великие и незаслуженные страдания человека, и только немногие храбрецы типа Прометея отваживаются обновить несовершенное Божье творение. Одним из них является «Великий инквизитор» Ивана, который занят уверением, что у человеческих существ достаточно хлеба и «надлежащей» веры, хотя ради этого им придется оставить свою свободу и всякое духовное устремление. Великий инквизитор, а не Иисус, — настоящий герой человечества, ибо он (и его организация, т. е. Церковь) рассеивает неосуществимые человеческие надежды («небесную свободу») и защищает человечество от ненужных страданий. Не является ли тогда потеря утрата свободы соответствующей ценой за спасение человека в пределах стен социальной справедливости, мира и счастья? Не является ли потеря свободы приемлемой ценой за подавление злейшего врага человека, его гордыни?

Если автору когда-либо удавалось представить доводы своих оппонентов более очевидно и сильно, чем они сами смогли бы это сделать, то, несомненно, Достоевский был таким автором. Приводя примеры ужасных страданий невинных детей, Иван разрушает обычное понимание зла как греха, а также и любую попытку теодицеи. Он представляет эту проблему не имеющей аналогов во всей литературе, затрагивающей тему зла, и из переписки Достоевского мы знаем, что сам он логику доводов Ивана в пятой книге «Братьев Карамазовых» считал безупречной и неопровержимой. Проблема Ивана повергает нас в «горнило сомнений», и Достоевский сильно беспокоился, что назначенное им в шестой книге противоядие в виде утверждения старца Зосимы о жизни страдания и любви не будет должным образом понято. В самом деле, вряд ли найдется читатель, который не был бы убежден — по крайней мере первоначально — что послание любви умирающего православного священника блекнет подобно тени в сравнении с бодрой и энергичной фигурой Великого инквизитора.

Никто не желает страдать, и мы не хотим видеть, как мучают невинных детей. Первое наше побуждение — избежать страдания. Человек всегда мечтал разными способами перестроить мир так, чтобы зло было устранено. Если такая цель может быть достигнута с потерей свободы, не будут ли приемлемыми средства, имеющие в виду возвышенную цель? Достоевский так не думал. Наоборот, он называл отвержение антитезиса «самым крайним богохульством». Путь Ивана, самообожествление для немногих и рабство для остальных, полностью превращает человека в дьявольское создание; то, что поверхностно кажется подлинной заботой о человечестве, оказывается ничем иным, как презрением к нему. В некотором смысле рабы находятся даже в лучшем положении, чем их самозванные хозяева. Дмитрий — раб своей страсти, он безнравственный человек, и все-таки душа его не потеряна, и у него есть шанс на истинное духовное пробуждение и преображение. Но даже Иисус не мог смягчить ожесточенную душу Великого инквизитора. И поцелуй Алеши не смог растопить оледеневшее сердце его брата Ивана.

В конечном счете нет рационального оправдания страданиям и злу. Ивану не удалось отыскать его, а Зосима даже не пытался его найти. На вопрос Ивана, постигаем ли мы смысл жизни прежде чем принять его, Зосима ответил, что принятие жизни стоит впереди. Только выбирая между добром и злом, человек может прийти к раскрытию смысла жизни. Таким образом, по Достоевскому, нельзя уйти от трагической антиномии свободы и страданий. И не следует этого делать. Вместо этого мы должны жить и со свободой, и со страданиями. Свобода — это трагический удел человека, но он обязан нести этот крест, ибо он не только изнуряет человека, но и ставит его в возвышающее положение (*dignifying position*) выбирать лучшее из того, чего он действительно желает, о чем думает и что чувствует.

Это путь, которым нам, по Достоевскому, надлежит следовать. Это дорога свободы и это же дорога страданий. Следуя этим путем, мы спускаемся в подземелье и сталкиваемся лицом к лицу со своей гордостью и со своей тенью. Добро и зло должны сосуществовать, чтобы человек мог делать выбор по своей свободной воле. Этот выбор не касается дилеммы: будем мы страдать или нет? Ибо страдать мы должны. Вместо этого вопрос, с которым придется встретиться каждому человеку, звучит так: какого рода страдания делают человеческую жизнь достойной того, чтобы жить?

V

Если бы Достоевский был философом в обычном смысле этого слова, на этом все и завершилось бы: возможно, антиномия при этом не решилась бы, но по крайней мере она бы распалась. Хоро-

шо это или плохо, но Достоевский был философом в ином, определенно более сложном и, возможно, более глубоком смысле. Он был тем философом, которого отвергали и над которым смеялись, что он называл «евклидовым умом» и вместе с тем «евклидовым миром». Согласно этому уму в этом мире существует одно и только одно кратчайшее расстояние между двумя точками, и все, что мы делаем, есть или добро, или зло. В том мире, который Достоевский считал реальным, все более переплетено, а границы там более размыты. Кроме того, они были переплетены и размыты не только во внешнем мире, но, что более важно, и в собственной душе Достоевского. Он не был бы таким впечатляющим адвокатом дьявола, будь этот дьявол просто плодом его воображения. Наоборот, дьявол был ошеломляюще реален, он был обитателем души Достоевского, а также внутреннего мира любого другого человека, в чем великий знаток души был совершенно убежден.

В «Записках из подполья» главный герой задает «пустой вопрос» («an idle question»): «Что лучше: дешевое ли счастье или возвышенные страдания?» И как будто это простой риторический вопрос, он задает его снова: «Ну-ка, что лучше?» На самом деле, вряд ли какой-либо читатель смог забыть один из предыдущих абзацев, когда похожий вопрос задал и ответил на него калека; если исполненный силы гордыни и ослепленный эгоизмом ясный ответ Евклида не был приведен тотчас же, то на него указывалось как ранее, так и после в самом убеждении: «Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить».

Человек из подполья не остается не имеющим себе равных в своем одиноком и слепом эгоизме. В романе «Бесы» Кириллов подобным же образом защищает гордость и свою собственную свободу, какой бы извращенной она ни была: «Лучше я уйду от поклонения своему собственному ничтожеству!»

В «Братьях Карамазовых» Иван делает волнующее «признание» своему брату Алеше: «Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних. Именно ближних-то, по-моему, и невозможно любить, а разве лишь дальних».

Достоевский выражал подобные мысли в своей переписке и опубликованном дневнике. В письме Наталье Фонвизиной, написанном непосредственно после его освобождения из тюрьмы в 1854-м году, он писал: «О себе позвольте мне сказать Вам, что я дитя этого века, дитя неверия и сомнений до сего самого дня, и я останусь (я знаю это) таковым до того дня, когда меня положат в гроб. Какое ужасное мучение я терпел и терплю ныне из-за этого страстного желания поверить, желания, которое тем сильнее становится в моей душе, чем больше аргументов у меня появляется против него».

Спустя десять лет, в 1864-м году, сидя рядом с телом только что скончавшейся первой своей жены, Достоевский записал свои

размышления: «Возлюбить человека, *как самого себя* по заповеди Христовой, — невозможно. Закон личности на Земле связывает. Я препятствует. Один Христос мог, но Христос был вековечный, от века идеал, к которому стремится и по закону природы должен стремиться человек».

В 1876 году Достоевский написал следующие строки в «Дневнике писателя» непосредственно со своей собственной точки зрения: «Я объявляю, что любовь к человечеству даже совсем немыслима, непонятна и совсем невозможна без совместной веры в бессмертие души человеческой. Те же, которые, отняв у человека веру в его бессмертие, хотят заменить эту веру, в смысле высшей цели жизни, «любовью к человечеству», те, говоря, поднимают руки на самих себя, ибо вместо любви к человечеству насаждают в сердце потерявшего веру лишь зародыш ненависти к человечеству».

Какова же тогда была собственная точка зрения Достоевского? Великий инквизитор верит только в «земную свободу», старец Зосима — в необходимость «небесной свободы». Иван выбирает гордость, Дмитрий — страдания; Иван указывает на бессмысленность и неоправданность страданий, Дмитрий приходит к пониманию того, что страдания необязательно являются следствием греха, но необходимы для прощения греха. Как и Иван, Достоевский собирал истории бессмысленных и жестоких страданий невинных детей и, как Иван, отказывался признавать любого вида теодицею (any theodicean make-up), которая оправдывала бы Творца и украшала бы творение. Достоевский зашел даже дальше, чем Иван, напоминая нам, что неоправданные и бессмысленные страдания никак не ограничены в отношении детей. Трагедия в семье Карамазовых происходит, возможно, от их безрассудства, но несчастье капитана Снегирева (отца маленького Илюши) и его семьи во всей своей бессмысленности находится за пределами их вины и контроля.

Подобные темы по-настоящему мучили Достоевского. Он был уверен в дьявольской природе гордости, но что же с ней делать? Достоевский не желал спекулировать (to gamble) на ценности свободы: даже если победа над гордостью возможна через принесение свободы в жертву, цена, несомненно, была бы слишком высока. Но возможна ли такая победа без жертвования свободой? Возможна ли она путем страданий? Вот что надеялся установить Достоевский, но он полностью сознавал, что это намерение, возможно, слишком велико для человеческого разума. Достоевский в достаточной мере знал о «Критике чистого разума», чтобы быть осведомленным о прозрении Канта относительно того, что человеческий разум не может ни доказать, ни опровергнуть что-либо из того, что русские называют «эти проклятые вопросы» («those accursed questions»), касающиеся существования Бога и бессмертия души. Также он достаточно знал о реше-

нии, предложенном Кантом, чтобы не соглашаться с ним: задаваясь этими вопросами, мы выходим не только за познавательные границы разума, но и за пределы его интереса. Теперь мы находимся в области веры. Вера говорила Зосиме, что необходимость страданий на земле лежит в самом основании религии. Вера привела Дмитрия к мыслям о «бедном ребенке» и к искреннему разделению ответственности за убийство его отца — не потому, что Дмитрий убил его, а потому, что он желал сделать так.

Достоевский попытался убедить одного своего издателя в том, что на богохульную пятую книгу «Братьев Карамазовых», ту, в которой содержится «Легенда о Великом инквизиторе», будет немедленно и в достаточной мере дан ответ в следующей книге о благочестивом Зосиме. Если Достоевский был искренен в своей переписке, то он ненамеренно обманул не только своего издателя, но и самого себя. На «трактат» Ивана не было удачного ответа в другом «трактате», названном «Из бесед и поучений старца Зосимы». Если же действительно можно ответить на вопрос Ивана как-нибудь удовлетворительно, то оставшиеся пятьсот страниц романа справляются с этим гораздо более успешно. То, что мы там находим, — это набросок противоположных направлений, в которых раскрываются жизни Ивана и Дмитрия. «Легенда о Великом инквизиторе» Ивана — это напоминание о том, насколько изумительно могучим может быть человеческий разум. Дальнейшая жизнь Ивана есть доказательство того, как этот сильный разум может привести к разоряющему, чрезвычайно саморазрушающему сомнению, если он не соединен с добрым нравом и верою, любовью и доверием. С другой стороны, жизнь Дмитрия — это напоминание о том, насколько поверхностной, бессмысленной и разрушительной может быть человеческая жизнь. Его жизнь есть также свидетельство того, как через веру и страдания человечество может возвыситься к чему-то действительно достойному восхищения. Как читатели мы вряд ли поверим проповеди Зосимы о том, что все мы ответственны за чьи-либо еще грехи. Но после того, как мы проследим за путем внутреннего преобразования Дмитрия, мы можем верить Дмитрию, когда на судебном процессе он искренне признает решение суда, по которому он должен отправиться в Сибирь. Мы также можем доверять Дмитрию, когда он смиренно выражает свою вновь пробужденную веру, заявляя: «Можно найти и там, в рудниках, под землю, ... человеческое сердце».

Ни человек из подполья, ни Иван не смогли честно сделать такое заявление. Принятие страданий Дмитрием не отменяет факта бессмысленных страданий. Скорее, принятие страданий обеспечивает требуемый и убедительный противовес для бессмысленных страданий. Есть много человеческого, положительно человеческого даже в сибирских рудниках, даже во тьме подземелья. Там можно отыскать нечто неделанное человеком,

но предназначенное для того, чтобы человек отыскал это. Сердце другого человека, страдающее и сочувствующее сердце другой личности там также можно найти. Если сам Достоевский был не всегда убежден, что мы можем как-то полюбить своих близких, то Дмитрий уверен в этом в своей вновь обретенной вере. И действительно, ко времени своего пробуждения и преображения Дмитрию ничто не казалось проще и очевиднее, чем следующее: что такое его страдание по сравнению с мучениями, через которые предстоит пройти его брату Ивану? Что есть его жертва по сравнению с тем, от чего отказывается прекрасная Грушенька, чтобы сопровождать его на пути в Сибирь и добровольно разделить с ним его наказание в течение последующих двадцати лет? Да, Дмитрию казалось очевидным, что можно преодолеть чью-либо гордость, страдая ради других. Возможно освободиться от цепей пещеры эго через страдания и жертву. Сколь бы болезненно это ни было, ничто другое не может настолько полно пробудить наше чувство человечности (*sense of humanity*), наше смирение и наше достоинство, как сострадание (*compassion*).

VI

Книги Достоевского похожи на волшебные фейерверки, но когда мы их закрываем, и суровая реальность развеивает наши идеалистические мечтания, снова внутрь закрадываются сомнения. Зачем страдать? Каким образом страдания могут быть чем-то еще, кроме бессмыслицы? Как могут страдания — страдания любого рода и по любой причине — сделать жизнь достойной того, чтобы жить? Нужно ли нам следовать за Достоевским в подземный мир, чтобы ценить и даже поощрять страдания? Если это является посланием, которое надо изучить, почему бы просто не оставаться на поверхности и гоняться за тем, что человек из подполья называет «дешевым счастьем», пусть даже этот поверхностный мир есть ничто более, как «пустыня» или «яма без глубины»?

Любой рационалистический и гедонистический расчет всегда будет иметь проблемы принятия страданий из-за автоматической и общепринятой связи страданий с чем-то нежелательным. Однако представьте мир без страданий. Точнее представьте мир без способности человека к страданию, в особенности к страданию ради других⁶. Могли бы мы назвать это человеческим миром? Понравилось ли бы нам жить в мире такого рода?

6. Этой точки зрения, которую Достоевский мог легко сформулировать сам, придает особое значение Николай Гартманн. См. его *Ethics*, trans. S. Coit (New York: Macmillan, 1932), особ. т. 2, гл. XI, раздел (d): «Suffering as a value». Полное обсуждение страдания с христианской точки зрения см. также Max Scheler. *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values*, trans. Manfred

В сибирских шахтах Достоевского не столько потрясали ужасная дикость и недостойные человека условия, в которых с заключенными обходились хуже, чем со скотом. Больше всего его поражало то, что через какое-то время люди могут признать этот образ жизни как нормальный. Они становятся бесчувственными к своим собственным страданиям и к страданиям других. Он воспринимал это нравственное онемение, как в большей степени лишшающее достоинства и обезличивающее, чем какая-либо физическая боль, лишения или жестокость. Достоевский по-настоящему боялся той перспективы, что этот род онемелости, эмоциональной и духовной смерти, может также завершиться гуманитарной или религиозной трансформацией жизни, в которой все будут в уюте, в сытости и в безопасности. Он боялся мира, в котором «земная свобода» была бы единственной или даже главной мерой того, как нам следует жить.

Достоевский редко писал о богатых и привилегированных. Но когда все же писал, он мог сказать о них не много приятного. Он находил отталкивающими их жадность, гордость, самодовольство своей жизнью и бесчувствие к менее удачливым. И все-таки читатель с трудом мог бы противиться впечатлению, что Достоевский чувствовал к ним жалость и считал их на их собственном пути жертвами поглощенности собою и дремоты, чтобы никогда не пробудится для (обретения) человечности.

В период от написания первого своего романа до последнего Достоевский обычно был на стороне бедных и больных, униженных и оскорбленных. Но вместо того, чтобы жалеть их и оплакивать их неудачи, с большей частью подобных персонажей он обходится сочувственно, как с удивительно живыми и особенно человечными в своих муках и несчастьях. Они живы и человечны в двух различных и все же глубинно взаимосвязанных направлениях. Во-первых, их продолжительные страдания — из-за бедности ли, болезней, эпилептических припадков, проституции, пьянства, смерти или иных подобных чрезвычайных ситуаций — казались необходимой предпосылкой для их подлинных прозрений (*authentic insights*) о природе человечности (*humanity*) и подлинной ценности жизни. Только они могут видеть и чувствовать то, что люди в нормальных обстоятельствах, при нормальной жизни, не могут увидеть и почувствовать. Это подобно тому, как если бы в своих чрезмерных несчастьях они каким-то образом освободились от цепей, удерживающих их

S. Frings and Roger L. Funk (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973), особ. С. 330–348 и Scheler. *The Meaning of Suffering*, в собрании его очерков, опубликованных на англ. яз. под названием *On Feeling, Knowing and Valuing*, издание, перевод и вступление Harold J. Bershady (Chicago: University of Chicago Press, 1992), С. 82–115. Обсуждение страданий у Достоевского см. Berdyayev, op. cit. (цитируемое произведение).

в пещере, и обманчивых теней; как если бы в их ужасающем положении глаза их и сердца смогли полностью раскрыться. Их чрезмерные страдания открывают для них те измерения реальности, даже подозревать о существовании которых нам нет необходимости. Таким образом, они представляются подобными тем редким счастливым людям в аллегории Платона, которым удалось выбраться из пещеры и увидеть действительность такой, какова она есть. Аналогия имеет продолжение в том, что счастливым философам, как и тем эксцентричным героям Достоевского, которые сильно страдают, не верят, когда они возвращаются в пещеру нормальной жизни и пытаются поделиться своим непередаваемым опытом.

У Достоевского, как и у Платона, существуют различные измерения действительности, недоступные нашим чувствам или нашему евклидову разуму, во многих отношениях более беспокояще и разрушающе реальные, чем то, что мы ежедневно видим и слышим, трогаем и обоняем. Плоский евклидов мир не исчерпывает реальность целиком; фактически в нем не хватает его наиболее весомых сторон (aspects), хороших и плохих. И для Платона, и для Достоевского имеется много того, что еще должно раскрыть в этих потаенных пластах мира. Единственное верное отражение нашей человечности состоит в том, насколько усердно мы пытаемся обнаружить эти более богатые и приводящие в изумление миры. Не столько предназначение, сколько напряжение страсти, с которым мы продолжаем свои поиски, открывает, кто мы есть.

Здесь, однако, аналогия заканчивается, и различия (discrepancies) становятся более определенными. Те, кто пробудился через страдания, увидят реальность несколько иначе, чем счастливые философы Платона. Прозрения героев Достоевского точно так же, как и его собственные прозрения во время эпилептических припадков, были временными и неустойчивыми. Реальность не открывает свои сокрытые сады раз и навсегда. Даже в эти счастливые и одновременно несчастные мгновения мы не приглашены присоединиться к бессмертным в их празднестве, но мы должны быть довольны подбирать случайные крохи, которые падают с их стола.

Другое связанное с этим и более важное различие относится к тому содержанию, которое познается опытным путем в эти драгоценные моменты, и к тому, как они воздействуют на нас в дальнейшей жизни. В отличие от диалогов Платона не око нашего разума, а в первую очередь наше сердце насыщается в романах Достоевского. Точно так же как Достоевский не считал, что человек есть преимущественно политическое животное, он не был убежден, что рациональной стороне человека следует придавать значение за счет всех других. Паломничество Достоевского приводит нас не к окончательным познавательным прозрениям,

а к временным изменениям отношения к себе самим и в особенности к тем, кто рядом с нами. Философа Платона можно вынудить покинуть рай вне пещеры, чтобы он поделился своими озарениями с менее удачливыми, или он может почувствовать, что его обязанность — вернуться и произвести волнение в пещере. Благодаря путешествиям Достоевского в подземный мир сердце пробуждается для того, чтобы чувствовать страдания ближних. Преображение необязательно состоит в выборе служения или помощи другим, или в осознанном решении посвятить свою работу, даже жизнь, другим. Скорее, оно находится в чем-то более фундаментальном и все-таки менее прочном и постоянном.

Зачем настаивать на временной природе этих прозрений и перемен? Из-за того, что Достоевский, в отличие от Платона, не считал, что — буквально или символически — существует два мира или даже два пласта одного мира, так что мы обитаем либо в одном, либо в другом. Путешествия Достоевского — это не перемещения из одного мира в другой, а от одной стороны одной и той же личности к другой. Каждая из этих сторон реальна и значительна, все они раскрывают, кто мы есть. Вот почему форма диалога для Достоевского не просто форма; скорее, это настоящая, а вероятно, и единственная соответствующая возможность дать выражение тем различным голосам, которые существуют в нашей душе. Все даже сложнее, и эта сложность раскрывает подлинное различие между многоголосием диалога и формой монолога научного труда. «Достоевский — человеческое существо» и «Достоевский — мыслитель» в своих произведениях недалеко друг от друга, они никогда не теряют друг друга из вида. В форме диалога с ее концертом голосов Достоевский находит способ выразить различные сомнения и муки, надежды и убеждения свои, а также других реальных мыслителей и лиц. В своих работах Достоевский может позволить им встречаться и сталкиваться друг с другом, не обязательно навязывая или благоприятствуя какому-либо особому результату.

Традиционный философский трактат пытается установить теорию человеческой природы. Теория человеческой природы Достоевского состоит в том, что фактически нет такой теории, что ни одна подобная теория не могла бы соответствовать действительности. Полифония Достоевского намекает на то, что нет ни одной удовлетворительной теории и не должно существовать никакой; то, что имеется, — это настоящая многомерность человеческой природы, даже внутри одного человеческого существа. Это многообразие (pluralism) никак нельзя путать с релятивизмом и субъективизмом постмодернизма. Для Достоевского человеческие существа напоминают те странные, похожие на луковицы формы, которые украшают верхушки русских православных церквей; слоев у них много, но они тесно переплетены. Вынужденный быть более точным касательно на-

следственных условий человечества, Достоевский выделяет две крайние границы, в пределах которых наша гордость и наше смирение без конца борются между собою: наша (добровольная или невольная) вовлеченность в тесную неразрывность событий с людьми и природных происшествий, с одной стороны, и наша пугающая беспомощность перед лицом случайности, с другой. Мы никогда не являемся одиночками и полностью изолированными индивидуумами, а всегда принадлежим к каким-либо обществам и миру как целому. Наши мысли, действия и ценности — это часть этого мира, и на них сильно влияет ход событий в нем. Мы вольны принимать собственные решения и пытаться изменить самих себя, других людей вокруг нас и даже свой внутренний мир; но мы никогда не можем быть хозяевами, но только со-участниками в этом мире. В конце концов, наши жизни и наш мир находятся под влиянием сил, которые мы не можем ни понять, ни контролировать.

Если это так, то какой урок можно извлечь из наших попыток понять наш мир и самих себя? Если имеется послание, которое нужно вспомнить из путешествий Достоевского в подземный мир, то каково оно? Возможно, не что иное, как следующее. Спуститься в подземный мир означает стать лицом к лицу со своей человечностью; для Достоевского это значит нечто иное, чем для Декарта и других философов и писателей современности. Для русского мыслителя индивидуум никогда не является полностью изолированным атомизированным единством. Индивидуум настолько соединен с другими — иногда хорошо, но намного чаще нет — что даже когда мы проникаем внутрь, в глубины нашей собственной души, это не отделяет нас от других, а совсем наоборот, приводит нас в более тесные и многозначительные отношения с ними. Достоевский не только не имел мотивации писать о Робинзоне Крузо, типе героя, изолированного на уединенном острове; скорее, он нашел бы нужным выступить против довода Декарта «*Cogito ergo sum*», который является прологом к современному индивидуализму. По словам Достоевского «„Ты еси“ — значит не „ты познаешься мною как сущий“, а „твое бытие переживается мною, как мое“ или „твоим бытием я познаю себя сущим“. *Es, ergo sum*»⁷.

Урок, который можно извлечь из путешествия Достоевского в подземный мир, состоит в том, что наша человечность должна пониматься не как «Я», а как «Ты». В своих страданиях я свободно выбираю «Ты» над «Я». Мои добровольно избранные страдания за других и с другими, мое свободное подчинение неизбежности судьбы представляет собою как противоположность той одинокой и гордой самопоглощенности, которая

7. Цит. по Victor Terres. *Reading Dostoevsky* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1998), С. 84.

так волновала Достоевского, так и вид страдания, которое, полагал он, делает жизнь достойной того, чтобы жить. В рассказе Достоевского «Сон смешного человека» герой — смешной человек — выражает это следующим образом: «Есть ли мучение на этой новой земле? На нашей земле мы истинно можем любить лишь с мучением и только через мучение! Мы иначе не умеем любить и не знаем иной любви».

Убеждают ли вас Достоевский и его смешные герои? Возможно, нет, ибо Достоевский не всегда мог убедить самого себя. Как и у всех нас, его жизнь колебалась между стремлением к «дешевому счастью» на ярко освещенной поверхности мира и «возвышенным страданием» во тьме подземелья. В отличие от остальных он жил в этом скрытом королевстве намного чаще и имел намного более твердое убеждение, что у нас есть шанс быть человеческими и живыми в гораздо большей степени, когда мы вспоминаем и посещаем снова глубины наших собственных душ.

Vorträge und Aufsätze

МАРТИН ХАЙДЕГГЕР

Heidegger M., Gesamtausgabe. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976. Band 7: Vorträge und Aufsätze. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2000. S. 211–288. Перевод с немецкого О. С. Ракутянской

ЛОГОС (ГЕРАКЛИТ, ФРАГМЕНТ 50)

Долог наиважнейший путь нашей мысли. Он выводит нас к тому простому предмету, что мыслится под словом λόγος. И так мало на этом пути знаков, которые указывали бы нам дорогу!

Нижеследующее представляет собой попытку путем свободного размышления на основе одного из речений Гераклита (В 50) сделать несколько шагов по этой дороге. Возможно, они приблизят нас к тому месту, о котором, пусть и не вполне ясно, говорит нам это речение:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας
ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν Ἐν Πάντα.

Один из переводов, примерно одинаково передающих это речение, гласит:

«Если вы слышали не меня, но Смысл (Sinn), то мудрым будет в том же самом смысле сказать: Одно есть Все».

В речении говорится об ἀκούειν, то есть слушать и услышать, об ὁμολογεῖν, то есть говорить тождественное, о Λόγος, то есть о речении и говорении, об ἐγώ, то есть о самом мыслителе, причем именно как о λέγων, то есть говорящем. Гераклит размышляет здесь о слышании и говорении. Он высказывает то, о чем говорит Λόγος: Ἐν Πάντα, одно есть все. Это речение Гераклита представляется ясным во всех отношениях. Но в то же время здесь все вызывает вопросы. И больше всего вопросов вызывает как раз то, что представляется наиболее само собой разумеющимся, а именно — наша предпосылка, что слова Гераклита должны быть непосредственно доступны нашему повседневному

пониманию. Это требование, пожалуй, не могло бы быть выполнено даже в отношении современников и соратников Гераклита.

Между тем мы скорее бы поднялись до уровня его мысли, если бы согласились, что, напротив, не для нас первых и не для одних лишь только древних, в самом помысленном предмете остаются некоторые загадки. Мы подойдем к этим загадкам еще ближе, если отступим назад, встретившись с ними. При этом становится очевидно: чтобы воспринимать загадку как загадку, необходимо, прежде всего, разъяснение того, что означает *λόγος* и *λέγειν*.

С древних времен *Λόγος* Гераклита толковали различными способами: как разум (*Ratio*), как слово (*Verbum*), как мировой закон, как логическое и логическую неизбежность, как смысл, как рассудок. Снова и снова раздается призыв обратиться к рассудку как эталону всего поведения. Но что может сделать рассудок, если он, наряду с безрассудством и противным рассудку, упорствует на одном и том же уровне небрежения, забывая размышлять о сущностном происхождении рассудка и принимать участие в его пришествии? Что может логика, *λογική* (*ἐπιστήμη*) любого рода, если мы никогда даже не начинаем принимать во внимание *Λόγος* и следовать за его первоначальной сутью?

Вывод о том, что есть *λόγος*, мы можем сделать из *λέγειν*. Что означает *λέγειν*? Любой, кто владеет греческим языком, знает: *λέγειν* означает «говорить» и «разговаривать», *λόγος* обозначает *λέγειν* как «изрекать» и *λεγόμενον* как изреченное.

Кто может отрицать, что в языке греков с древних времен *λέγειν* означает «разговаривать», «говорить», «рассказывать»? Однако не менее древним и даже еще более исконным (а потому уже заранее включенным в приведенное выше определение) значением его является то же, что обозначает наше, созвучное ему слово *legen*: слагать и предъявлять. В этом слове главенствует понятие «сведения воедино», латинское *legere* в значении «собирать» и «сводить вместе». Собственно говоря, *λέγειν* обозначает Сложение и Пред-ложение, сводящее воедино себя и других. Средний залог этого слова, *λέγεσθαι*, означает «возлечь в средоточии покоя»; *λέχος* — это «ложе покоя», *λόχος* — место засады, где нечто сложено и утаено. (Здесь стоит вспомнить древнее, после Эхила и Пиндара начавшее выходить из употребления слово *ἀλέγω* (*α* *copulativum*): нечто *лежит* у меня на сердце (*liegt mir an*), тревожит меня).

Как бы то ни было, остается неоспоримым, что *λέγειν*, с другой стороны, означает также (и даже преимущественно, пусть и не исключительно) «говорить» и «разговаривать». Значит ли это, что мы должны в пользу этого господствующего и общеупотребительного значения *λέγειν*, которое к тому же имеет множество различных форм, попросту пренебречь исконным смыслом этого слова — *λέγειν* как «слагать»? Смеем ли мы вообще пой-

ти на такое? Или же, наконец, еще не время нам заниматься вопросом, от решения которого, по-видимому, многое зависит? Вопрос же звучит так: каким образом исконное значение λέγειν, «слагать», переходит в значение «говорить» и «рассказывать»?

Дабы найти точку опоры для ответа, необходимо поразмыслить о том, что изначально заложено в λέγειν как «слагать». «Слагать» означает «класть куда-либо, укладывать». Таким образом, «слагать» одновременно обозначает «прилагать одно к другому», «класть вместе». Слагать — значит собирать (lesen). Более знакомое нам значение *lesen*, а именно «читать что-либо написанное», является не чем иным, как одной (хотя и самой избитой) из разновидностей слагания в значении «сводить воедино в представлении». При сборе колосьев после жатвы убирают и сохраняют плоды земли. При сборе винограда снимают грозди с лозы. Подбирать и снимать, чтобы затем сносить в некое общее место. Если мы станем привычно судить по внешним признакам, то, пожалуй, можем принять это снесение в общее место за собственно собирание или даже за его завершение. На деле же собирание есть нечто большее, чем просто нагромождение. Собирание включает в себя помещение на сохранение. В собирании главенствует размещение; в размещении же — хранение. То «нечто большее», что присутствует в собирании и ставит его выше простого нахватывающего набирания — не есть некая позднейшая добавка. В еще меньшей степени это можно считать заключительным этапом собирания, наступающим в самом конце. Помещающее хранение определяло уже самые первые шаги на пути собирания и все хитросплетения их последствий. Если сконцентрировать внимание исключительно на последовательности шагов, то за подборанием и уборкой следует снесение воедино, за ним — помещение, за помещением — размещение в хранилищах и складах. Так создается видимость того, что складирование и хранение вовсе не относятся к собиранию. Но что это был бы за сбор урожая, если бы сбережение в закромах как основная цель не лежало в его основе и не направляло его процесс? Сбережение играет первостепенную роль в построении сущности сбора урожая.

Однако при сбережении как таковом сберегается не что угодно, где угодно и когда угодно. Собирание, проистекающее собственно из сбережения — сбор урожая — изначально представляет собой отбор того, что требуется сберечь. Отбор, в свою очередь, определяется тем, что в числе прочих предметов отбора проявляет себя достойным избрания. Наиважнейшим компонентом сбережения в построении сущности сбора урожая является избирание (на алеманнском диалекте *Vor-lese*, т. е. *пред-сбор*), от которого зависит отбор, подчиняющий себе весь процесс снесения воедино, помещения и размещения.

Порядок последовательности шагов собирающего действия

не совпадает с порядком тех далеко простирающихся, направляющих черт, в которых заключена сущность сбора урожая.

Частью любого собирания является то, что сборщики собираются, дабы объединить свои действия, направленные на сбережение в закромах, и, собравшись вместе с этой целью, вначале приступают к собиранию. Сбор урожая по своей сути и целям требует этого сборища. Изначальное собрание управляет совместным собиранием.

Впрочем, мыслимый таким образом сбор (*Lesen*) отнюдь не встает в один ряд со слаганием (*Legen*). Также нельзя сказать, что первое лишь следует за последним. Напротив, понятие сбора уже заложено в понятие слагания. Любой сбор уже есть слагание. Любое слагание само по себе — собирает. Но что же тогда такое «слагать»? Слагать — значит класть, в том смысле, что слагание оставляет нечто лежать и пред-лежать вместе. Слишком охотно мы воспринимаем это «оставлять» в смысле «опускать» или «упускать». В этом случае слагать, класть, оставлять лежать означает не заботиться более об уложенном и предлежащем, проходить мимо этого. Однако *λέγειν*, «слагать», в своем «оставлении лежать и пред-лежать вместе» означает как раз, что лежащее перед нами приложимо к нам (*liegt uns an*) и потому касается нас. Слаганию как «оставлению предлежать вместе» надлежит сохранять уложенное в качестве предлежащего. («*Legi*» в алеманнском диалекте означает плотину, поставленную *перед* рекой, перед потоком воды).

Слагание, о котором нам теперь предстоит помыслить, *λέγειν*, заранее отказалось от притязаний — впрочем, никогда ему и не знакомых — на первенство в деле приведения предлежащего в это положение. Слаганию как *λέγειν* единственно надлежит оставлять под защитой, как предлежащее, то, что *само по себе пред-лежит вместе*, так, чтобы это оставалось у-ложенным. Что это за защита? *Пред-лежащее вместе* за-ложено, от-ложено, по-ложено, с-ложено в несокровенности, т. е. сберегается в ней. *Оставляя пред-лежать совместно*, *λέγειν* возлагает на себя заботу об этом сбережении предлежащего в несокровенном. *Κεῖσθαι*, т. е. собственно состояние пред-лежания того, что сложено подобным образом, т. е. *ὑποκειμένον*, есть не более и не менее, как *присутствие* предлежащего в несокровенности. В этом *λέγειν*, относящемся к *ὑποκειμένον*, *λέγειν* сохраняет значение «сбирать», «сводить воедино». А поскольку *λέγειν* как *оставление предлежать вместе* лишь возлагает на себя заботу о сбережении предлежащего в несокровенности, постольку относящееся к этому слаганию собирание изначально определяется сохранением.

Λέγειν означает «слагать». «Слагать» означает сводить воедино в себе и оставлять предлежать то, что совместно присутствует.

Возникает вопрос: каким образом основной смысл *λέγειν*, «слагать», переходит в значение «говорить» и «разговаривать»?

Предыдущие размышления уже содержат в себе ответ, ибо они обращают наше внимание на то, что мы вообще не можем более ставить вопросы подобным образом. Почему же нет? Потому что в том, о чем мы размышляли, никоим образом не идет речь о переходе одного значения слова λέγειν, «слагать», в другое — «говорить».

Мы не занимались в вышеизложенном изменением значений слов. Скорее мы столкнулись с явлением, необъятность которого все еще таится в своей донине не замечаемой простоте.

Говорение и разговоры смертных с древних пор совершаются в качестве λέγειν, слагания. Говорить и разговаривать — значит, в сущности, оставлять предлежать вместе все то, что присутствует, будучи положено в несокровенности. Изначальное λέγειν, слагание, с ранних пор и в манере, всегосподствующей над всем несокровенным, раскрывается в качестве говорения и разговора. Λέγειν как слагание позволяет этому своему господствующему значению взять верх — но лишь затем, чтобы таким образом с самого начала сложить на хранение сущность говорения и разговора под властью собственно слагания.

То, что «говорить» и «разговаривать» выражают свою сущность именно в λέγειν как «слагании», содержит в себе указание на самое раннее и содержательное решение относительно сущности языка. Откуда оно пришло? Этот вопрос так же важен, как и другой (и, предположительно, идентичен ему): насколько далеко простирается это определение сущности языка из «слагания»? Вопрос достигает самых дальних границ возможного происхождения сущности языка. Ибо так же как и собирающее оставление предлежать, говорение обретает форму своего бытия в несокровенности *предлежащего вместе*. Но раскрытие скрытого в несокровенность и есть приведение присутствующего в состояние присутствия. Мы называем это существованием сущего. Итак, сущность говорения языком, заключенная в λέγειν как «слагании», не определяется ни произнесением вслух (φωνή), ни приданием значения (σημαίνειν). Выражение и значение издавна считаются явлениями, бесспорно проявляющимися некоторые черты языка. Однако они не проникают в область изначального сущностного определения языка и вообще не способны определить эту область в ее основных чертах. Тот факт, что — незаметно и с давних времен, так, как если бы ничего там не происходило — говорение господствует в качестве слагания и, соответственно, речение проявляется как λέγειν, повлек за собой необычные последствия. Человеческая мысль никогда не удивлялась этому событию и не замечала в этом тайны, скрывающей некий существенный замысел бытия о человеке — берегаемый, возможно, до того искусно выбранного момента, который не только поколеблет человеческое положение и состояние, но и пошатнет самую сущность человека.

«Говорить» есть λέγειν. Это утверждение, если как следует о нем поразмыслить, избавляет нас от шелухи всего поверхностного, избитого и пустого. Оно называет по имени невообразимую тайну того, что говорение языком осуществляется из несокровенности присутствующего и, сообразно предлежанию присутствующего, определяется как *оставление пред-лежать вместе*. Научится ли мысль в конце концов хотя бы смутно осознавать значение того, что Аристотель считал возможным определять λέγειν как ἀποφαίνεσθαι? Λόγος сам из себя приводит проявляющееся, выступающее вперед в своем предлежании, к явлению, к высветленному само-выражению (см. «Бытие и время», § 7 В).

Говорение есть собранное и собирающее оставление пред-лежать вместе. Но если такова сущность речения, то что же тогда такое слышание? Речение как λέγειν нельзя определить как выражающий значение звук. Таким образом, если говорение не определяется произнесением вслух, то и соответствующее ему слышание также не может заключаться в том, что некий звук, достигающий уха, оказывается воспринят, в том, что шум, атакующий слух, передается дальше. Если бы слышание заключалось всегда и прежде всего в этих восприятии и передаче звуков, к которым затем присоединяются прочие процессы, то все исчерпывалось бы тем, что озвученное входило бы в одно ухо и выходило через другое. И это действительно происходит в том случае, если мы не сосредотачиваемся на высказанном. Но само высказанное — это собранное и выложенное перед нами предлежащее. Слышание, в сущности, представляет собой эту само-собранность, само-сосредоточение, собирающееся с мыслями относительно высказанного и его сути. Слышание — это прежде всего сосредоточенное слушание. Во внимательном слушании заключается сущность слуха. Мы слышим тогда, когда целиком обращаемся в слух, в уши. Причем «ухо» здесь означает не акустический орган чувств. Анатомически и физиологически определяемые уши как органы чувств никогда не бывают причиной слышания, даже если мы рассматриваем их лишь в качестве инструмента восприятия шорохов, шумов и звуков. Подобное восприятие невозможно ни определить анатомически, ни продемонстрировать физиологически, ни вообще рассматривать его как некий биологический процесс, протекающий внутри организма, даже несмотря на то, что восприятие живет лишь тогда, когда воплощается. Если мы, по примеру науки, будем в наших размышлениях о слышании исходить из акустики, все окажется поставленным с ног на голову. Мы ошибочно полагаем, что действие телесных органов слуха и есть собственно слышание. Тогда как, напротив, слышание в смысле внимательного слушания и прислушивания должно бы рассматриваться лишь в качестве перевода собственно слышания в область духовного. В области научных изысканий можно выявить немало полезного. Так,

можно продемонстрировать, что периодические колебания атмосферного давления с определенной частотой ощущаются как звуки. Из подобных выводов о слухе можно создать целое исследование, которое лишь специалисты в области физиологии чувств будут способны понять до конца.

В противоположность этому, о собственно слышании получается, быть может, сказать совсем немного, однако это немного непосредственно касается каждого человека. Здесь стоит не исследовать, а обращать вдумчивое внимание на простые вещи. Поэтому частью собственно слышания является как раз тот факт, что человек может недослышать, если не вслушивается в существенное. Если же уши не относятся непосредственно к собственно слышанию в значении внимательного слушания, то слышание и уши вообще находятся в особой ситуации. Мы слышим не потому, что у нас есть уши. У нас есть уши, наше тело оснащено ушами потому, что мы слышим. Смертные слышат гром в небе, шелест леса, журчание родника, звон струн, грохот моторов, городской шум — лишь это, и лишь постольку, поскольку они уже некоторым образом принадлежат и не принадлежат всему этому.

Мы целиком обращаемся в слух, когда наша собранность полностью отдается внимательному слушанию, абсолютно забыв об ушах и обычном наплыве звуков. Пока мы вслушиваемся лишь в звучание слов как выражение говорящего, мы вовсе ничего еще не слушаем. Таким образом у нас никогда не получится в действительно услышать что-либо. Когда же у нас это получится? Мы услышали (gehört) нечто тогда, когда мы принадлежим (gehören) высказанному. Произнесение высказанного есть λέγειν, оставление пред-лежать вместе. Принадлежать произнесению — это не что иное, как в каждом конкретном случае оставлять лежать вместе в своей совокупности то, что некое оставление пред-лежать выкладывает вместе перед нами. Подобное оставление лежать слагает то, что предлежит, в качестве подлежащего. Слагает его в качестве него самого. Слагает Одно и Тожественное в Одно. Слагает Одно как Тожественное. Подобное λέγειν слагает одно и то же, ὁμόν. Подобное λέγειν есть ὁμολογεῖν: Одно как Тожественное, оставление предлежать того, что предлежит, будучи собрано в тождественности своего подлежания.

В λέγειν как ὁμολογεῖν заключается сущность собственно слышания. Таким образом, это λέγειν, оставляющее предлежать нечто, уже пред-лежащее вместе, а именно — лежащее в силу некоего слагания, которое касается всего, что в своем лежании само по себе пред-лежит вместе. Это исключительное слагание есть λέγειν, в качестве которого совершается Λόγος.

Итак, Λόγος именуется просто, без характеристик: ὁ Λόγος, слагание; чистое оставление пред-лежать вместе того, что предлежит само по себе, в этом лежании. Следовательно, Λόγος

осуществляется как чистое сосредотачивающее, собирающее слагание. Λόγος есть изначальное собирание первоначального сбора из первоначального сложения. Λόγος есть собирающее сложение (die lesende Lege) — и только это.

Однако не является ли это неким произвольным толкованием и чересчур странным переводом относительно привычного понимания, рассматривающего Λόγος в качестве смысла и разума? Именование Логоса «собирающим сложением» на первый взгляд звучит странно и, возможно, будет представляться странным еще в течение долгого времени. Но как можно понять, соответствует ли то, что этот перевод предполагает в качестве сущности Логоса, хотя бы отдаленно, тому, что под именем ὁ Λόγος мыслил и именовал Гераклит?

Единственный путь к такому пониманию — поразмыслить над тем, что сам Гераклит говорит в процитированном выше речении. Это речение начинается со слов οὐκ ἐμοῦ... Оно начинается с твердого отклоняющего «не...». Это относится к самому Гераклиту, беседующему и говорящему. Это касается слышания смертных. «Не меня», то есть не этого беседующего, не звучание его речи должны вы слушать. Вы, в сущности, вообще не слышите, пока ваши уши лишь улавливают звуковой поток человеческого голоса, выхватывая из него отдельные обороты речи. Гераклит начинает свое речение с отмежевания слышания от простой чувствительности ушей. Но это отвержение основано на указании на собственно слышание.

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ... Не ко мне должны вы при-слушиваться (как бы у-ставившись на меня), но... слышание смертных должно обращаться к иному. К чему же? ἀλλὰ τοῦ Λόγου. Образ собственно слышания определяется Логосом. Но поскольку Λόγος именуется просто, без характеристик, он не может быть чем угодно из числа случайных вещей. Следовательно, соответствующее ему слышание также не может обращаться к нему случайно, чтобы затем снова отвернуться от него. Дабы имело место собственно слышание, смертные прежде должны услышать Λόγος слухом, означающим не что иное как «принадлежать Логосу».

Οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ Λόγου ἀκούσαντας: «Когда вы прислушались не просто ко мне (беседующему), но пребывали во внемлющем внимании (im horchsamen Gehoeren), тогда имеет место собственно слышание».

Что же происходит, когда такое слышание имеет место? Тогда появляется ὁμολογεῖν, которое может быть тем, что оно есть, только в качестве λέγειν. Собственно слышание является принадлежностью Логоса. В силу этого, такое слышание само есть λέγειν. А в качестве такого, собственно слышание смертных является в некотором смысле Тожественным Логосу. И в то же время в качестве ὁμολογεῖν оно отнюдь не является Тожественным. Оно не то же самое, что сам Λόγος. Скорее ὁμολογεῖν

остаётся таким λέγειν, которое всегда лишь слагает, оставляет лежать то, что уже в качестве ὁμῶν, в качестве совокупности предлежит вместе — а именно предлежит в таком лежании, которое ни в коем случае не берет начало в ὁμολογεῖν, но заключается в собирающем сложении, то есть в Логосе.

Но что же происходит, когда имеет место собственно слышание как ὁμολογεῖν? Гераклит говорит: σοφὸν ἐστίν. Когда происходит ὁμολογεῖν, тогда совершается, тогда возникает σοφόν. Мы читаем: σοφὸν ἐστίν. Σοφόν правильно переводят как «мудрое». Но что значит «мудрое»? Означает ли это лишь знания древних мудрецов? Что мы знаем о подобном знании? Если это представляет собой нечто увиденное, где видение совершилось не через чувственные глаза, так же как услышанное подразумевает слышание не через органы слуха, то «услышать» и «увидеть», вероятно, совпадают. Они означают не простое восприятие, но некое поведение. Какое же именно? То, что держится селений смертных. Оно держится того, что собирающее сложение каждый раз оставляет предлежать в его уже предлежащем состоянии. Следовательно, σοφόν означает то, что может держаться указанного, приспособляться к нему, обращаться к нему (отправляться в путь). Будучи приспособленным, уместным (schickliches), такое поведение становится способным, умелым (geschickt). В народном языке, когда хотят сказать, что кто-то имеет особые способности в какой-либо области, до сих пор используют выражения «у него способности, предназначение к тому-то» и «он к тому-то приспособлен». Таким образом, мы встречаемся здесь с исходным значением слова σοφόν, которое мы переводим как «предназначенное, одаренное способностями»¹ (geschicklich). Однако «одаренное способностями» изначально говорит нам больше, нежели «способное». Когда собственно слышание как ὁμολογεῖν обретает бытие, тогда осуществляется Предназначенное, тогда смертное λέγειν приспособляется к Логосу. Тогда собирающее сложение становится приложимо к нему. Тогда λέγειν приспособляется к приспособленному, которое берет начало в собирании первоначально собирающего предположения, т. е. в том, что назначило собирающее сложение. Таким образом, осуществление смертными собственно слышания действительно является предназначенным. Однако σοφόν, «одаренное способностями», не есть τὸ Σοφόν, Предназначенное, которое зовется так потому, что сосредотачивает в себе всяческое предназначение, а именно то, что является уместным (das Schickliche) в поведении смертных. Все еще не выяснено, что есть ὁ Λόγος в мышлении Гераклита; все еще нерешенным остаётся вопрос, пересекается ли хоть в малой степени перевод понятия ὁ Λόγος как «собирающее сложение» с тем, что есть ὁ Λόγος.

1. «Приспособленный» (schicklich) как «способный» (geschickt).

А перед нами уже встает следующая загадка: τὸ Σοφόν. Напрасно тщимся мы помыслить это явление сообразно мышлению Гераклита, если не проследим Гераклитово речение, в котором оно высказывается, вплоть до слов, его завершающих.

Поскольку слышание смертных становится собственно слышанием, совершается ὁμολογεῖν. Поскольку подобное совершается, осуществляется Предназначенное. В чем и в качестве чего обретает сущность Предназначенное? Гераклит говорит: ὁμολογεῖν σοφὸν ἐστὶν Ἔν Πάντα, «Предназначенное осуществляется, поскольку Одно Все».

Употребительный в настоящее время текст гласит: ἐν πάντα εἶναι. Это εἶναι представляет собой модификацию единственно традиционного прочтения: ἐν πάντα εἰδέναι, которое толкуют как «мудрым будет знать, что все есть одно». Конъектура εἶναι здесь более уместна. Но мы оставляем глагол в стороне. По какому праву? Потому что довольно одного Ἔν Πάντα. Но его не просто довольно. Оно представляется куда более уместным для помысленного здесь предмета и вообще для стиля речений Гераклита. Ἔν Πάντα, Одно — Все, Все — Одно.

Как легко люди произносят эти слова. Как убедительно они звучат в качестве общего высказывания. Расплывчатая многообразность значений гнездится в обоих этих опасно безвредных словах, εἶναι и πάντα. Их неопределенная связь дает возможность для самых разных утверждений. В словах ἐν πάντα могут встретиться небрежная поверхностность общего представления и колеблющаяся осторожность вопрошающей мысли. Какое-нибудь поспешное объяснение мира может воспользоваться высказыванием «Одно есть все», дабы опереться на некую всюду и всегда верную формулу. Но в Ἔν Πάντα также могут скрываться первые шаги мыслителя, предшествующие любым приспособлениям мысли. Слова Гераклита — как раз второй случай. Мы не знаем их содержания в том смысле, что быть способными возродить Гераклитов образ представления. Очень далеки мы и от того, чтобы вдумчиво анализировать помысленное в этих словах. Но из этой дали нам может однажды посчастливиться яснее обрисовать некоторые черты из области значения слов Ἔν и Πάντα и слова Ἔν Πάντα. Это обрисовывание должно представлять собой скорее некую свободно-общую предварительную зарисовку, чем самоуверенную срисовку. Попытаться же сделать подобную обрисовку мы можем лишь размышляя о сказанном Гераклитом исходя из единства его речения. Говоря о том, что и как предназначено, это речение называет по имени Λόγος. Речение завершается словами Ἔν Πάντα. Что это за завершение — просто конец, или же оно, в качестве ответа, раскрывает то, что должно быть сказано?

Общепринятое толкование понимает это речение Гераклита так: мудрым будет прислушиваться к изречению Логоса и следовать смыслу изреченного, повторяя услышанное в высказыва-

нии «Одно есть Все». Вот Λόγος. Он возвещает нечто. А вот и то, что он возвещает, а именно — что Все есть Одно.

Однако Ἐν Πάντα не является тем, *что* Λόγος возвещает в качестве речения и дает понять в качестве смысла. Ἐν Πάντα не является тем, *что* Λόγος высказывает; скорее Ἐν Πάντα говорит о том, каким образом Λόγος осуществляется.

Ἐν есть единственное Одно как объединяющее. Оно объединяет, сосредотачивая. Оно сосредотачивает, собирая и оставляя предлежать предлежащее как таковое и в совокупности. Единственное Одно объединяет как собирающее сложение. Это собирающе-слагающее Одно сосредотачивает в себе объединяющее, дабы *быть* этим Одним и, в качестве такового, Единственным. Именуемое в речении Гераклита Ἐν Πάντα дает нам несложную подсказку относительно того, что есть Λόγος.

Сбиваемся ли мы с пути, если, *прежде* любых глубокомысленных толкований, мыслим Λόγος как Λέγειν и, мысля так, утверждаем со всей серьезностью, что Λέγειν как собирающее оставление предлежать вместе не может быть ничем иным, как сущностью (Wesen) Одного, которое сосредотачивает все во Всеобщности простого присутствия (Anwesen)? На вопрос о том, что есть Λόγος, есть лишь один уместный ответ. Он заключается в нашей формулировке: ὁ Λόγος λέγει. Он оставляет предлежать вместе. Что? Πάντα. Что означает это слово, непосредственно и недвусмысленно говорит нам Гераклит в начале речения В7: Εἰ πάντα τα ὄντα... «Если все (а именно) присутствующее...» Собирающее сложение как Λόγος уложило Все, то есть Присутствующее, в несокровенности. Слагание есть сбережение. Оно сберегает все присутствующее в его присутствии, откуда с помощью смертного λέγειν можно в надлежащий момент из-влекь, при-влекь и вы-ставить то, что должным образом присутствует. Λόγος пред-полагает в присутствии и у-кладывает, т. е. слагает обратно, присутствующее в присутствие. При-существование, впрочем, означает «выявляться, дабы длиться в несокровенном». Поскольку Λόγος оставляет предлежать предлежащее как таковое, он раскрывает присутствующее в его присутствии. Но раскрытие есть Ἀλήθεια. Оно есть Тожественное Логосу. Λέγειν оставляет Ἀλήθεια, Несокровенное как таковое, предлежать (В 112). Всякое раскрытие высвобождает присутствующее из сокровенности. Раскрытие нуждается в сокровенности. Ἀ-Λήθεια покоится в Λήθη, черпает из нее, пред-полагает то, что заложено в ней. Λόγος *прежде всего в себе самом* есть Раскрытие и Сокровение. Он есть Ἀλήθεια. Несокровенность нуждается в сокровенности, Λήθη, как резерве, из которого раскрытие в некоторой степени черпает. Λόγος, собирающее сложение, сам по себе носит раскрывающий-укрывающий характер. Поскольку в Логосе можно наблюдать, как Ἐν осуществляется в качестве объединяющего, одновременно

становится ясно, что это осуществляющееся в Логосе объединяющее бесконечно отличается от того, что обычно представляют в качестве связывания и соединения². Это покоящееся в λέγειν Одно есть не просто некое всеобъемлющее снесение воедино или уравнивающее соединение противоположностей. Ἐν Πάντα оставляет предлежать вместе в едином присутствии то, что по сути отстоит друг от друга и тем самым противостоит другу другу, как день и ночь, зима и лето, мир и война, бодрствование и сон, Дионис и Гадес. Подобные противоположности, вынесенные через все громадное расстояние между присутствием и отсутствием, διαφερόμενον, собирающее сложение, вынося, оставляет предлежать. Само его слагание и есть то, что переносит, вынося. Само Ἐν является выносящим.

Ἐν Πάντα говорит, что есть Λόγος. Λόγος говорит, как осуществляется Ἐν Πάντα. Они суть Тождественное.

Когда смертное λέγειν приспособливается к Логосу, происходит ὁμολογεῖν. Оно сосредотачивается в Ἐν, в его объединяющем господстве. Когда происходит ὁμολογεῖν, совершается Предназначенное. Однако ὁμολογεῖν ни в коем случае не есть собственно само Предназначенное. Где мы можем найти не только то, что предназначено, но *само* Предназначенное, простое и без характеристик? Что оно само такое? Гераклит недвусмысленно говорит об этом в начале речения В 32: Ἐν τὸ σοφὸν μῶνον, «лишь только Единственное Все объединяющее Одно есть Предназначенное». Однако если Ἐν есть Тождественное Логоса, то ὁ Λόγος есть τὸ σοφὸν μῶνον. Это «лишь только», т. е. одновременно *собственно* Предназначенное есть Λόγος. Но поскольку смертное λέγειν как ὁμολογεῖν приспособливается к Предназначенному, оно является в своем роде предназначенным.

Но каким образом Λόγος является Предназначенным, собственно предназначением, т. е. сосредоточением приспособления, приспособляющего Все к Себе Самому? Собирающее сложение сосредотачивает в себе всяческое приспособление, поскольку, принося, оставляет предлежать, удерживает всяческое присутствующее и отсутствующее на своем месте и своем пути и, сосредотачивая, берегает все во Всем. Таким образом, все и каждое в любом случае может приспособиться и подойти к Свойственному Себе. Гераклит говорит (В 64): Τὰ δὲ Πάντα οἰακίζει Κεραυνός. «Но Все (присутствующее) приводит к присутствию молния».

Молния внезапно выявляет, в единой вспышке, все присутствующее в свете своего присутствия. Поименованная сейчас молния — ведет. Она выводит всяческое в назначенному ему месту существования. Подобное приведение в единой вспышке есть собирающее сложение, Λόγος. Слово «молния» употребляет-

2. Синтез как посредничество.

ся здесь как именование Зевса. Он, как высший из божеств, есть предназначение всего. Соответственно, Λόγος, Ἐν Πάντα, должен бы быть ничем иным, как верховным Богом. Сущность Логоса, таким образом, должна содержать в себе некую подсказку относительно божественности богов.

Должны ли мы теперь свести воедино Λόγος, Ἐν Πάντα, Ζεῦς и пойти даже дальше — утверждать, что Гераклит учит пантеизму? Гераклит не учит ни этому, ни какой-либо иной доктрине. Как мыслитель, он лишь дает нам пищу для мысли. Принимаемая же во внимание наш вопрос о том, тождественны ли Λόγος (Ἐν Πάντα) и Ζεῦς, он побуждает нас мыслить о трудных предметах. Оперировавшая образами мысль последующих столетий и тысячелетий долго тащила этот вопрос за собой, не осмысляя его, чтобы в конце концов отбросить эту непонятную обузу, с готовностью предав ее забвению. Гераклит говорит (В 32):

Ἐν τὸ Σοφὸν μῶνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει
καὶ ἐθέλει Ζητῶς ὄνομα.

«Одно, единственное Мудрое, не желает
и все же желает называться именем Зевса».
(Diels-Kranz)

Основное слово этого речения, ἐθέλω, означает не «желать», а «быть самому по себе готовым к...»; ἐθέλω означает не просто некое требование, но «допускать нечто в обратной связи с самим собой». Однако для того, чтобы верно оценить весомость сказанного в речении, мы должны взвесить то, о чем говорится в первой строке речения: Ἐν... λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει. «Единственное Все объединяющее Одно, собирающее сложение, не готово...» К чему? Λέγεσθαι, быть собранным воедино под именем «Зевс». Ибо если бы через такое собиранье Ἐν проявилось бы, стало бы видимым как Зевс, оно, возможно, навсегда осталось бы лишь неким видением. То, что в приведенном выше речении говорится о λέγεσθαι в непосредственной связи с ὄνομα (именование), бесспорно указывает на значение λέγειν как «говорить», «разговаривать», «называть». Следовательно, именно это речение Гераклита, кажется, прямо противоречащее всем предыдущим рассуждениям о λέγειν и λόγος, служит тому, чтобы позволить нам снова помыслить о том, действительно ли и каким образом λέγειν становится понятным в значении «говорить» и разговаривать» лишь тогда, когда мыслится в наиболее свойственном ему значении «слагать» и «собирает». Называть по имени — значит вы-зывать. То, что собрано и заложено в имени, приходит через подобное слагание к предлежанию и проявлению. Именование (ὄνομα), помысленное исходя из λέγειν — не выражение некоего значения слова, но оставление пред-лежать в свете, в котором нечто стоит благодаря тому, что имеет имя.

Прежде всего, Ἔν, Λόγος, Предназначение всего предназначенного, исходя из своей собственной сущности, не готово проявляться под именем «Зевс», т. е. в качестве такового: οὐκ ἐθέλει. Только после этого следует καὶ ἐθέλει — «но Ἔν также и готово».

Является ли это просто некой разговорной манерой, когда Гераклит сначала говорит, что Ἔν не допускает сомнительного именованя, или же приоритет отрицания имеет свои основания в самом предмете? Ведь Ἔν Πάντα, как Λόγος, есть оставление всего присутствующего присутствовать. Однако само Ἔν не есть некое присутствующее среди прочих. Оно единственное в своем роде. Зевс, напротив, не есть лишь некое присутствующее среди прочих. Он — высшее присутствующее. Таким образом, Зевсу неким исключительным образом назначено присутствие, выделенное ему, и сообразно этому выделению (Μοῖρα) сосредоточен во всеосредотачивающем Ἔν, в Предназначении. Сам Зевс не есть Ἔν, хотя он, в качестве наводящей молнии, выполняет назначения Предназначенного.

То, что в отношении ἐθέλει первым произносится οὐκ, означает, что в сущности Ἔν не допускает именованя себя Зевсом и умаления себя до сущности некоего присутствующего среди прочих, даже если «среди» здесь носит характер «превыше всего прочего присутствующего».

Однако, с другой стороны, Ἔν, согласно речению, также допускает именованя себя Зевсом. Каким образом? Только что сказанное уже содержит в себе ответ на это. Если Ἔν не воспринимается само по себе как Λόγος и проявляется скорее как Πάντα, тогда и только тогда Все Присутствующее показывает себя как ведомое высшим присутствующим, как некая совокупность, подчиненная этому Одному. Совокупность присутствующего, объединенная Высшим из своей среды, есть Ἔν как Зевс. При этом само Ἔν как Ἔν Πάντα есть Λόγος, собирающее сложение. Как Λόγος, Ἔν есть единственно τὸ Σοφόν, Предназначенное как само предназначение: сосредоточение приспособления в присутствии.

Если ἀκούειν смертных полагается лишь на Λόγος, на собирающее сложение, то смертное λέγειν, приспособляясь, влагается в совокупность Логоса. Смертное λέγειν сберегается в Логосе, будучи сложено в нем. Согласно предназначению, оно про-исходит в ὁμολογεῖν. Таким образом, оно подходит Логосу. В этом отношении, смертное λέγειν есть предназначенное. Но это не само предназначение, не Ἔν Πάντα как Λόγος.

И вот теперь, когда Гераклит в своем речении начинает говорить яснее, то, что он говорит, грозит новым погружением во мрак.

Ἔν Πάντα действительно содержит в себе указание на то, каким образом Λόγος осуществляется в своем λέγειν. Но всегда ли λέγειν — мыслим ли мы его в значении «слагать» или «го-

ворить» — остается лишь неким образом поведения смертных? Если Ἐν Πάντα действительно есть Λόγος, то разве в этом случае отдельные черты смертной сущности не будут возвышены до уровня основной черты того, что стоит над всем, прежде всех смертных и бессмертных сущностей как предназначение самого присутствия? Заложены ли в Логосе возвышение смертного образа существования и его перевод в Единственное Одно? Остается ли смертное λέγειν лишь соответствующей имитацией Логоса, который сам по себе есть предназначение, в котором берет начало присутствие как таковое и для всего присутствующего?

А может быть, подобный вопрос, руководствующийся принципом «либо-либо», вообще не достигает своей цели, так как изначально не соответствует тому, о чем мы хотим узнать? Если это так, то ни Λόγος не может быть чрезмерно разросшимся смертным λέγειν, ни смертное λέγειν не может быть лишь имитацией основного Логоса. В этом случае как осуществляющееся в λέγειν, относящемся к ὁμολογεῖν, так и осуществляющееся в λέγειν Логоса равно имеют более первобытное происхождение, из простой средней точки между ними обоими. Есть ли путь туда для смертной мысли?

В любом случае, остается тропа, поначалу заложенная и запрятанная за теми самыми путями, которые ранняя греческая мысль открывает идущим следом. Мы ограничимся тем, что отступим назад перед этой загадкой, дабы проникнуть взглядом в некоторые ее тайны.

Приведенное выше речение Гераклита (В 5с) в переводе-толковании гласит:

«Прислушайтесь не ко мне, говорящему смертному; внимательно слушайте собирающее сложение; станьте сначала принадлежными ему, и тогда вы подлинно услышите; подобное слышание *бытийствует*, когда совершается оставление пред-лежать вместе, пред которым предлежит совокупность, сосредотачивающее оставление лежать, собирающее сложение; когда совершается оставление лежать оставления пред-лежать, осуществляется предназначенное; тогда бытийствует собственно Предназначенное, само Предназначение: Единственное Одно, объединяющее Все».

Если же мы отложим толкование в сторону — не забывая про него, однако — и попытаемся буквально перевести сказанное Гераклитом на наш язык, то его речение будет звучать так:

«Не ко мне, но к собирающему сложению прислушавшиеся: оставляя Тожественное лежать: Предназначенное осуществляется (собирающее сложение): Одно объединяющее Все».

Смертные, чье существо остается принадлежным к ὁμολογεῖν,

являются предназначенными, если взвешивают Λόγος как Ἐν Πάντα и приводят себя в соответствие с этим взвешиванием. Поэтому Гераклит говорит (В 43):

Ἵβριν χροῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.

«Чрезмерную гордость нужно гасить скорее, нежели пожар».

Это нужно, потому что Λόγος нуждается в ὁμολογεῖν, дабы присутствующее являлось и проявлялось в присутствии. Ὅμολογεῖν без чрезмерной гордости предается измерению Логоса.

В первом из приведенных речений (В 5с) мы можем издали расслышать некое указание, которое в последнем речении (В 43) обращено к нам как нужнейшее из нужнейших:

«Прежде чем заняться пожаром — раздуть ли его, погасить ли его — погасите прежде пожар чрезмерной гордыни, которая потому переценивает себя и ошибается в мере, что забывает сущность Λέγειν».

Перевод λέγειν как «оставление собранного предлежать» и Λόγος как «собирающее сложение» может казаться странным. Однако для мысли полезнее блуждать в странном, чем удобно устраиваться в понятном. Вероятно, Гераклит также, хотя и по-иному, казался странным своим современникам, когда сплел в подобном речении привычные им слова λέγειν и λόγος и сделал λόγος ключевым словом своей мысли. Куда же ведет это слово, ὁ λόγος, которое мы сейчас пытаемся осмыслить как собирающее сложение, мысль Гераклита? Слово ὁ Λόγος называет по имени То, что сосредотачивает все присутствующее в присутствии и оставляет его предлежать там³. Ὁ Λόγος называет по имени То, в чем осуществляется присутствие присутствующего. Присутствие присутствующего именовалось у греков τὸ ἔόν, т. е. τὸ εἶναι τῶν ὄντων, на латыни esse entium; мы называем это бытием сущего (das Sein des Seienden). С самого начала развития западной мысли бытие сущего воспринимается как единственное достойное осмысления. Если мы поразмыслим об этом историческом факте с исторической точки зрения, то прежде всего проявится то, из чего западная мысль берет свое начало: тот факт, что в древнегреческую эпоху бытие сущего стало достойным осмысления, и есть начало Запада, сокровенный источник его предназначения. Если бы это начало не сохранило осуществившегося, т. е. совокупность поныне длящегося, то бытие сущего не господствовало бы теперь посредством сущности современных технологий. Благодаря этим технологиям, весь земной шар сейчас перестраивается и настраивается на бытие, изведенное опытным путем на Западе и представленное методами познания европейской метафизики и науки.

3. ἀλήθεια.

В Гераклитовой мысли бытие (присутствие) сущего проявляется как Λόγος, как собирающее сложение. Но этот проблеск бытия остается забытым. Забвение, со своей стороны, остается сокрытым, потому что понятие Логоса тотчас меняется. Вследствие этого с самого начала и в течение долгого времени представлялось невероятным, чтобы бытие сущего могло выразить себя в языке через слово ὁ Λόγος.

Что происходит, когда бытие сущего, сущее в своем бытии, различие между ними *в качестве* различия, выражается в языке? «Выражать в языке» означает для нас обычно «высказывать нечто устно или письменно». Но под этим оборотом здесь может мыслиться и нечто иное: «выражать в языке» — значит, сберегать бытие в сущности языка. Вправе ли мы предположить, что подобное было предуготовано, когда ὁ Λόγος стал для Гераклита ключевым словом его мысли, став именем бытия сущего?

Ὁ Λόγος, τὸ Λέγειν есть собирающее сложение. Но λέγειν для греков всегда равным образом обозначало «пред-полагать», «излагать», «рассказывать», «говорить». Следовательно, ὁ Λόγος можно было бы считать греческим именованием разговора как говорения, именованием языка. Но не только этим. Ὁ Λόγος, мыслимый как собирающее сложение, можно было бы считать сущностью говорения, как ее мыслили греки. Язык можно было бы считать говорением. Язык можно было бы считать сосредотачивающим оставлением присутствующего предлежать в своем присутствии. В самом деле: греки *жили* этой сущностью языка. Однако они никогда не *осмысливали* эту сущность языка — не делал этого и Гераклит.

Греки действительно воспринимали говорение подобным образом. Но никто из них, включая Гераклита, не осмыслил сущность языка как собственно Λόγος, как собирающее сложение.

Что бы произошло, если бы Гераклит — и вслед за ним все греки — помыслили сущность языка как собственно Λόγος, как собирающее сложение! Тогда бы произошло нечто иное, как следующее: греки осмыслили бы сущность языка из сущности бытия, даже как собственно сущность бытия. Ведь ὁ Λόγος есть именование бытия сущего. Но ничего этого так и не произошло. Мы нигде не находим ни единого следа осмысления греками сущности языка непосредственно из сущности бытия. Вместо этого язык представляется — прежде всего именно греками — как φωνή, озвучивание, как звук и голос, фонетически. Греческое слово, соответствующее нашему «язык, речь» — это γλῶσσα, «язык, орган речи». Язык — это φωνή σημαντική, озвучивание, которое нечто обозначает. А это значит, что в языке изначально преобладает черта, которую мы описываем словом «выражение». Это верное, но взятое извне определение языка, язык как выражение, с тех пор стало основным. И остается таким по сей день. Язык считается выражением, и наоборот. Любую разновидность

выражения охотно представляют как разновидность языка. История искусства говорит о языке форм. И все же однажды, в начале развития западной мысли, сущность языка проблеснула, как молния, в свете бытия. Однажды — когда Гераклит помыслил Λόγος как ключевое слово, дабы осмыслить в этом слове бытие сущего. Но этот проблеск так же внезапно погас. Никто⁴ не ухватился за этот луч света и близость того, что он озарил.

Мы видим эту молнию лишь тогда, когда становимся посреди бури бытия. Однако сегодня все говорит о том, что мы скорее стараемся рассеять бурю. Мы прибегаем ко всем доступным нам средствам рассеяния облаков, дабы сохранить затишье перед бурей. Но это затишье — на самом деле не тишина. Это лишь наркотоз, а вернее — анестезия страха перед мыслью.

Свободное мышление — вещь своеобразная. Слово мыслителей не обладает никаким авторитетом. Слово мыслителей не знает авторов в значении «писателей». Слово мысли не колоритно и не чарующе. Слово мысли находит удовлетворение в отрезвляющем свойстве того, о чем говорит. И тем не менее мышление преображает мир. Преображает его во все более темных глубинах загадки — в глубинах, которые обещают тем более великий свет, чем темнее становятся.

Загадка эта давно загадана нам в слове «бытие». А потому «бытие» — это лишь предварительное слово. Давайте позаботимся о том, чтобы наша мысль не неслась за ним слепо. Давайте прежде поразмыслим о том, что «бытие» изначально называлось «присутствием», а «присутствие» — ддящимся перед нами в несокровенности.

МОЙРА (ПАРМЕНИД VIII, 34–41)

Связь между мыслью и бытием — движущая сила всего западного мышления. Она была и остается нерушимым критерием определения того, в какой мере и каким образом даны нам склонность и возможность приблизиться к тому, что представляется историческому человеку достойным осмысления. Парменид говорит об этой связи в своем речении (фрагмент III):

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

«Ибо мыслить и быть суть одно и то же».

Парменид поясняет это речение в другом месте (фрагмент VIII, 34–41). Этот отрывок гласит:

4. За исключением православного христианского богословия, в котором со времен святого Иустина Философа (ок. 100–165 г.) Гераклит, Сократ и некоторые другие античные философы именуется «христианами до Христа». — *Примеч. пер.*

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν × οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τὸ γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητον τ' ἔμμεναι × τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
γίγνεσθαι τε καὶ ἄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

Одно и то же суть мыслить и то, о чем мысль⁵; ибо без того сущего, в связи с которым она выражена, не можешь ты найти мысль. Ведь нет и не может быть ничего иного, кроме сущего, поскольку Мойра подлинно связала его, дабы оно оставалось цельным и неподвижным. А потому все прочее есть лишь имя, которое дали смертные, полагая его истинным: «возникать» и «погибать», «быть» и «не быть», «перемещаться» и «сменять яркие краски».

Каким образом эти восемь стихотворных строк проливают более яркий свет на связь между мыслью и бытием? Кажется, они скорее затемняют эту связь, сами погружаясь во мрак и оставляя нас в нем беспомощными. Давайте же сперва поищем какое-нибудь разъяснение связи между мыслью и бытием, следуя прежним толкованиям в их основных чертах. Толкования эти обычно вращаются вокруг какой-либо одной из трех точек зрения, о которых следует вкратце упомянуть, не вдаваясь в излишние подробности относительно того, в какой мере они находят себе подтверждение в тексте Парменида. Во-первых, мысль определяют с учетом того, что она есть нечто наличествующее в числе многих прочих и в этом смысле она «есть», существует. Соответственно, это сущее должно быть причислено к прочим сущим и вместе с ними сведено в некую обобщающую совокупность. Это объединение сущих именуется бытием. Поскольку же мысль как нечто сущее аналогична прочим сущим, мысль оказывается аналогичной бытию.

Чтобы утверждать подобное, вряд ли вообще нужна философия. Сведение наличествующего в совокупность сущего кажется само собой разумеющимся и имеет отношение не к одной лишь мысли. Плавание по морю, возведение храмов, речи в народном собрании — любые человеческие деяния относятся к сущему и, таким образом, аналогичны бытию. Можно лишь недоумевать, зачем Пармениду, да еще в отношении человеческого деяния под

5. Хайдеггер приводит данный фрагмент произведения Парменида в немецком переводе В. Кранца (W. Kranz), толкующего данное место как «одно и то же суть мыслить и мысль о том, что «суть» существует» (Dasselbe ist Denken und der Gedanke, dass IST ist). Подобное понимание греческого текста представляется неверным, поэтому в настоящем переводе приводится иное (и традиционное для русскоязычных переводов Парменида) толкование. — *Примеч. пер.*

названием мысль, настаивать на категорическом утверждении, что оное деяние относится к области сущего. И совсем уж удивительно, зачем Парменид приводит для этого соотнесения некое особое обоснование, да еще путем повторения общего места, что вне сущего и помимо сущего в совокупности иного сущего не существует.

Стоит, однако, заметить, что там, где учение Парменида представляется описанным выше образом, уже давно никто ничему не удивляется. Там просто прошли мимо его мысли, павшей (конечно, не без борьбы) под натиском грубых и беспомощных попыток соотнести любое попавшееся на пути сущее, в том числе и мысль, с совокупностью сущего.

Поэтому для наших размышлений вряд ли имеет какой-то смысл вдаваться в это громоздкое толкование связи между мыслью и бытием, где все представляется исключительно исходя из общей массы наличествующего сущего. И в то же время это толкование дает нам отличный повод раз и навсегда заявить, что Парменид нигде не ведет речь о том, будто мысль есть *также* одно из многочисленных *эбута*, разнообразных сущих, каждое из которых то существует, то не существует, и потому всегда выставляет на вид одновременно и то, и другое: происходящее и преходящее.

В противоположность вышеописанному толкованию Парменидова речения, тотчас доступному пониманию каждого, другой, более вдумчивый анализ этого текста, по крайней мере, находит в строках VII, 34 и далее «трудные для понимания выражения». Дабы облегчить понимание, следует оглядеться в поисках соответствующих подсказок. Где их можно найти? Очевидно, в интерпретации, глубже проникающей в ту связь между мыслью и бытием, которую пытался осмыслить Парменид. Подобное проникновение проявляет себя в вопросе, касающемся мысли, т. е. познания относительно связи между ним и бытием, т. е. реальностью. Рассмотрение понимаемой таким образом связи между мыслью и бытием представляет собой одну из главных задач современной философии. Для этой цели была создана даже особая дисциплина — теория познания, которая в наше время нередко воспринимается как основное занятие философов. Дисциплина эта сменила лишь название и теперь зовется «метафизикой» или «онтологией познания». Ее основная и наиболее широко распространенная форма развивается в настоящее время под именем «символической логики» (Logistik). В ней речение Парменида, путем некоей странной, неожиданной трансформации, обретает решительное господство. Таким образом, современная философия всюду уверена, что ее положение позволяет ей с высоты своего мнимого превосходства раскрывать потаенный смысл речения Парменида о связи между мыслью и бытием. Ввиду несокрушимой мощи современной мысли (экзистенциальная фило-

софия и экзистенциализм, наряду с символической логикой — ее наиболее активные отрасли), необходимо яснее очертить ту основополагающую точку зрения, вокруг которой вращается современная интерпретация Парменидова речения.

Современная философия воспринимает сущее как объект. Она становится лицом к лицу с ним посредством перцепции и ради перцепции. Percipere как потребность, что ясно видел Лейбниц, бросается вслед за сущим и набрасывается на него, чтобы, ухватив его суть, овладеть им в качестве некоего понятия и вновь увязать его присутствие (Präsenz) с percipere (repraesentare). Repraesentatio, представление определяется как перцепирующее, обращено к себе (к своему Я) восприятие того, что проявляется.

Среди направлений современной философии особенно выделяется один тезис, который должен казаться спасительным каждому, кто пытается с помощью этой философии объяснить речение Парменида. Мы имеем в виду тезис Беркли (Berkeley), основывающийся на основном положении Декартовой метафизики и гласящий, что «esse = percipi», «существовать» есть то же самое, что «быть воспринимаемым». Бытие оказывается подчинено представлению в значении перцепции. Этот тезис положил начало смысловому пространству, в пределах которого речение Парменида становится доступно для научно-философской интерпретации и, таким образом, оказывается извлечено из туманной области полупоэтических догадок, к которой обычно относят любую досократическую мысль. Esse = percipi, «существовать» есть то же самое, что «быть воспринимаемым». «Быть» существует в силу восприятия. Бытие равняется мысли, поскольку предметность предметов составляет и формируется в представляющем сознании, в «я мыслю нечто». В свете этого утверждения о связи между мыслью и бытием речение Парменида выглядит как некая грубая заготовка современного учения о реальности и ее познании.

Конечно, неслучайно Гегель в своих «Лекциях по истории философии» (Книга 1, часть С, глава 2 «Парменид») цитирует и переводит речение Парменида из фрагмента VIII о связи между мыслью и бытием:

«Мышление и то, ради чего существует мысль, суть одно и то же. Ибо без сущего, в котором оно высказывается (ἐν ᾧ πεφασμένον ἐστί), ты не найдешь мышления, ибо ничего нет и ничего не будет, кроме сущего». Это — основная мысль Парменида. Мышление производит себя, и производимое есть мысль. Мышление, следовательно, тождественно со своим бытием, ибо нет ничего, кроме бытия, этого великого утверждения»⁶.

6. Здесь и далее цит. по: Г. В. Ф. Гегель. Собрание сочинений в 14 томах, т. 9: Лекции по истории философии, кн. 1 (пер. Б. Г. Столпнера), Партийное издательство, 1932. — *Примеч. пер.*

Бытие для Гегеля есть утверждение самопродуцирующей мысли. Бытие есть продукт мышления, перцепции, в качестве каковой истолковывается уже *idea* Декарта. Посредством мысли бытие как утверждение и установка представления переносится в область «идеального». Также для Гегеля, хотя и в несравнимо более осмысленной, через посредничество Канта, манере, «существовать» равняется «мыслить». «Существовать» есть то же самое, что «мыслить», то есть первое есть высказанное и утвержденное вторым. Таким образом, с точки зрения современной философии, Гегель может сделать следующий вывод об этом речении Парменида:

«Так как в этом нужно видеть восхождение в царство идеального, то мы должны признать, что с Парменидом началась философия в собственном смысле этого слова... Это начало, правда, еще смутно и неопределенно, и нужно объяснить, далее, то, что в нем содержится, но это объяснение и есть именно эволюция самой философии, эволюция, которой здесь еще нет».

Философия для Гегеля наличествует лишь там, где самомыслие абсолютного знания есть сама реальность как таковая. В спекулятивной логике — и в качестве спекулятивной логики — происходит самосовершенствующееся возвышение бытия до мысли духа как абсолютной реальности.

С точки зрения этого совершенствования современной философии речение Парменида представляется началом собственно философствования, т. е. логики в гегелевском понимании — но все же лишь началом. Мысли Парменида все еще не хватает спекулятивной, т. е. диалектической формы, которую Гегель, однако, находит у Гераклита. Об этом последнем он говорит: «Здесь перед нами открывается новая земля; нет ни одного положения Гераклита, которого я не принял в свою «Логику» (там же, Книга 1, часть D «Гераклит»). Гегелевская «Логика» — это не просто единственно уместная современная трактовка тезиса Беркли; это безоговорочная реализация последней. Не вызывает никаких сомнений, что тезис Беркли «esse = percipi» основывается именно на том, что было впервые высказано в речении Парменида. Но в то же время подлинной основой этого исторического союза современного тезиса с древним речением является некое различие между сказанным и помысленным тогда и сейчас — и различием решительнейшим.

Различие это простирается так далеко, что уничтожает саму возможность познания различного. Ссылаясь на это различие, мы одновременно указываем, насколько тот образ мышления, из которого исходит наша интерпретация Парменидова речения, отличен от гегелевского. Содержится ли в тезисе «esse = percipi» надлежащее толкование речения «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι»? Говорится ли в обоих этих утверждениях, если можно считать их таковыми, о том, что мыслить и быть суть одно и то же? И даже если говорится — говорят ли они об этом в одном

и том же смысле? Внимательный взгляд тотчас заметит некое различие между этими двумя утверждениями, от которого иные могли бы легко отмахнуться как от очевидно поверхностного. В обоих отрывках (фрагменты III и VIII, 34) Парменид облакает свое речение в такие слова, что νοεῖν (мыслить) каждый раз предшествует εἶναι (быть). Беркли, напротив, упоминает esse (быть, существовать) прежде percipi (мыслиться, восприниматься). Может показаться, будто это указывает на то, что Парменид отдает преимущество мысли, а Беркли — бытию. В действительности же дело обстоит ровно наоборот. Парменид подчиняет мысль бытию. Беркли отсылает бытие к мысли. Дабы более или менее соответствовать греческому речению, современный тезис должен был бы звучать как «percipi = esse».

Современный тезис утверждает нечто о бытии в значении предметности для всеобъемлющего представления. Греческое речение относит мысль как сосредотачивающее восприятие к бытию в значении присутствия. Таким образом, любая интерпретация греческого речения с точки зрения современной мысли изначально ущербна. И все же подобные интерпретации, принимающие самые разные формы, выполняют необходимую задачу: делают греческую мысль доступной современному представлению и поддерживают это последнее в его самовольном восхождении на некую «более высокую» ступень философии.

Первая из трех точек зрения, определяющих все интерпретации Парменидова речения, представляет мысль как нечто наличествующее и ставит ее в один ряд с прочим сущим.

Вторая точка зрения рассматривает мысль, в современной мере, в значении представленности предметов как предметности для Эго субъективности.

Третья точка зрения следует одному из принципов античной философии платоновского направления. Согласно учению Сократа и Платона, идеи составляют «существование» любого сущего. Однако идеи не принадлежат к области αἰσθητά, чувственно воспринимаемого. Идеи можно узреть во всей их чистоте лишь в νοεῖν, в не-чувственном восприятии. Бытие принадлежит к области νοητά, не- и сверх-чувственного. Плотин понимает речение Парменида в платоновском смысле. Согласно этому пониманию, Парменид говорит: «Бытие есть нечто не-чувственное». Основной упор здесь делается на мысль, хотя и в несколько ином смысле, нежели это делает современная философия. Таким не-чувственным образом обозначается бытие. Согласно неоплатоновской интерпретации Парменидова речения, в нем говорится не о мысли и не о бытии, но о сущности со-принадлежности обоих как различных. То есть это речение — утверждение о равной принадлежности обоих к области не-чувственного.

Каждая из трех этих точек зрения перемещает древнегреческую мысль в область господства вопросов, ставящихся метафи-

зкой последующих веков. Однако же любая позднейшая мысль, стремящаяся к диалогу с мыслью древней, должна, по-видимому, постоянно прислушиваться из своей собственной области пребывания и таким образом облекать в слова молчание древней мысли. Вследствие этого древняя мысль неизбежно окажется приобщена к позднему дискурсу, перенесена в его область слышания и систему координат и, таким образом, в некотором смысле лишена собственной свободы высказывания. Тем не менее, подобное приобщение никоим образом не принуждает нас к принятию интерпретации, посвященной исключительно перетолковыванию помысленного у истоков западной мысли в духе позднейших способов представления. Все зависит от того, дает ли себе возможность этот начатый диалог — с самого начала, а потом снова и снова — отвечать вопрошающим запросам древней мысли или же закрывается от них и набрасывает на древнюю мысль покрывало позднейших доктринальных воззрений. Подобное случается всякий раз, когда позднейшая мысль пренебрегает *целенаправленным исследованием* области слышания и системы координат мысли древней.

Однако попытки такого исследования не должны исчерпываться неким историческим расследованием, которое лишь констатирует, что именно лежит в основе древней мысли в качестве скрытых предпосылок, и оценивает эти предпосылки лишь постольку, поскольку позднейшие интерпретации считают их уже установленной истиной или же, напротив, отказывают им в этом на том основании, что они успели устареть в ходе последующего развития. Исследование должно представлять собой диалог с глазу на глаз, осмыслением древних областей слышания и систем координат в соответствии с их сущностным происхождением, дабы начал выражать себя тот призыв, которому повинуются, каждая по-своему, и древняя, и последующая, и будущая мысль. В опыте подобного исследования стоит прежде всего обратить внимание на темные места древнего текста, а не довольствоваться теми, которые кажутся понятными; иначе диалог окончится, не начавшись.

Нижеследующее обсуждение ограничивается разбором приведенного выше текста посредством ряда отдельных пояснений. Возможно, они могут оказаться полезны для подготовки вдумчивого перевода древнегреческой речи на язык грядущей мысли, сознательно обращенной к началам.

I

Предмет нашего обсуждения — связь между мыслью и бытием. Прежде всего необходимо обратить внимание на то, что в тексте (VIII, 34 и далее), где эта связь осмысляется подробнее, говорится об *éón*, а не об *éĩnai*, как во фрагменте III. На основании это-

го можно немедленно и даже с некоторым правом сделать вывод, что во фрагменте VIII речь идет не о бытии, а о сущем. Однако Парменид никоим образом не мыслит под словом ἔόν «сущее в себе», то целое, к которому принадлежит и мысль, поскольку она также является неким сущим. Также никоим образом ἔόν не обозначает εἶναι в смысле бытия в себе, как если бы мыслитель был обязан разделять и противопоставлять не-чувственный характер бытия и сущее как чувственное. ἔόν, сущее, мыслится здесь скорее в контексте дуальности бытия и сущего и выражается через причастие, хотя грамматическое понятие еще не вмешивается непосредственно в науку о языке. Дуальность, по крайней мере, дает знать о себе посредством оборотов «бытие сущего» и «сущее в бытии». Однако то, что проявляется в дуальности, скорее скрывается в этих падежах и предлогах, чем дает понять нечто о своей сущности. Эти обороты далеки от того, чтобы осмыслять дуальность как таковую или ставить под вопрос ее проявление.

«Бытие как таковое», на которое столь часто ссылаются, пребывает в области истинного до тех пор, пока познается опытным путем как бытие, постоянно переживается как бытие в значении бытия сущего. Между тем, истокам западной мысли дано было в определенной мере проникнуть взором в высказанное в слове εἶναι, «быть» — проникнуть в него в понятиях Φύσις, Λόγος, ἔν. Поскольку господствующее в бытии сосредоточение объединяет все сущее, размышления об этом сосредоточении создают неизбежное и непрестанно крепнущее впечатление, что бытие (сущего) не только равносильно сущему в целом, но и, как равносильное, также является объединяющим и даже наисущим (das Seiendste). *В представлении все становится сущим.*

Может показаться, что дуальность бытия и сущего вследствие своей дуальности растворяется в ирреальности, несмотря на то, что мысль, начиная уже с ее греческих истоков, постоянно движется в пределах проявления этой дуальности, не осмысляя, однако, свое положение и вообще не задумываясь о проявлении дуальности. В начале развития западной мысли произошло незаметное угасание дуальности. Однако это угасание — не пустота. Напротив, оно придало греческой мысли характер начала: мысль эта сокрыла в себе светлую ясность бытия сущего именно в качестве ясности. Это сокрытие угасания дуальности, в сущности, воцарилось так же, как и то, во что погрузилась дуальность. Во что же она погрузилась? В забвение. В то забвение, чье длящееся господство скрывается в качестве Ἀλήθεια, к которой Ἀλήθεια непосредственно принадлежит, настолько, что первая может отойти в сторону в пользу последней и предоставить ей право чистого откровения посредством Φύσις, Λόγος, ἔν, как если бы это вовсе не нуждалось в сокрытии.

Однако в этом кажущемся пустым освещении всецело господ-

ствуется тьма. Проявление дуальности остается в нем сокрытым так же, как и его угасание для начальной мысли. Тем не менее, мы должны обращать пристальное внимание на дуальность бытия и сущего в ἐόν, если не хотим потерять нить дискуссии, которую Парменид посвящает связи между мыслью и бытием.

II

Во фрагменте III со всей лаконичностью говорится о том, что мысль принадлежит к бытию. Как нам охарактеризовать эту принадлежность? Вопрос этот задан слишком поздно. Ответ на него уже дан в первых словах этого краткого речения: τὸ γὰρ αὐτὸ, одно и то же. Теми же словами начинается другой вариант этого речения во фрагменте VIII: ταὐτόν. Отвечают ли эти слова на вопрос, каким образом мысль принадлежит к бытию, утверждая, что оба они суть одно и то же? Эти слова не дают никакого ответа. Во-первых, потому, что определение «одно и то же» исключает возможность вопроса о какой-либо совместной принадлежности, которая может существовать лишь между различными предметами. Во-вторых, потому, что слова «одно и то же» не говорят вообще ничего о том, в каком отношении и на каком основании различное переходит в тождественное. Таким образом τὸ αὐτὸ, «одно и то же», «тождественное», остается словом-шифром в обоих фрагментах, если не для всей мысли Парменида в целом.

Впрочем, если мы сочтем, что слово τὸ αὐτὸ, «тождественное», означает идентичное, если мы полностью примем идентичность в качестве абсолютно очевидной предпосылки для мыслимости всего мыслимого, то посредством этого мнения будем постепенно становиться все более глухими к слову-шифру, если, конечно, вообще услышим призыв этого слова. Достаточно и того, что наш слух хранит это слово как нечто достомысленное. Таким образом, мы остаемся слушателями, сохраняем готовность оставить в покое слово как шифр, дабы сперва прислушаться к неким речениям, которые могут помочь осмыслить загадочное во всей его полноте.

Определенную помощь предлагает нам Парменид. Во фрагменте VIII он несколько яснее говорит о том, как должно мыслить «бытие», к которому принадлежит νοεῖν. Теперь вместо εἶναι Парменид употребляет ἐόν, «сущее», которое в своей двусмысленности указывает на дуальность. Νοεῖν же обозначает νόημα: то, что принято во внимание внимающим восприятием.

Ἐόν намеренно определяется здесь как οὐνεκεν ἔστι νόημα: то, по причине чего присутствует помысл. (О мысли и помысле ср. лекцию «Was heißt Denken?)/ «Что есть мысль?», Niemeyer, Tübingen 1954, стр. 91 и далее).

Мысль присутствует вследствие дуальности, оставшейся невысказанной. Присутствие мысли находится на пути к дуаль-

ности бытия и сущего. Дуальность присутствует в принятии во внимание; последнее, согласно фрагменту VI, уже сосредоточено в дуальности посредством предыдущего λέγειν, оставления предлежать. Как и каким образом? Ничем иным, как посредством того, что дуальность, вследствие которой смертные приходят к мысли, требует такой же мысли для себя самой.

Мы все еще далеки от того, чтобы опытно познавать, в ее подлинной сути, дуальность как таковую, т. е. одновременно ее саму и то, что она требует мысли. Однако из речения Парменида становится ясно одно: мысль присутствует не вследствие ἐόντα, «сущего в себе», и не ради εἶναι в значении «бытия для себя». Иными словами — «сущее в себе» не делает мысль необходимой, а «бытие для себя» не нуждается в мысли. Ни одно из них в отдельности не позволяет узнать, каким образом «бытие» требует мысли. Но вследствие дуальности обоих, вследствие ἐόν, является мысль. На пути к дуальности присутствует «принятие бытия во внимание»⁷. В подобном присутствии мысль принадлежит к бытию. Что говорит об этой принадлежности Парменид?

III

Парменид говорит, что νοεῖν есть πεφρατισμένον ἐν τῷ ἐόντι. Это переводят как «мысль, которая как изреченное пребывает в сущем».

Но разве сможем мы опытно познать и понять эту изреченность, если сперва не озаботимся вопросом, что здесь означает «прореченное», «говорить», «речь», если поспешно примем ἐόν как «сущее» и оставим смысл бытия пребывать в неопределенности? Разве сможем мы познать отношение νοεῖν к πεφρατισμένον, если не дадим νοεῖν должное определение с учетом фрагмента VI? (ср. «Что есть мысль?», стр. 124 и далее). Νοεῖν, принадлежность которого к ἐόν мы хотели бы осмыслить, обретает свою основу и присутствие в λέγειν. В этом последнем совершается оставление присутствующего предлежать в своем присутствии. Только в качестве предлежащего таким образом присутствующее как таковое может иметь отношение к νοεῖν, к «принятию во внимание». Соответственно, νόημα как νοούμενον, относящееся к νοεῖν, уже представляет собой некое λεγόμενον, относящееся к λέγειν. Однако сущность говорения, как ее опытно познавали греки, коренится в λέγειν. Поэтому νοεῖν по своей сущности, а не только лишь дополнительно или случайно, есть нечто сказанное. Однако не всякое сказанное (Gesagtes) есть непременно и прореченное (Gesprochenes). Оно также может и даже должно порой оставаться покрытым молчанием. Все прореченное

7. Каким образом? (Прим. авт.)

и покрытое молчанием уже есть нечто сказанное. Но обратное неверно.

В чем же состоит различие между сказанным и прореченным? Почему Парменид характеризует *νοούμενον* и *νοεῖν* как *τεφατισμένον*? Лексически верный перевод этого последнего слова — «прореченное». Но в каком смысле следует опытно познавать речение, поименованное посредством *φάσκειν* и *φάναи*? Означает ли здесь речение лишь озвучивание (*φωνή*) того, что обозначает (*σημαίνειν*) некое слово или строка? Надо ли понимать здесь речение как выражение чего-то внутреннего (душевного), разделенное, таким образом, на две составные части — фонетическую и семантическую? Ни единого намека на это мы не находим в опытном познании речения как *φάναи* и речи как *φάσις*. В *φάσκειν* заложены значения «взывать, хвалебно именовать, называть»; все это, однако, потому, что *φάσκειν* осуществляется как позволение чему-либо проявляться. *Φάσμα* есть явление звезд, луны, их появление перед нами, их сокрытие себя. *Φάσεις* означает «фазы». «Фазы Луны» — это меняющиеся способы ее свечения, ее явления. *Φάσις* есть сказание; «сказать» означает «выявить». *Φημί*, «я сказал», имеет ту же самую, но не аналогичную сущность, что и *λέγω*: выявлять и слагать присутствующее в своем присутствии.

Парменид, таким образом, намеревается обсудить, к чему принадлежит *νοεῖν*. Ибо лишь в том, к чему оно по природе принадлежит, можем мы найти его и через эту находку открыть для себя, каким образом мысль сопринадлежна знанию. Если Парменид опытно познает *νοεῖν* как *τεφατισμένον*, это не означает, что первое есть нечто изреченное и, следовательно, его надлежит искать в устном разговоре или в начертанном письме как в неких чувственно воспринимаемых сущностях. Полагать так, пытаться представить речение и изреченное им как переживания сознания и поместить мысль как акт сознания в область этих переживаний — значит ошибиться и удалиться от греческой мысли настолько, насколько это вообще возможно. *Νοεῖν*, «принятие во внимание», и то, что оно восприняло, суть нечто сказанное, выявленное. Но в чем? Парменид говорит: *ἐν τῷ ἐόντι*, в *ἐόν*, в дуальности присутствия и присутствующего. Это дает нам пищу для размышлений и абсолютно освобождает нас от поспешного предположения, что мысль выражается в изреченном. Об этом речь не идет нигде.

Каким образом *νοεῖν*, мысль, может и должна проявляться в дуальности? Поскольку раскрытие в дуальности присутствия и присутствующего влечет за собой оставление предлежать, *λέγειν*, и вместе с высвобожденным таким образом предлежанием предлежащего дает *νοεῖν* нечто такое, что оно может принять во внимание, дабы хранить это в себе. Впрочем, Парменид еще не мыслит о дуальности как таковой; он вовсе не мыслит о рас-

крытии дуальности. Парменид говорит (фрагмент VIII, 35 и далее): οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος... εὐρήσεις τὸ νοεῖν; «ибо не можешь ты найти мысль в отрыве от дуальности». Почему нет? Потому что мысль принадлежит к одному сосредоточению с ἐόν, вызываемому этим последним; потому что сама мысль, имея основание в λέγειν, завершает это вызванное сосредоточение и таким образом отвечает своей принадлежности к ἐόν как чему-то используемому этим последним. Ибо νοεῖν воспринимает не что угодно, но лишь то Единственное, которое упоминается во фрагменте VI: ἐὸν ἔμμεναι, присутствующее в своем присутствии.

Чем чаще дает знать о себе в изложении Парменида непомысленное достомысленное, тем яснее проявляет себя то, что необходимо прежде всего остального для должного осмысления Парменидова утверждения о принадлежности мысли к бытию. Мы должны научиться мыслить о сущности языка через сказание, а о сказании — как об оставлении предлежать (λόγος) и выявлении (φάσις). Удовлетворить этому требованию, однако, все еще нелегко, так как первый проблеск сущности речи как сказания тут же исчезает под неким покровом, оставляя господствовать лишь одно определение речи, упорно представляющее ее, исходя из озвучивания, φωνή, как некую систему указания и обозначения и, в конечном итоге, извещения и информации.

IV

Даже теперь, когда принадлежность мысли к бытию проявила себя несколько яснее⁸, мы вряд ли в состоянии полнее услышать слово-шифр Парменидова речения — τὸ αὐτό, «тождественное» — во всей полноте его загадочности. Но если мы увидим, что дуальность ἐόν, присутствие присутствующего, сосредотачивает мысль у себя, то, возможно, господствующая дуальность даст нам некий ключ к загадочной полноте того, что сокрыто в пустоте привычного значения слова «тождественное».

Из раскрытия ли дуальности эта дуальность, в свою очередь, призывает мысль на путь под названием «ради нее самой» и вследствие этого требует сопринадлежности присутствия (присутствующего) и мысли? И что такое «раскрытие дуальности»? Как оно происходит? Можем ли мы найти в словах Парменида какое-либо основание для того, чтобы соответствующим образом исследовать раскрытие дуальности, расслышать то, что составляет ее сущность, в том, о чем умалчивает слово-шифр этого речения? Напрямую — никакого.

Однако нельзя не заметить, что в обоих вариантах речения о связи между мыслью и бытием слово-шифр стоит в самом начале. Во фрагменте III говорится: «Одно и то же суть принятие

8. Каким образом?

во внимание и присутствие (присутствующего)». Во фрагменте VIII, 34 говорится: «Одно и то же суть принятие во внимание и (то), на что направлено внимающее восприятие». Что означает этот порядок слов, помещенный в начале предложения, для содержания предложения? Что хотел подчеркнуть Парменид, позволяя нам различить сделанный здесь акцент? Это, по всей вероятности, основной акцент. В нем звучит предвосхищение того, что будет сказано в предложении. С грамматической точки зрения, сказанное таким образом называется предикатом (сказуемым) предложения. Субъектом же, или подлежащим этого предложения является νοεῖν (мысль) в ее отношении к εἶναι (бытию). Из греческого текста вытекает, что структуру предложения Парменидова предложения следует толковать в этом смысле. Тот факт, что словошифр стоит в начале предложения как предикат, побуждает нас задержать внимание на этом слове и возвращаться к нему снова и снова. Но в то же время это слово ничего не говорит нам о том, что мы желали бы опытно познать.

Таким образом, мы должны, не отрывая взора от приоритетной позиции слова «τὸ αὐτό», «одно и то же», сделать рискованную попытку прийти через дуальность ἐόν (присутствие присутствующего) к осмыслению ее раскрытия. В этом нам может помочь понимание того, что мысль, будучи выявлена в дуальности ἐόν, есть нечто сказанное в ней: τεφατισμένον.

Вследствие этого, в дуальности господствует φάσις, говорение как призывающее, требующее выявления. Что выявляет говорение? Присутствие присутствующего. Господствующее в дуальности, сбывающее ее говорение есть сосредоточение присутствия, в свете которого может явиться присутствующее. Φάσις, о которой мыслит Парменид, Гераклит именуется Λόγος, «сосредоточивающим оставлением предлежать».

Что происходит в Φάσις и Λόγος? Может быть, господствующее в них, сосредоточивающе-призывающее говорение и есть то внесение, что прежде чего бы то ни было привносит являющее сияние, длящееся озарение, в длительности которого вначале озаряется присутствие, дабы в его свете явилось присутствующее, и таким образом господствует в дуальности обоих? Может быть, раскрытие дуальности состоит в появлении озаряющего сияния? Греки опытно познавали его основную черту как откровение. Соответственно, в раскрытии дуальности господствует процесс откровения. Греки называли его Ἀλήθεια.

Таким образом, и Парменид должен мыслить в некотором смысле внутри раскрытия дуальности — если, конечно, он говорит что-либо об Ἀλήθεια. Упоминает ли Парменид о ней? Несомненно, причем непосредственно во вступлении к своей поэме «О природе». И даже более: Ἀλήθεια — его богиня. Прислушиваясь к сказанному ею, Парменид высказывает помысленное им. Тем не менее он оставляет несказанным, в чем состоит

сущность Ἀλήθεια. Неосмысленным остается также и то, в каком значении божественности Ἀλήθεια является богиней. Все это для ранней греческой мысли остается так же определенно за пределами достойного осмысления, как и какое бы то ни было объяснение слова-шифра τὸ αὐτό, «то же самое».

Вероятно, однако, что между всеми этими неосмысленными предметами существует некая скрытая взаимосвязь. Вступительные строки поэмы «О природе» (I, 22 и далее) — не просто поэтические одежды некой абстрактной операции понятиями. Игнорировать мифический опыт в словах мыслителя, заявляя, что богиня Ἀλήθεια слишком неопределенна в сравнении с ясно очерченными «божественными личностями» Геры, Афины, Деметры, Афродиты и, следовательно, представляет собой чисто мысленную конструкцию — значит представлять себе диалог с Парменидовым образом мысли чересчур легким. Подобные заявления делаются так, как будто мы обладаем давно подтвержденным знанием о том, что представляет собой божественность греческих богов, и потому имеет смысл говорить здесь о «личностях»; как будто уже решено, что, буде сущность истины окажется явлена как богиня, она может быть таковой лишь в качестве абстрактной персонификации некоего понятия. По сути говоря, мифическое еще практически не осмыслено, прежде всего в отношении того, что μῦθος есть сказание, в то время как говорение есть призывающее выявление. Поэтому лучше для нас будет проявлять осторожность в вопросах и прислушиваться к тому, что сказано (фрагмент I, 22 и далее):

καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δέξιτερήν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα
«И богиня меня приняла благосклонно, десницей
Взявши десницу, рекла ко мне так и молвила слово»⁹

Однако сущностное происхождение того, что дано здесь мыслителю для осмысления, остается скрытым. Это не исключает — скорее, напротив, включает — тот факт, что в сказанном мыслителем господствует откровение, будучи тем, к чему мыслитель прислушивается, поскольку оно указывает направление к тому, что должно быть осмыслено. То же, что должно быть осмыслено, названо в слове-шифре τὸ αὐτό, «то же самое», и это названное выражает связь между мыслью и бытием.

Поэтому нам надлежит, по крайней мере, задаться вопросом, не в αὐτό ли, в «тождественном», сокрыто в молчании раскрытие дуальности, особенно в смысле откровения присутствия присутствующего. Предполагая это, мы не выходим за пределы осмыс-

9. Цит. по: Парменид «О природе» (фрагменты из произведений ранних греческих философов 1) ч. 1. Изд-во Наука, 1989.

ленного Парменидом, но лишь возвращаемся к тому, что должно быть осмыслено еще ранее.

Анализ предложения о связи между мыслью и бытием, таким образом, неизбежно приобретает видимость случайного и вынужденного.

Теперь структура предложения в предложении τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι, с грамматической точки зрения, предстает в ином свете. Слово-шифр τὸ αὐτό, «то же самое», с которого начинается предложение, больше не вынесенное в начало подлежащее-предикат, но сказуемое-субъект, собственно лежащее, влекущее и останавливающее. Неприметное ἐστίν, «суть», теперь означает «существует», «длится», более того — исполняет исполняющееся. Τὸ αὐτό, «то же самое», господствует как таковое исполнимое, а именно как раскрытие дуальности в смысле процесса откровения. Это открывающее дуальность раскрывающееся исполняет принятие во внимание на пути к сосредотачивающему восприятию присутствия присутствующего. Истина, обозначенная как откровение дуальности, позволяет мысли, исходя из этой дуальности, принадлежать к бытию. В слове-шифре τὸ αὐτό, «то же самое», пребывает в молчании открывающее исполнение сопринадлежности дуальности и проявляющейся в ней мысли.

V

Итак, мысль принадлежит к бытию не потому, что *также* является неким присутствующим и, таким образом, должна быть отнесена к совокупности присутствия, то есть совокупности присутствующего. Может показаться, впрочем, что Парменид именно так представляет отношения между мыслью и бытием. Однако он, посредством употребления γὰρ (ибо), приводит и обоснование (VIII, 36 и далее), звучащее как πᾶρεξ τοῦ ἐόντος: «помимо сущего, не было, нет и не будет иного сущего» (согласно конъектуре Берга: οὐδ' ἦν). Однако τὸ ἐόν не означает «сущее», но называет по имени дуальность. Разумеется, вне последней не существует никакого присутствия присутствующего, ибо это присутствие как таковое основывается на дуальности, является и появляется в ее раскрытом свете.

Но зачем же Парменид нарочно приводит упомянутое обоснование относительно связи мысли и бытия? Затем, что именование νοεῖν, «мысль», звуча по-другому, нежели εἶναι, должно создавать вид того, что оно является неким ἄλλο, «другим», противоположным бытию и, таким образом, находится вне последнего. Однако не одно только буквальное звучание именованного, но и то, что оно называет, указывает на свое положение «наряду с» и «вне» ἐόν. Этот вид — также не просто видимость. Ибо λέγειν и νοεῖν оставляют присутствующее предлежать в свете присутствия. Соответственно, сами они лежат напротив присутствия — хотя, разумеется, «напротив» не значит в качестве

двух предметов, наличествующих каждый сам по себе. Связка λέγειν и νοεῖν делает (согласно фрагменту VI) ἐὸν ἔμμεναι, присутствие в его появлении, свободным для восприятия и тем самым в известной мере держится в стороне от ἐὸν. Мысль в некотором отношении находится вне дуальности, на которую она, удовлетворяя ей и будучи требуема ей, остается ориентирована. В другом отношении именно эта «ориентация на» остается лишь неким небрежно представленным различием между бытием и сущим, но осуществляется из открывающего раскрытия. Это последнее, как Ἀλήθεια, дарует всякому присутствию тот свет, в котором присутствующее может явиться.

Однако, даруя это озарение присутствия, откровение в то же время, дабы присутствующее явилось, нуждается в оставлении предлежать и восприятию и, нуждаясь в этом, удерживает мысль в принадлежности к дуальности. Поэтому никоим образом, нигде и никак не существует никакого присутствующего вне дуальности.

Рассмотренное нами сейчас осталось бы произвольной выдумкой и запоздалой подменой, если бы сам Парменид не приводил обоснования того, почему нечто находящееся вне присутствия и наряду с ἐὸν — невозможно.

VI

То, что мыслитель говорит здесь об ἐὸν, вынесено, с грамматической точки зрения, в придаточное предложение. И те, кто не обладает сколько-нибудь значительным опытом слушания того, что говорят великие мыслители, порой останавливаются в недоумении перед тем странным фактом, что эти мыслители вдруг выносят собственно предназначенное к осмыслению в какое-нибудь дополнительное придаточное предложение и ограничиваются этим. Игра зовущего, открывающегося и расширяющегося света бывает не вполне зрима. Она является так же неприметно, как утренний свет в спокойном великолепии полевых лилий и садовых роз.

Парменидово придаточное предложение, которое на самом деле есть предложение всех его предложений, гласит (VIII, 37 и далее):

...ἐπεὶ τό γε Μοῖρα' ἐπέδησεν
οὐλον ἀκίνητον τ' ἔμμεναι

...поскольку Мойра подлинно связала его (сущее), дабы оно оставалось цельным и неподвижным.

Парменид говорит об ἐὸν, о присутствии (присутствующего), о дуальности и никоим образом о «сущем». Он упоминает о Μοῖρα,

о судьбе как уделе, которая разделяет и наделяет и таким образом постепенно раскрывает дуальность. Удел ниспосылает (обеспечивает и дарует) дуальность. Удел есть сосредотачивающее в себе и раскрывающее ниспослание присутствия как присутствия присутствующего. *Μοῖρα* есть предназначение «бытия» в значении *ἔόν*. Она выпустила это предназначение, *τό γε*, в дуальность и тем самым привязала его к цельности и покою, из которых и в которых совершается присутствие присутствующего.

Однако в этом предназначении дуальности лишь присутствие достигает сияющего явления, а присутствующее — появления. Предназначение удерживает дуальность как таковую, а также и ее раскрытие, в сокровенности. Сущность *Ἀλήθεια* остается скрытой. Ниспосланная ею зримость позволяет присутствию присутствующего восставать как «облик» (*εἶδος*) и как «лик» (*ἰδέα*). Таким образом, воспринимающее соотношение с присутствием присутствующего определяется как некое видение (*εἰδέναι*). Знание, несущее на себе печать *visio*, и его очевидность также не могут отрицать своего сущностного происхождения от озаряющего откровения, даже там, где истина превратилась в уверенность самосознания. *Lumen naturale*, естественный свет, т. е., здесь, озарение разума, уже предполагает откровение дуальности. То же самое справедливо для Августиновой и средневековой теорий света, которые, не говоря уже об их родоначальнице — Платоновой теории, могли возникнуть и развиваться лишь в сфере *Ἀλήθεια*, уже воцарившейся в предназначении дуальности.

Желая вести речь об истории бытия, мы должны прежде помыслить о том, что бытие означает: присутствие присутствующего: дуальность. Только из осмысленного таким образом бытия сможем мы с должной осмотрительностью вывести вопрос о том, что называется здесь «историей». История есть предназначение дуальности. История есть открывающее и раскрывающее ниспослание озаренного присутствия, в котором появляется присутствующее. История бытия — это ни в коем случае не последовательность неких событий, сквозь которую проходит бытие само по себе. История — это и не некий предмет, предлагающий все новые возможности исторического представления, каковое намеревается занять место общепринятых до сих пор размышлений об истории метафизики, самоуверенно полагая, будто все знает лучше.

То, что Парменид говорит в неприметном придаточном предложении о *Μοῖρα*, в чье связывание *ἔόν* оказывается выпущен в качестве дуальности, открывает мыслителю широкую перспективу, дарованную судьбой его пути. Ибо на этих просторах становится явным то, в чем обнаруживает себя само присутствие (присутствующего): *τὰ σήματα τοῦ ἔοντος*. Этих *σήματα* — множество (*πολλά*). Они — не указатели чего-то иного. Они суть множественные проблески самого присутствия из раскрытой дуальности.

Но мы еще не до конца разъяснили, что же *Μοῖρα*, ниспосылая, разделяет. Вследствие этого, некая существенная черта характера ее господства все еще остается неосмысленной. Каковы последствия того, что предназначение выпускает присутствие присутствующего в дуальность и, таким образом, привязывает его к ее цельности и покою?

Дабы оценить то, что Парменид говорит об этом сразу после вышеупомянутого придаточного предложения (VIII, 39 и далее), необходимо обратиться к изложенному им ранее (III). Раскрытие дуальности господствует в качестве *φάσις*, говорения как выявления. Дуальность сберегает в себе *νοεῖν* и его помысленное (*νόημα*) в качестве сказанного. Однако то, что бывает воспринято в мысли, есть присутствие присутствующего. Мыслящее говорение, удовлетворяющее дуальности — это *λέγειν* как оставление присутствия предлежать. Оно совершается лишь на пути мышления тех мыслителей, кто был призван *Ἀλήθεια*.

Но что станет с господствующим в открывающем предназначении *φάσις* (сказанием), если предназначение предаст раскрытое в дуальности повседневному восприятию смертных? Эти последние принимают (*δέχεσθαι*, *δόξα*) все, что непосредственно, немедленно и ранее прочего предлагается им. Они не дают себе труда сперва подготовиться к какому-либо пути мышления. Они никогда не прислушиваются к зову откровения дуальности. Они держатся того, что раскрыто в ней, а именно того, что непосредственно претендует на смертных: присутствующего без учета присутствия. Они предают все свои дела и занятия тому, что обыкновенно принято, *τα δοκοῦντα* (фрагмент I, 31). Они принимают это за несокровенное, *ἀληθῆ* (VIII, 39); ибо оно являет себя им и, таким образом, есть нечто открытое. Но что станет с их говорением, если оно окажется не в состоянии быть *λέγειν*, оставлением предлежать? Поскольку смертные не обращают внимания на присутствие, т. е. не мыслят, их обыкновенное говорение сводится к произнесению имен, основной упор в которых делается на озвучивание и непосредственно доступную восприятию форму слова, то есть на слова озвученные и записанные.

Разъятие говорения (оставления предлежать) на слова-указатели уничтожает сосредотачивающее принятие во внимание. Оно превращается в *κατατίθεσθαι* (VIII, 39), в установление, непосредственно закрепляющее то или иное в поспешном мнении. Все установленное подобным образом остается *ὄνομα*. Парменид никоим образом не говорит, будто обыкновенно принятое превращается в «простое» имя. Но это «обыкновенно принятое» остается во власти говорения, руководствующегося единственно расхожими словами, которые, поспешно произнесенные, говорят все обо всем и блуждают в «как... так и...».

Восприятие присутствующего (ἐόντα) также называет по имени εἶναι и знакомо с присутствием, но знакомо так же поверхностно, как и с неприсутствием; разумеется, оно не знает присутствия так, как знает его мысль, обращающая, в свою очередь, внимание на то, что удержано из дуальности (μὴ ἐόν). Обыкновенное мнение знает лишь εἶναι τε καὶ οὐχί (VIII, 40), присутствие, также как и неприсутствие. Основной вес подобного знания падает на τε-καί (VIII, 40 и далее), «как... так и...». И там, где это обыкновенное, говорящее через слова восприятие сталкивается с восстанием и падением, оно довольствуется одним лишь «как... так и...» того, что возникает, γίγνεσθαι, и того, что проходит, ἔλλυσθαι (VIII, 40). Оно никогда не воспринимает место, τόπος, как местопребывание, как то, что дуальность дарует присутствию присутствующего в качестве родного дома. Мнение смертных прослеживает в этом «как... так и...» лишь время от времени меняющиеся (ἀλλάσσειν VIII, 41) позиции. Обыкновенное восприятие вращается в сфере озаренного присутствием, видит являющееся в сиянии (φάνον VIII, 41) и цвете, однако отвлекается на чередование (ἀμείβειν) этих цветов и не обращает внимания на тихий свет озарения, исходящий из раскрытия дуальности и являющийся тем Φάσις, выявлением, тем способом, которым говорит слово — но не тем, которым разговаривают слова как озвученные наименования.

Τὸ πάντ' ὄνομ' ἔσται (VIII, 38), «тем самым все (присутствующее) начинает присутствовать в мнимом откровении, которое приводит к господству слов». За счет чего это происходит? За счет Μοῖρα, за счет предназначения откровения дуальности. Как это следует понимать? В раскрытии дуальности, с явлением присутствия, появляется присутствующее. Присутствующее также есть сказанное, но сказанное посредством слов-наименований, в области произнесения которых вращается обыкновенное говорение смертных. Предназначение откровения дуальности (ἐόν) предаёт присутствующее (τὰ ἐόντα) повседневному восприятию смертных.

Как происходит эта предназначенная передача? Лишь посредством того, что дуальность как таковая и, следовательно, ее раскрытие остаются сокрыты. Значит ли это, что в откровении господствует самоскрытие¹⁰? Дерзкая мысль. Гераклит осмыслял ее. Парменид же опытно пережил это помысленное, не осмысляя его, поскольку он, слыша зов Ἀλήθεια, мыслил о Μοῖρα, относящейся к ἐόν, о предназначении дуальности с учетом присутствия, так же как и присутствующего.

Парменид не был бы мыслителем, стоящим у древних истоков той мысли, что ориентируется на предназначение дуальности, если бы не мыслил в широкой области загадочного, скрываю-

10. Забвение.

щегося в молчании слова-шифра τὸ αὐτό, «то же самое». Здесь берегается достомысленное, в возобладании присутствующего (τὰ ἐόντα, τὰ δοχοῦντα) предоставляющее себя нам для осмысления как связь между мыслью и бытием, как истина бытия в значении откровения дуальности, как удержание из дуальности (μὴ ἐόν).

Диалог с Парменидом не обретает завершения — не только потому, что многое в сохранившихся фрагментах его поэмы «О природе» остается темным, но и потому, что сказанное им не перестает быть достойным осмысления. Впрочем, эта нескончаемость диалога — отнюдь не недостаток. Это знак безграничности, таящей в себе возможность преобразования судьбы — и предлагающей помнить об этой возможности.

Тот, однако, кто ждет от мысли лишь некоего заверения и пытается вычислить день, когда ее можно будет отбросить за ненужностью — требует от мысли самоуничтожения. Требование это предстает в причудливом свете, если мы вспомним о том, что сущность смертных призвана быть внимательной к призывам, влекущим ее к смерти. Смерть есть высшая возможность наличного бытия (Dasein) смертных — не конец возможного, но наивысшее сбережение (сосредотачивающее сберегание) тайны призывающего откровения.

АЛЕТЕЙЯ (ГЕРАКЛИТ, ФРАГМЕНТ 16)

Его называют Темным, ὁ Σχολεῖνός. Подобной репутацией Гераклит пользовался уже в те времена, когда его труды еще сохранялись во всей своей полноте. Сегодня же нам остаются от них лишь осколки. Мыслители более позднего времени — Платон и Аристотель, писатели и исследователи философии последующих эпох — Теофраст, Секст Эмпирик, Диоген Лаэртский и Плутарх, а также христианские Отцы Церкви — Ипполит Римский, Климент Александрийский и Ориген — в своих трудах то и дело приводят различные отрывки из произведений Гераклита. Эти цитаты были впоследствии собраны воедино как фрагменты — собранием этим мы обязаны филологическим и философско-историческим научным изысканиям. Одни фрагменты состоят из нескольких предложений, другие — из одного-единственного; порой это лишь обрывки предложений и отдельные слова.

Выбор цитат из Гераклита и способ их цитирования зависят от течения мысли позднейших мыслителей и писателей. Этим же определяются границы толкования цитат в ту или иную эпоху. Поэтому любое тщательное изучение тех мест, где эти цитаты встречаются в трудах позднейших авторов, способно выявить лишь контекст их цитирования данными авторами — но не тот изначальный контекст Гераклита, откуда они были взяты. Ци-

таты вкупе с местами цитирования отнюдь не открывают нам главного: всесочленяющего и основополагающего единства внутренней структуры трудов Гераклита. Лишь все более глубокое проникновение в эту структуру могло бы раскрыть перед нами отправные точки отдельных отрывков и тот смысл, в котором помыслить о том живом источнике, в котором труды Гераклита черпали свое единство, этот мыслитель вполне справедливо именуется у нас «Темным». Самый смысл того, что сообщает нам это прозвище, также остается темен.

Гераклита называют «Темным». Но он светел. Ибо он говорит об Освещающем, стремясь выразить его сияние языком мысли. Освещающее пребывает постольку, поскольку оно освещает. Этот свет мы называем освещением. Что относится к этому освещению, как и где оно совершается — нам еще предстоит осмыслить. Слово «свет» означает «светящийся, лучистый, сияющий». Свечение дает сияние, позволяет сияющему свободно проявиться. Свободное есть область несокровенности. Над ним властвует откровение. Что является неотъемлемой частью этого последнего, тождественны ли, и насколько, откровение и освещение — нам еще предстоит выяснить.

Ссылкой на значение слова ἀληθεσία мы ничего не достигнем и никогда не добьемся ничего продуктивного. Также остается открытым вопрос, имеет ли то, что понимается под названиями «истина», «достоверность», «объективность», «действительность», хоть что-то общее с тем, на что указывают мысли откровения и освещения. Для мысли, следующей этому указанию, под вопросом оказывается, вероятно, нечто большее, чем констатация объективной действительности в значении весомого высказывания. Чем объяснить то, что мы постоянно спешим забыть о субъективности, неразрывно связанной с любой объективностью? Как это получается, что, даже заметив эту связь, мы пытаемся объяснить ее лишь с одной из сторон или даже привлекаем некую третью сторону, призванную увязать объект с субъектом? Чем объяснить наше упорное нежелание хотя бы один раз задуматься, не обретает ли эта связь субъекта и объекта свое бытие в чем-то, что прежде всего наделяет сущностью объект с его объективностью и субъект с его субъективностью и, таким образом, изначально предоставляет им область взаимодействия? Тот факт, что наша мысль находит столь утомительным для себя даже простую попытку разглядеть это нечто предоставляющее, нельзя объяснить ни ограниченностью господствующего сознания, ни отвращением к лицемерию того, что может взволновать привычное и растревожить заурядное. Вернее будет предположить следующее: мы знаем слишком много и верим слишком поспешно, чтобы иметь возможность освоиться с под-

линно переживаемым вопрошанием. Для этого требуется способность удивляться простому и избирать это удивление своим обиталищем.

Впрочем, простое дается нам не потому лишь, что мы в некой наивной манере выражаем и повторяем буквальное значение ἀληθεσία как «несокровенность». Несокровенность есть основной признак того, что уже проявилось и оставило позади сокровенность. В этом заключается здесь смысл α-, которое лишь в грамматике, основанной на позднегреческой мысли, характеризуется как α привативное. Отношение к λήθη, сокрытию, и само сокрытие никоим образом не теряют для нашей мысли важности вследствие того, что несокровенное может быть непосредственно пережито непосредственным опытом лишь как нечто проявившееся, присутствующее.

С вопроса о том, как это все называется и как оно может происходить, *начинается* удивление. Каким образом можем мы достичь этого? Может быть, позволив охватить себя удивлению, ищущему то, что мы называем освещением и откровением?

Мыслящее удивление говорит в вопрошании. Гераклит сказал:

τὸ μὴ δύνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;

Как можно укрыться от того, что никогда не заходит?

Это речение пронумеровано как фрагмент 16. Возможно, для нас — в том, что касается внутренней степени важности и направляющего значения — оно должно бы стоять *первым*. На Гераклитово речение ссылается Климент Александрийский в своем «Педагоге» (книга II, глава 10) — для обоснования некоей богословско-воспитательной мысли. Климент пишет: λήσεται (!) μὲν γὰρ ἴσως τὸ αἰσθητὸν φῶς τις, τὸ δὲ νοητὸν ἀδύνατόν ἐστιν, ἢ ὡς φησιν Ἡράκλειτος... «От света чувственного, быть может, еще можно укрыться, от духовного же невозможно. «Как может кто-либо, говорит Гераклит, от Света укрыться, который никогда не заходит?»» Климент мыслит о Вездесущем Боге, Который видит любое злодеяние, даже совершенное во тьме. Об этом же он говорит в другом месте «Педагога» (книга III, глава 5): οὕτως γὰρ μόνως ἀπὸς τις διαμένει, εἰ πάντοτε συμπαρεῖναι νομίζοι τὸν θεόν. «Тот остается без греха, кто верит, что, где бы он ни был, Бог повсюду присутствует при нем». Кто мог запретить Клименту Александрийскому, семь веков спустя, приобщить слова Гераклита к области христианских представлений и по-своему истолковать эти слова, сообразно своим богословско-воспитательным целям? Отец Церкви размышляет здесь о том, как грешники скрываются от некоего света. Гераклит, напротив, говорит лишь о пребывании сокрытым. Климент имеет в виду сверхъестественный свет, τὸν θεόν, Бога в понимании христианской веры. Гераклит, напро-

тив, лишь упоминает о Незаходящем. Вопрос о том, означает ли это «лишь», подчеркнутое нами, некое ограничение или же нечто иное — остается открытым, и останется таковым в дальнейшем.

Чего бы мы достигли, попросту отвергнув богословское толкование этого фрагмента как неверное? Самое большее, создали бы видимость того, будто нижеследующие наблюдения претендуют на единственно и абсолютно верный подход к учению Гераклита. Однако наши усилия ограничиваются попыткой приблизиться к словам Гераклитова речения. Это могло бы послужить указателем пути для будущей мысли в область еще не слышанных нами посланий.

Поскольку же эти послания исходят из того призыва, которому подчиняется мысль, нет особого смысла оценивать и сравнивать, кто из мыслителей более приблизился к ним. Лучше употребить все усилия для того, чтобы в доверительной беседе с древним философом подойти ближе к области предназначенного к осмыслению.

Рассудительные понимают, что Гераклит иначе звучит для Платона, иначе — для Аристотеля, иначе — для кого-либо из Отцов христианской Церкви, иначе — для Гегеля, иначе — для Ницше. Если увязнуть в исторической констатации этих разнообразных толкований, придется признать, что их правота всего лишь относительна. Из этого многообразия перед нами неизбежно и угрожающе встает призрак релятивизма. Почему? Потому, что это историческое перечисление трактовок уже оставило вопрошающую беседу с мыслителем — а возможно, никогда и не начинало ее.

Отличия каждого из диалоговых толкований указывают на некую невысказанную полноту того¹¹, о чем даже сам Гераклит мог говорить лишь исходя из предоставленных *ему* точек обзора. Погоня за объективно верным учением Гераклита — это попытка избежать плодотворного риска оказаться озадаченным истиной некоей мысли.

Нижеследующие наблюдения не ведут ни к каким выводам. Они указывают на событие.

Речение Гераклита — это вопрос. Слово, которым оно оканчивается в значении *τέλος*, называет по имени то, с чего этот вопрос начинается. Это область, внутри которой движется мысль. Слово, к которому восходит вопрос — это *λάθαι*. Что может быть легче констатации того, что *λανθάνω* (аор. *ἔλαθον*) означает «оставаться сокрытым»? Тем не менее, мы вряд ли способны непосредственно передать образ речения этого слова в греческом языке.

Гомер повествует (Одиссея, VIII, 83 и далее) о том, как Одиссей во дворце царя феаков при звуках как серьезной, так и ве-

11. Что это? Событие?

солой песен Демодока закутывал голову плащом и незаметно для присутствующих плакал. Строфа 93 гласит: ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάσθησε δάκρυα λείβων. Мы, в соответствии с духом нашего языка, переводим это как «были другими¹² его не замечены слезы»¹³. Перевод Фосса ближе к греческому тексту, так как он переносит основной глагол ἐλάσθησε в немецкую фразу: «Allen übrigen Gästen verbarg er die stürzende Träne»¹⁴, «от всех прочих гостей сокрыл он текущие слезы». Однако ἐλάσθησε означает не переходное «он сокрыл», но «осталось сокрытым» — то есть пролитие слез. «Оставаться сокрытым» в греческом языке — главенствующее слово. В немецком языке, напротив, говорится: он плакал, в то время как остальные не замечали этого. Соответственно переводим мы и известный эпикурейский призыв λάθε βιώσας: «Живи незаметно», то есть живи сокровенно. С точки зрения греческого мышления, это изречение гласит: «оставайся как тот, кто проводит свою жизнь (оставаясь при этом) сокрытым». Сокровенность здесь определяет, каким образом человек должен присутствовать среди людей. Греческий язык через манеру речи дает понять, что пребывание сокрытым — а значит, наряду с этим и пребывание несокрытым — обладает неким господствующим преимуществом перед всеми прочими образами присутствия присутствующего. Основная черта самого присутствия определяется через пребывание сокрытым и несокрытым. Нет нужды углубляться в очевидно расплывчатую этимологию слова ἀληθεσία, чтобы опытно познать то, как присутствие присутствующего всюду входит в язык лишь в сиянии, самопоказе, предлежании, восходе, самопроявлении, внешнем виде.

Все это, в ненарушенной гармонии, было бы немислимо в рамках греческого наличного бытия (Dasein) и его языка, если бы пребывание сокрытым-несокрытым¹⁵ не господствовало в качестве того¹⁶, чему вообще нет нужды нарочно входить в язык, потому что сам язык исходит из него¹⁷.

Вследствие этого греческий опыт осмысляет случай с Одиссеем не с той точки зрения, что присутствующие гости представлены здесь в качестве субъектов, которые в своем субъективном поведении не заметили плачущего Одиссея как объект восприятия. Напротив, с точки зрения греческого опыта вокруг плачущего царит некая сокровенность, отделяющая его от про-

12. «Другими всеми».

13. Чит, по переводу Жуковского, почти дословно совпадающим с приводимым здесь немецким переводом. — *Примеч. пер.*

14. У Шадевальдта: «Da blieb es (er?) allen anderen verborgen, wie er Tränen weinte», «осталось сокрытым от всех остальных, как проливал он слезы».

15. Освещение самосбережения сбережения.

16. События.

17. События.

чих. Гомер не говорит: «Одиссей скрыл свои слезы». Поэт также не говорит: «Одиссей сокрыл себя плачущего». Говорит же он: «Одиссей оставался сокрытым»¹⁸. Мы должны чаще и настойчивее возвращаться к осмыслению этого положения вещей, даже рискуя впасть в многословие и излишнюю скрупулезность.

Без должного проникновения в суть этого положения вещей Платонова трактовка присутствия как *idéa*, а вместе с тем и вся последующая трактовка бытия сущего покажется нам либо произвольной, либо случайной.

В приведенном выше отрывке, несколькими строфами ранее (строфа 86), Гомер говорит: *αἶδετο γὰρ Φαίηκας ὑπ' ὀφρύσι δάκρυα λείβων*. Фосс переводит это в соответствии с образом речи немецкого языка: «daß die Phäaken nicht die tränenden Wimpern erblickten», «слез на ресницах его да не узрят феаки». Основное слово Фосс вообще оставляет без перевода: *αἶδετο*. Одиссей стыдился — как проливающий слезы перед феаками. Но разве это не очевидно означает то же самое, что и «он сокрыл себя из стыдливости перед феаками»? Или мы также должны мыслить стыдливость, *αἰδώς*, исходя из пребывания сокрытым, поскольку пытаемся приблизиться к его сущности в опытном познании греков? Тогда «стыдиться» будет означать «пребывать укрытым и сокрытым в надеющемся ожидании, в сдержанности».

В сцене с Одиссеем, плачущим под покровом, если осмыслять ее по-гречески, становится очевидно, как поэт опытно переживает господство присутствия, тот смысл бытия, который, еще будучи непомысленным, уже стал предназначением. Присутствие — это осиянное самосокрытие. Ему соответствует стыдливость. Она есть сдержанное пребывание сокрытым перед близостью присутствия. Она есть сбережение присутствующего в неприкосновенной близости пребывающего в прибытии, каковое прибытие остается неким само-укрытием. Таким образом, стыдливость и все то важное, что связано с ней, должны мыслиться в свете пребывания сокрытым.

Поэтому нам также следует приготовиться к более вдумчивому рассмотрению другого греческого слова, с основой *λάθ-*. Это слово звучит как *ἐπιλανθάνεσθαι*. Мы правильно переводим его как «забывать». На основании этой грамматической правильности все кажется ясным. Мы действуем так, как будто забывание — яснейшая и очевиднейшая в мире вещь. И едва замечаем, что в соответствующем греческом слове упоминается пребывание сокрытым.

Но что такое «забывать»? Современный человек, который все вокруг себя располагает таким образом, чтобы как можно скорее забыть об этом, должен был бы знать, что такое забывание. Но он не знает этого. Он забыл сущность забывания — если во-

18. Он также не говорит: «Осталось сокрытым, что Одиссей плакал».

обще когда-либо обдумывал его в достаточной мере, т. е. продумывал до конца в сущностной области забвения. Нынешнее безразличие к сущности забывания никак нельзя объяснить одной лишь небрежностью и мимолетностью современного образа жизни. То, что совершается в подобном безразличии, само происходит из сущности забвения. Это ему свойственно удалять само себя и попадать в поток собственного сокрытия. Греки опытно переживали забвение, *λήθη*, как некое предназначение сокрытия.

Λανθάνομαι означает: я остаюсь — касательно отношения ко мне чего-либо обычно несокрытого — сокрытым от себя. Тем самым это несокрытое, со своей стороны, сокрыто так же, как и я от себя относительно него. Присутствующее погружается в забвение таким образом, что я в силу такого сокрытия остаюсь сокрытым от себя самого в качестве того, от кого удаляется присутствующее. Одновременно и само это сокрытие, со своей стороны, оказывается сокрытым. Подобное происходит в том случае, о котором мы говорим: «Я (нечто) забыл». Когда мы забываем, у нас не просто выпадает нечто из памяти. Само забывание при этом впадает в некое сокрытие, причем таким образом, что тем самым и мы, вместе с нашим отношением к забыванию, попадаем в сокровенность. Поэтому греки в среднем залоге слова подчеркивают это, говоря: *ἐπιλανθάνομαι*. Таким образом они одновременно называют по имени сокровенность, в которую попадает человек — называют посредством указания на ее связь с тем, что через нее оказывается удалено от человека.

Как в использовании греческим языком слова *λανθάνειν*, «пребывать сокрытым», в качестве основного и управляющего слова, так и в опытном переживании забывания через пребывание сокрытым с достаточной очевидностью проявляется то, что *λανθάνω*, «я пребываю сокрытым», подразумевает не просто один из многих образов человеческого поведения, но основную черту любого поведения относительно присутствующего и отсутствующего, если вообще не основную черту самого присутствия и отсутствия.

Если же слово *λήθη*, «я пребываю сокрытым», обращено к нам в речи какого-либо мыслителя или завершает собой еще один мыслительный вопрос, то нам необходимо подвергнуть это слово и сказанное в нем такому всестороннему и упорному размышлению, на какое мы только сегодня способны.

Всякое пребывание сокрытым заключает в себе отношение к чему-то такому, от чего сокрытое пребывает удаленным, но вследствие этого остается во многих случаях и прямо склонным к нему. Греческий язык, используя винительный падеж, называет то, к чему удаленное в сокрытие сохраняет отношение: *ἐνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε...*

Гераклит вопрошает: *πῶς ἂν τις λάθοι*; «Как мог бы кто-либо пребывать сокрытым?» В отношении чего? В отношении того,

что названо в предыдущих словах, которыми начинается это речение: τὸ μὴ δῶνόν ποτε, «никогда не заходящее». Упомянутый здесь «кто-либо», следовательно, не субъект, относительно которого нечто другое пребывает сокрытым, но «кого-либо», возможность чьего *собственного* пребывания сокрытым стоит под вопросом. Вопрос Гераклита — это, прежде всего, не обдумывание сокровенности и несокровенности относительно того человека, которого мы, по современному обыкновению представлять те или иные вещи, охотно объявили бы носителем, если не создателем несокровенности. Гераклит в своем вопросе мыслит, выражаясь современным языком, в противоположном направлении. Он осмысляет связь человека с «никогда не заходящим» и мыслит человека исходя из этой связи.

Этими словами, «никогда не заходящее», мы переводим, как нечто само собой разумеющееся, греческую словесную формулировку τὸ μὴ δῶνόν ποτε. Что означают эти слова? Откуда мы черпаем сведения об этом? Сам собой напрашивается вывод о необходимости выяснить это прежде всего, даже если осуществление этого намерения уведет нас далеко от речения Гераклита. Между тем, здесь и в других подобных случаях мы сильно рискуем уйти слишком далеко в наших поисках. Ведь мы считаем эту словесную формулировку достаточно ясной для того, чтобы немедленно и исключительно отправиться на поиски того, чему, согласно мысли Гераклита, должно соответствовать «никогда не заходящее». Однако наши вопрошания не заходят так далеко. Мы также не можем решить, может ли упомянутый выше вопрос быть задан таким образом. Ибо попытка решить это провалится сразу же, как только станет ясно, что сам этот вопрос — о том, что Гераклит понимает под «никогда не заходящим» — излишен. Каким образом это может стать ясно? Как можем мы избежать опасности слишком широкой постановки вопроса?

Лишь путем опытного познания того, каким образом формулировка τὸ μὴ δῶνόν ποτε уже дает нашей мысли достаточно пищи — как только мы разъясним, что она говорит нам.

Основное слово здесь — τὸ δῶνόν. Оно связано с δῶν, означющим «укутывать, погружать». Δύειν означает «входить во что-либо»: солнце входит в море, погружается в него; πρὸς δύνοντος ἡλίου означает «к заходящему солнцу, к вечеру»; νέφεα δύναι значит «скрываться в облаках, исчезать за облаками». Захождение, как его видит греческая мысль, совершается как вхождение в сокрытие.

Мы можем легко — хотя поначалу и весьма приблизительно — убедиться в том, что оба главных — в силу своей существенно-смысловой нагрузки — слова этого речения, τὸ δῶνόν и λάθοι, которыми оно начинается и заканчивается, говорят о Тожественном. Остается, однако, вопрос, в каком смысле это соответствует действительности. Тем не менее, мы уже кое-чего достиг-

ли, обратив внимание на то, что речение в своем вопрошании движется в области сокрытия. А может быть, наоборот — мы, начав размышлять об этом, становимся жертвой грубого заблуждения? Действительно, такое впечатление создается — ведь в речении упоминается τὸ μὴ δῶνόν ποτε, то, что никогда не заходит. Очевидно, это то, что никогда не входит ни в какое сокрытие. Последнее исключено. Правда, речение вопрошает о некоем пребывании сокрытым. Но оно так решительно ставит под вопрос возможность сокрытия, что подобное вопрошание уже равносильно ответу. И этот ответ отвергает возможность пребывания сокрытым. В форме риторического вопроса раздается утвердительное высказывание: от никогда не заходящего никто не может остаться сокрытым. Это звучит почти как тезис.

Как только мы перестаем выхватывать из речения основные слова τὸ δῶνον и λάθοι в качестве отдельных слов и начинаем слышать их в его неповрежденной целостности, становится ясно: это речение движется и действует вовсе не в поле сокрытия, но в области прямо противоположной. При незначительной перестановке слов в этой фразе — в форме τὸ μήποτε δῶνον — сразу же становится очевидным, о чем говорит речение: о никогда не заходящем. Только полностью обратив отрицательное по форме выражение в соответствующее утвердительное, мы услышим, что именно это речение называет «никогда не заходящим»: постоянно восходящее. В греческом языке это звучало бы дословно как τὸ ἀεὶ φύον. Этого оборота у Гераклита нет. Однако мыслитель говорит о φύσις. Здесь мы слышим основной словесный компонент греческой мысли. Так неожиданно нам встретился ответ на вопрос о том, чему же Гераклит отказывает в заходящем.

Но можем ли мы считать ответом этот намек на φύσις, если все еще остается темным то значение, в котором φύσις должно мыслиться? И чем нам могут помочь звучные именованья вроде «основной словесный компонент», если основание и неизведанные глубины греческой мысли занимают нас так мало, что мы лепим на них первые попавшиеся имена, позаимствованные все так же необдуманно из наших нынешних общеупотребительных сфер представления? Если τὸ μήποτε δῶνον действительно должно обозначать φύσις, то ссылка на φύσις не объясняет нам, что есть τὸ μήποτε δῶνον — напротив, это «никогда не заходящее» побуждает нас задуматься о том, что — и в какой мере — φύσις следует опытно познавать как постоянно восходящее. А что это, если не беспрестанно самооткрывающееся? Стало быть, то, что говорит нам это речение, находится в области откровения, а не сокрытия.

Как и с учетом какого положения вещей должны мы мыслить область откровения и само откровение, чтобы избежать опасности погони за одними лишь словами? Чем решительнее мы отказываемся наглядно представлять себе беспрестанно восходящее,

никогда не заходящее, как некую присутствующую вещь, тем более необходимым становится выяснение того, чему же именно приписывается это свойство «никогда не заходить».

Желание знать часто бывает похвально, но только не тогда, когда оно торопливо. Однако мы вряд ли можем действовать неспешнее — чтобы не сказать излишне скрупулезно — чем в случае, когда мы постоянно придерживаемся конкретных слов речения. А придерживались ли мы их? Или же едва заметная перестановка слов побудила нас к поспешности и тем самым заставила упустить возможность обратить внимание на нечто важное? Разумеется. Мы переставили слова τὸ μὴ δῦνόν ποτε, создав оборот τὸ μὴ ποτε δῦνον и правильно перевели μὴ ποτε как «никогда», а δῦνον как «заходящее». Мы не задумались ни о μὴ, стоящем перед δῦνον само по себе, ни о поставленном после него ποτέ. Поэтому мы не смогли заметить и знак, который приготовили нам отрицание μὴ и наречие ποτέ для более вдумчивого объяснения δῦνον.

Μὴ — это слово-отрицание. Оно, как и οὐκ, означает «не», но в ином смысле. Οὐκ отказывает в чем-либо тому, к чему относится отрицание. Μὴ, напротив, приписывает нечто тому, что оказалось в поле его отрицания: некое сопротивление, отстранение, предотвращение. Μὴ... ποτε означает, что «никогда... не...» Что же? Что нечто никогда не осуществляется иначе, чем осуществляется.

В речении Гераклита μὴ и ποτέ окружают δῦνον. Это последнее слово с грамматической точки — причастие. Мы до сих пор переводили его в его очевидно напрашивающемся номинальном значении и тем самым упрочивали также само собой напрашивающееся мнение, что Гераклит говорит о чем-то таком, что никогда не подвергается захождению. Однако отрицающее μὴ... ποτέ затрагивает некую длительность и сущность. Таким образом, отрицание относится к глагольному смыслу причастия δῦνον. То же самое справедливо для μὴ в ἐόν Парменида. Формулировка τὸ μὴ δῦνόν ποτε означает «непрестанное незахождение».

Если мы рискнем еще на один миг превратить отрицательную формулировку в утвердительную, то увидим, что Гераклит мыслит о непрерывном восхождении, а не о чем-то таком, чему восхождение принадлежит в качестве свойства, и не о всей полноте того, что затронуто восхождением. Нет, Гераклит мыслит о восхождении, и только о нем. Издревле длящееся восхождение названо в мыслительно сказанном слове φύσις. Нам следовало бы перевести его в необычной, но уместной манере как «восставание» (Aufgehung), подобно общеупотребительному слову «возникновение» (Entstehung).

Гераклит мыслит о «никогда не захождении». Для греческой мысли это означает «никогда не входить в сокрытие». В какой же, следовательно, области пребывает и действует то, что го-

ворит речение? По смыслу, оно упоминает о сокрытии, а именно о никогда не совершающемся вхождении в него. Одновременно речение прямо говорит о непрестанном восхождении, об издревле длящемся откровении. Формулировка τὸ μὴ δῶνόν ποτε, «непрестанное незахождение», подразумевает сразу и откровение, и сокрытие, не как два различных, лишь сваленных в одну кучу события, но как Одно и То же. Если мы примем это во внимание, то уже не сможем необдуманно поместить τὴν φύσιν на место τὸ μὴ δῶνόν ποτε. Или же это по-прежнему возможно, если не неизбежно? В последнем случае мы, однако, должны мыслить φύσις не просто как восхождение. По сути, оно никогда им и не было. Не кто иной, как Гераклит, говорит об этом ясно и одновременно загадочно. Фрагмент 123 гласит:

Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.

Указывает ли перевод «сущность вещей охотно прячется» хотя бы отдаленно на область Гераклитовой мысли — не будет далее обсуждаться здесь. Вероятно, нам не стоит приписывать Гераклиту подобного общего места, даже без учета того, что о «сущности вещей» начали мыслить лишь со времен Платона. Мы должны обратить внимание на другое: на то, что φύσις и κρύπτεσθαι, восхождение (самооткровение) и сокрытие, упоминаются здесь в самом близком соседстве. На первый взгляд, это может показаться странным. Ведь если φύσις как восхождение отворачивается от чего-либо или даже оборачивается против чего-либо, то оно есть κρύπτεσθαι, самосоккрытие. Однако Гераклит мыслит и то и другое в ближайшем соседстве. Более того, эта близость специально упомянута. Она обозначена через φιλεῖ. Самооткровение любит самосоккрытие. Что это может означать? Ищет ли восхождение сокровенности? Где может быть эта сокровенность — и как, в каком смысле слова «быть»? Или же φύσις лишь имеет определенное, время от времени проявляющееся пристрастие к тому, чтобы вместо восхождения побыть, ради разнообразия, самосоккрытием? Говорит ли нам речение, что восхождение охотно обращается в самосоккрытие, так что господствует то одно, то другое? никоим образом. Подобное толкование упускает из вида смысл φιλεῖ, посредством которого обозначается связь между φύσις и κρύπτεσθαι. Это толкование, прежде всего, забывает о том решающем предмете, который речение предлагает для осмысления: то, каким образом восхождение существует как самооткровение. Если применительно к φύσις возможно использовать слово «существовать», то φύσις не означает «сущность», ὅ, τι, то, «что» есть вещь. Об этом Гераклит не говорит ни здесь, ни во фрагментах 1 и 112, где он использует оборот κατὰ φύσιν. Речение мыслит не о φύσις как сути вещей, но о существовании φύσις.

Восхождение как таковое уже склонно к самозакрытию. Первое остается укрытым в последнем. *Κρύπτεσθαι* как самосоккрытие есть не просто некое самозакрытие, но укрытие, в котором содержится сущностная возможность восхождения, к которому принадлежит восхождение как таковое. Самосоккрытие обеспечивает самооткровению его сущность. В самосоккрытии, напротив, царит сдержанность склонности к самооткровению. Чем было бы самосоккрытие, если бы не сдерживалось в своей обращенности к восхождению?

Таким образом, *φύσις* и *κρύπτεσθαι* не разделены, а взаимно склонны друг ко другу. Они суть Тождественное. В этой склонности каждое из них сообщает другому собственную сущность. Это взаимное расположение и есть сущность *φιλεῖν* и *φιλία*. В этой склонности, влекущей восхождение и самосоккрытие друг к другу, заключается полнота сущности *φύσις*.

Вот почему перевод фрагмента 123 *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ* мог бы звучать как: «Восхождение (из самосоккрытия) выказывает расположение самосоккрытию».

Мы также слишком поверхностно мыслим о *φύσις*, если мыслим ее лишь в качестве восхождения и позволения восходить и приписываем ей любые свойства, оставляя тем самым без внимания тот решающий факт, что самооткровение не только никогда не уничтожает сокрытия, но даже нуждается в нем для того, чтобы существовать тем образом, каким оно существует — как откровение. Лишь мысля *φύσις* в этом смысле, мы сможем произносить *φύσις* вместо *τὸ μὴ δῶνόν ποτε*.

Оба эти имени обозначают область, которую образует и которой полностью управляет обоюдная проникновенная расположенность откровения и сокрытия. В этой проникновенности кроется единение и единство "Ев, того Одного, которое древние мыслители, вероятно, созерцали в изобилии его простоты, оставшемся закрытым для последующих поколений. *Τὸ μὴ δῶνόν ποτε*, «никогда не входящее в сокрытие», никогда не подвергается сокрытию, угасая в нем, но остается приверженным самосоккрытию, ибо, как «никогда не входящее в...», всегда является восхождением из сокрытия. Для греческой мысли в *τὸ μὴ δῶνόν ποτε* без слов произносится *κρύπτεσθαι* и, таким образом, упоминается *φύσις* в своей полноценной сущности, которой управляет *φιλία* между откровением и самосоккрытием.

Возможно, *φιλία* в *φιλεῖν* фрагмента 123 и *ἀρμονίη ἀφανής* фрагмента 54 суть Тождественное — при условии, что соединение, благодаря которому откровение и сокрытие присоединяются друг к другу, останется незаметнейшим из незаметных, ибо оно дарует сияние всему, что является.

Указание на *φύσις*, *φιλία*, *ἀρμονίη* уменьшило ту неопределенность, в которой изначально прозвучало для нас *τὸ μὴ δῶνόν ποτε*, «непрестанное незахождение». И в то же время трудно

не желать, чтобы на место этих не имеющих определенного образа и места объяснений об откровении и самосокрытии пришла бы какая-нибудь наглядная информация о том, к чему, собственно, принадлежит упомянутое. Впрочем, этот вопрос мы задаем слишком поздно. Почему? Потому, что τὸ μὴ δῶνόν ποτε для древней мысли означает область всех областей. Однако это и не некое общее название, под которое подпадают различные разновидности областей. Это нечто такое, в чем, в значении местопребывания, содержатся все возможные «где», относящиеся к принадлежности. Таким образом, эта область, в значении τὸ μὴ δῶνόν ποτε — единственная в своей сосредотачивающей дальности действия. В ней вырастает и срастается (concrescit) все то, что принадлежит к свершению верно испытанного откровения. Это — конкретное как таковое. Но как эта область может быть конкретно представлена через предыдущие абстрактные описания? Вопрос этот кажется справедливым, но лишь до тех пор, пока мы упускаем из виду то обстоятельство, что нам не следует поспешно набрасываться на мысль Гераклита с такими дифференциациями, как «конкретное» и «абстрактное», «чувственное» и «нечувственное», «наглядное» и «неочевидное». То, что эти понятия давно знакомы и привычны нам, еще не свидетельствует об их предположительно неограниченной важности. Может случиться и так, что Гераклит именно там, где произносит лишь одно слово, называя нечто наглядное, мыслит о чем-то совершенно не очевидном. Таким образом, становится ясно, как мало нам пользы от подобных дифференциаций.

Согласно нашему объяснению, мы можем заменить τὸ μὴ δῶνόν ποτε на τὸ ἀεὶ φύον при двух условиях. Мы должны мыслить φύσις из самосокрытия, а φύον — как глагол. Напрасно мы станем искать у Гераклита слово ἀεὶφύον, но вместо него во фрагменте 30 находим ἀεὶζῶον, «непрестанно живущее». Глагол «жить» обращается к нам в обширнейшем, предельном, глубочайшем выражении того значения, о котором мыслил еще Ницше в своей заметке от 1885/86 года, говоря: «Бытие — мы не имеем никакого иного представления о нем, как «жить». Как же может «быть» что-нибудь мёртвое?» (Воля к власти, 582)¹⁹.

Как должны мы понимать наше слово «жить», если воспримем его как точный перевод греческого ζῆν? В ζῆν, ζάω звучит корень ζα-. Конечно, мы никак не можем, словно по волшебству, извлечь из этих звуков смысловое значение греческого «жить». Однако мы можем заметить, что в греческом языке, прежде всего в речи Гомера и Пиндара, используются такие слова, как ζάθεος, ζαμενής, ζάπυρος. Как поясняет лингвистика, ζα- должно обозначать усиление; следовательно, ζάθεος означает «весьма бо-

19. Цит. по: Ницше Ф., Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. Изд. Культурная Революция, 2005. — *Примеч. пер.*

жественный», «весьма священный», ζαμενής — «весьма мощный», ζάπιρος — «весьма пламенный». Но это «усиление» не подразумевает ни механического, ни динамического увеличения. Пиндар называет самые разные места — горы, долины, берега — словом ζάθεος, особенно когда хочет сказать, что боги, эти сияющие взирающие, часто позволяли узреть себя там, являли свое присутствие. Эти места особенно священны, потому что они возникают лишь для того, чтобы позволить сияющим явиться. Также и ζαμενής означает нечто такое, что позволяет воздвигающейся и надвигающейся грозе возникнуть в полноценном присутствии.

Ζα- означает чистое позволение возникать, восходить в пределах и ради различных образов явления, взирания, наступления, надвигания. Глагол ζῆν обозначает восхождение в свет. Гомер говорит: ζῆν καὶ ὄρᾶν φάος ἠελίοιο — «жить, то есть видеть свет солнца». Не следует мыслить греческие ζῆν, ζωή, ζῶον ни в зоологическом, ни, шире, в биологическом смысле вообще. То, что обозначается греческим ζῶον, так далеко отстоит от любой биологически представленной животной сущности, что греки могли именовать ζῶα даже своих богов. Почему же? Взирающие суть восходящие во взирание. Боги не были опытно познаваемы как животные. Однако животная сущность в определенном смысле принадлежит ζῆν. Восхождение животного в свободное пространство остается неким одновременно странным и чарующим образом замкнутым и связанным в себе. Самооткровение и самосоккрытие в животном в некотором роде едины, так что с трудом поддаются нашему человеческому толкованию, если это последнее избегает механического объяснения животной сущности (которое всегда осуществимо) так же решительно, как и антропоморфной интерпретации. Поскольку животное не говорит, самооткровение и самосоккрытие в своем единстве получают в животном совершенно иную жизненную сущность.

Однако ζωή и φύσις говорят о Тожественном: ἀείζωον означает ἀείφρον, что означает τὸ μὴ δύνον ποτε.

Слово ἀείζωον во фрагменте зо следует за словом πῦρ, «огонь» — скорее не как прилагательное, а как новое слово, указывающее на нечто в речи, говорящее о том, как должен мыслиться огонь, а именно — как непрерывное восхождение. Словом «огонь» Гераклит называет нечто такое, чего οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, «не про-из-водил ни кто-либо из богов, ни кто-либо из людей», что, напротив, всегда уже содержится в себе самом как φύσις прежде богов и людей, пребывает в себе самом и таким образом хранит все грядущее. Но ведь это — κόσμος. Мы говорим «мир» и не мыслим о нем адекватно, если представляем его исключительно или даже в первую очередь космологически и натурфилософски.

Мир — это длящийся огонь, длящееся восхождение в полном смысле слова φύσις. Поскольку речь здесь идет о вечном миро-

вом пламени, не стоит тут же представлять себе мир, охваченный за его пределами неким неугасимым бушующим пожаром. Напротив, мировое бытие (Welten) мира, τὸ πῦρ, τὸ ἀείζωον, τὸ μὴ δῦνόν ποτε суть Тождественное. Соответственно, сущность огня, которую *мыслит* Гераклит, не так очевидна, как могло бы подсказать нам это зрелище бушующего пламени. Мы должны лишь обратить внимание на языковое употребление, произносящее слово πῦρ с различных точек зрения и таким образом указывающее на полноту сущности того, что проглядывает во вдумчивом говорении этого слова.

Πῦρ обозначает жертвенный огонь, огонь очага, сигнальный огонь, но также и свет факела, и мерцание звезд. В «огне» царит свет, пылание, пламенение, слабое сияние, то, что простирает дали света. Но в «огне» царит и уязвление, сплавление, закрытие, угасание. Когда Гераклит говорит об огне, он главным образом мыслит об озаряющем господстве, об указании, которое дает и отнимает меру. Согласно одному фрагменту, открытому и убедительно истолкованному Карлом Рейнхардтом (Hermes 77, 1942) в творениях Ипполита Римского, πῦρ для Гераклита — одновременно и φρόνιμον, размышляющее. Каждому предмету оно указывает путь и каждому предъявляет его принадлежность. Этот пред-являющий размышляющий огонь сосредотачивает все и сберегает это все в его сущности. Размышляющий огонь есть пред-лагающее (в присутствии) и из-лагающее сосредоточение. То Πῦρ есть ὁ Λόγος. Его размышление — сердце, т. е. озаряющее-сберегающее пространство мира. Гераклит мыслит в многообразии различных имен — φύσις, πῦρ, λόγος, ἀρμονίη, πόλεμος, ἔρις, (φιλία), ἔν — полноту сущности Тождественного.

С начала до конца и с конца до начала здесь произносится та словесная конструкция, с которой начинается фрагмент 16: τὸ μὴ δῦνόν ποτε, «непрестанное незахождение». Мы должны слышать то, что этим обозначается, во всех приведенных здесь ключевых словах Гераклитовой мысли.

Тем временем выяснилось: никогда не входящее в сокрытие есть длящееся восхождение из самосокрытия. Таким образом пылает, сияет и размышляет мировой огонь. Если мы мыслим его как чистое озарение, то он приносит не только светлоту, но одновременно и свободное пространство, на котором все, особенно взаимно обращенное, выходит на свет. Следовательно, озарение есть нечто большее, чем простое освещение, а также чем высвобождение. Озарение есть размышляющее-сосредотачивающее вынесение в свободное пространство, предоставление присутствия.

Совершение озарения есть мир. Размышляющее-сосредотачивающее, выносящее в свободное пространство озарение есть откровение и содержится в самосокрытии, принадлежащем ему как нечто такое, что само обретает свою сущность в откровении

и потому никоим образом не может быть ни простым вхождением в сокрытие, ни захождением.

Πῶς ἄν τις λάθῃ; «Как мог бы кто-либо остаться сокрытым?» — вопрошает речение относительно упомянутого прежде τὸ μὴ δῶνόν ποτε, стоящим в винительном падеже. В переводе на немецкий язык мы ставим это в дательный падеж: «Wie könnte dem, der Lichtung nämlich, irgendwer verborgen bleiben?» Сама манера вопроса отвергает подобную возможность без какого-либо обоснования. Значит, обоснование должно быть заложено уже в самом предмете вопрошания. И мы уже готовы поспешно предложить то, что находится под рукой: поскольку никогда не заходящее, озарение все видит и замечает, ничто не может спрятаться от него. Однако в речении нигде не говорится о «видеть» и «замечать». Прежде всего, там говорится не πῶς ἄν τι, «как могло бы что-либо...», но πῶς ἄν τις, «как мог бы кто-либо...». Озарение, согласно этому речению, никоим образом не относится к любому присутствующему. Кто имеется в виду под τίς? Сама собой напрашивается мысль о человеке, тем более что вопрос задан смертным и обращен к человеку. Но поскольку здесь говорит мыслитель, к тому же обитающий в соседстве с Аполлоном и Артемидой, его речение может быть доверительной беседой с Взвизывающим, а τίς, «кто-либо», подразумевать и богов. Это предположение подтверждается фрагментом 30, гласящим: οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων. Так же и часто (и большей частью не полностью) цитируемый фрагмент 53 упоминает вместе смертных и богов, говоря: πόλεμος, противостояние (озарение), показывает одних присутствующих как богов, других как людей, выявляет одних как рабов, других как свободных. Это говорит нам: длящегося озарение оставляет богов и людей присутствовать в несокровенности, так что никто из них никоим образом не может остаться сокрытым; но не потому, что каждый из них оказывается замечен другим, а лишь потому, что каждый из них присутствует. При этом присутствие богов остается иным, нежели присутствие людей. Первые, как δαίμονες, θεάοντες, суть взвизывающие в озарение присутствующего, к которому смертные относятся по-своему, оставляя его предлежать в своем присутствовании и продолжая обращать на него внимание.

Следовательно, озарение — не просто освещение и высвечивание. Поскольку присутствие означает «длящегося прехождение из сокрытия в открытие», открывающее-сокрывающее озарение затрагивает присутствие присутствующего. Однако фрагмент 16 говорит не о любом и всяком τι, которое может присутствовать, но лишь определенно о τίς, ком-либо из богов и людей. Таким образом, речение, кажется, говорит лишь о некоем ограниченном круге присутствующих. Или же, вместо ограничения какой-то определенной области присутствующего, это речение содержит в себе некую исключительность и устранение границ, касающее-

ся области всех областей? И не носит ли эта исключительность такого характера, что речение вопрошает о чем-то невысказанно притягивающем к себе и удерживающем у себя то присутствующее, которое хотя и не следует причислять к области людей и богов, но которое, тем не менее, в каком-то ином смысле является божественным и человеческим — растительность и зверье, горы, и море, и небесные светила?

В чем, однако, может состоять исключительность богов и людей, если не в том, что именно они, в своей связи с озарением, никогда не могут остаться сокрытыми? Почему же они не могут этого? Потому, что их связь с озарением есть не что иное, как само озарение, поскольку эта связь собирает воедино и удерживает богов и людей в озарении.

Озарение не только освещает присутствующее, но и сосредотачивает и заранее укрывает его в присутствии. Каков же характер присутствия богов и людей? Они не просто освещены в озарении, но и про-свещены им и по направлению к нему. Так они оказываются способны уже *своим* собственным образом выполнить озарение (привести к полноте его сущности) и тем самым защитить его. Боги и люди не просто освещены неким светом, пусть даже сверхъестественным, так что им нельзя спрятаться от него даже во тьме. Они озарены в своей сущности. Они про-свещены: сделаны принадлежностью акта озарения и потому никогда не сокрыты, но от-крыты, что снова мыслится в некоем ином смысле. Как отдаленное принадлежит дали, так и открытое (в смысле, о котором нам теперь предстоит помыслить) принадлежит укрывающему, хранящему и сдерживающему его озарению. Они, согласно своей сущности, от-ложены, сосредоточены в сокрытии тайны, чтобы принадлежать Логосу в $\acute{\alpha}\mu\omicron\lambda\omicron\gamma\epsilon\acute{\iota}\nu$ (фрагмент 5с).

Действительно ли Гераклит задавал свой вопрос так, как мы его сейчас рассматриваем? Относится ли то, что было сказано в ходе этого рассмотрения, к области Гераклитовых представлений? Кто может знать и с уверенностью утверждать это? Возможно, однако, что речение, независимо от тогдашней области представлений Гераклита, все же говорит о том, что было изложено в настоящей попытке его рассмотрения. Речение говорит об этом — при условии, что вдумчивая беседа позволит ему заговорить. Говорит об этом — и оставляет в невысказанности. Пути, ведущие через область такого невысказанного, остаются вопросами, вызывающими всегда лишь к тому, что уже было показано им под различными обличьями.

Что Гераклит размышляет об открывающее-сокрывающем свете, мировом пламени, в некой трудноразличимой связи с теми, кто в силу своей сущности является озаренным и, таким образом, в некоем особом смысле при-слушивающимся и принадлежащим к озарению — очевидно из характерно вопросительной формы речения.

Но исходит ли это речение из некоего опыта мысли, направляющего каждый его шаг? Хотел ли Гераклит своим вопросом сказать лишь, что не видит никакой возможности для иной связи мирового пламени с богами и людьми, нежели состоящей в том, что эти последние принадлежат к озарению не только как освещенные и явленные взору, но и как те незаметные, которые своим особым образом приносят с собой свет и хранят и передают его в его длительности?

В этом случае вопрошающее речение могло бы выражать то мыслительное удивление, которое приходит в оторопь перед связью, посредством которой озарение удерживает в себе сущность богов и людей. Вопрошающая речь относилась бы тогда к тому, что издавна остается достойным мыслительного удивления и через это последнее сохраняет свое достоинство.

Насколько далеко и насколько ясно Гераклитова мысль сумела прозреть область всех областей, определить невозможно. Однако то, что это речение пребывает и действует в области озарения, становится несомненным, как только мы начинаем яснее осмыслять следующее: в начале и в конце вопроса упоминаются откровение и сокрытие применительно к связи между ними. Тогда нет нужды даже специально ссылаться на фрагмент 5c, где упоминается открывающее-укрывающее собрание, преданное смертным таким образом, что сущность этих последних раскрывается в соответствии или несоответствии Логосу.

Мы слишком легко полагаем, будто тайна предназначенного к осмыслению всегда находится далеко в стороне, глубоко запрятанная в труднопроницаемых пластах таинственности. Между тем, тайна эта пребывает в непосредственной близости, которая сближает все прибывающее присутствующее и хранит сближенное. Существование этой близости слишком близко для нашего привычного представления, до изнурения занимающегося присутствующим и его определением, так что мы не можем без подготовки опытно познать господство близости и в достаточной мере осмыслить его. Вероятно, тайна, взывающая в предназначенном к осмыслению, есть не что иное как существование того, что мы пытаемся обозначить словом «озарение». Поэтому и повседневное мнение об этой тайне упорно и безнадежно проходит мимо нее. Гераклит знал это. Фрагмент 72 гласит:

ὧι μάλιστα διηνεχῶς ὁμιλοῦσι Λόγωι, τούτω διαφέρονται,
καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται.

К чему они наиболее обращены, будучи постоянно поддерживаемы им — к Логосу, с тем они расходятся; и, таким образом, становится ясно: то, с чем они ежедневно встречаются, остается им (в своем присутствии) чуждым.

Смертные непрерывно обращены к открывающе-укрывающему сосредоточению, которое озаряет все присутствующее в его присутствии. Однако при этом они отворачиваются от озарения и обращаются лишь к присутствующему, с которым они непосредственно сталкиваются в повседневном общении друг с другом. Они полагают, будто это общение с присутствующим само по себе обеспечивает им подобающую близость с ним. Однако оно остается чуждым им. Ибо они не догадываются о том, к чему они обращены: о присутствии, которое, озаряя присутствующее, каждый раз позволяет ему проявиться. Λόγος, в озарении которого они действуют и пребывают, остается скрытым от них, забытым ими²⁰.

Чем более знакомым становится им все познаваемое, тем более чуждым оно остается для них, и они не могут узнать об этом. Они могли бы заметить это, если бы пожелали спросить: как может кто-либо, чья сущность принадлежит к озарению, устранить от принятия и сбережения озарения? Как мог бы он сделать это, не познав тотчас опытом, что повседневное лишь потому может быть для него совершенно привычным, что эта привычность повинна в забвении того, что выводит на свет присутствующего даже очевидно само собой известное?

Повседневное мнение ищет истинное в многообразии вечно нового, рассыпанного перед ним. Оно не видит неброского блеска (золота) тайны, что непрестанно сияет в простоте озарения. Гераклит говорит (фрагмент 9):

ὄνοις σὺρματ' ἄν ἐλέσθαι μᾶλλον ἢ χρυσόν.

Ослы предпочитают солому золоту.

Но золото неприметного сияния озарения нельзя ухватить, ибо оно само не нечто захватывающее, но чистое свершающееся. Неприметное сияние озарения проистекает из целительного самоукрытия в сдержанном сохранении предназначения. Поэтому сияние озарения есть одновременно самоскрытие под покровом и в этом смысле темнейшее.

Гераклита называют ὁ Σκοτεινός. Это имя сохранится за ним и впредь. Он — Темный, ибо он вопрошающе стремится мыслью в озарение.

20. Фрагмент 1.

Хайдеггер

В ТЕОЛОГИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ

ОТТО ПЁГГЕЛЕР

*Philotheos. International Journal for
Philosophy and Theology. 2005. S. 103–107.*

Перевод К. Северцева

Мартин Хайдеггер, сын из благочестивой семьи ризничного, был определен к пастырскому служению. Однако уже после третьего семестра он в 1911 году прекратил изучение католической теологии (см. приложение к переводу). К этому шагу привели возражения против традиционной теологии, которые исходили от современных философов, таких как Вильгельм Дильтей. Хайдеггер изучал тогда философию во взаимосвязи с математикой и естественными науками. Своему покровителю, церковному историку и христианскому археологу Йозефу Зауэру, Хайдеггер писал 17 декабря 1912 года, определяя в этом свою деятельность, «что в настоящее время в физике благодаря теории относительности всё оказалось на плаву». С другой стороны, его работа облегчилась благодаря тому, что логистика соединилась с предметной теорией. Хайдеггер пришел к некоей перспективе, когда от Алоиза Мюллера стало заявленным некое учение об истине и действительности. «Мне кажется, — писал Хайдеггер о Мюллере, — он движется в направлении, где я сам мог бы что-нибудь сделать»¹.

Алоиз Мюллер был, как и Хайдеггер, учеником Генриха Риккерта. Он стал священником, но получил только маленькое местечко в Бушдорфе в Бонне. Всё-таки он мог таким образом как внештатный профессор заниматься своей философией в Бонне. При нем в Бушдорфе Хайдеггер познакомился позже со своим издателем Викторием Клостерманом. Но Хайдеггер имел непростые учебные отношения. Присвоение ему ученой степени происходило через Артура Шнайдера, заведующего кафедрой конкордата. Поэтому Гуссерля Хайдеггер мог представлять только

1. См. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg/München, 2004, S. 58.

как католического философа. У Аристотеля, и прежде всего в средневековом аристотелизме, Хайдеггер в вопросе бытия находил основной вопрос философии. Алоиз Мюллер оставался ориентированным на философию ценностей при различении бытия и долженствования; таким образом, он не мог соглашаться с шагами Хайдеггера. Я участвовал еще при нем в Бонне в семинаре о *De ente et essentia*² Фомы Аквинского, который проводился только для того, чтобы доказать заикленность в вопросе бытия как устаревшую позицию. В Бушдорфе я видел тогда, как старые крестьяне из предгорий приходят к гробнице Фомы, где он молился до своего будущего священного служения. Когда друг юности Хайдеггера Эрнст Ласловски задумывался в 1911 над будущим Хайдеггера, возможно, похожий путь ему казался подходящим для друга — конечно, с дальней целью действительной и влиятельной философской профессуры.

Мартин Хайдеггер связывал свои теологические интересы, скорее, с теми новыми потрясениями, что происходили тогда в протестантской теологии. Он уже во Фрайбурге, в общезитии теологического факультета читал как раз изданный ранний комментарий Лютера на Послание к Римлянам апостола Павла. Также он имел *свой*, удобный для досуга *Новый Завет*, в котором молодой Лютер связал мистическую традицию с крайним августианством и таким образом поставил себя против догматической традиции³.

Старый друг, теолог Энгельберт Кребс, записал ещё 29 февраля 1916 года: «Вечером доклад доктора Хайдеггера по философии в воюющих странах и задача христианской философии в Германии». Кребс в книге 1910 года — от учения о логосе и от учения об освобождении в иудаизме и язычестве — пришёл к Павлу и к «иоанновскому изображению дела освобождения в свете учения о логосе». Нам встречается здесь поразительная мудрость тематики, которой мы тогда овладевали в беседах, проводимых Хайдеггером в Марбурге с протестантским экзегетом Рудольфом Бультманом. Когда Хайдеггер посетил в 1964 архив Гегеля в Бонне, он спрашивал о книге Франца Антона Штауденмайера «Изображение и критика гегелевской системы 1844». Он был доволен, когда мы смогли представить ему книгу. Штауденмайер вышел еще из тюрингенской католическо-теологической школы и оказался через г. Гиссен во Фрейбурге. Уже в 1840 году он представил сочинение с заголовком «Философия христианства, или Метафизика Святого Писания как учение от божественных идей и их

2. О сущем и сущности (лат.) — *Примеч. пер.*

3. Ср. Otto Pöggeler: *Heideggers Luther-Lektüre im Freiburger Theologenkonvikt*, in: *Heidegger-Jahr-buch 1*, S. 185 ff. — Zum folgenden vgl. dort Christoph von Wolzogen über Krebs, S. 201 ff, vor allem S. 206.

развитие в природе, духе и истории». Ветхозаветная литература мудрости связывалась, прежде всего, с писаниями ап. Иоанна.

Хайдеггер указывал на то, что ему заголовок «Герменевтика» был знаком из теологических штудий; он нашел его позже вновь у Дильтея, который, в свою очередь, из своих теологических штудий знал его от Шлейермахера. Что формулировал Штауденмайер, имеет силу также для молодого Хайдеггера. «Тогда, — так сообщает он, уже убежденный седидами, — меня особенно интриговал вопрос отношения между словом Святого Писания и теологически-спекулятивного мышления»⁴. В те годы протестантская экзегеза вместе с «исторической формой» Евангелия вычленяла в его самых малых составных частях различные «формы», такие как притча и рассказ. При этом в сторону отбрасывалось то, чего католическая теология с известной отсталостью еще придерживалась: герменевтика. Летом 1910 Хайдеггер был участником у Готтфрида Хоберга на занятиях «Мессиянские пророчества, библия и наука, а также герменевтика с историей экзегезы».

Мартин Хайдеггер как солдат и как приват-доцент 1 августа 1917 в частном кругу держал доклад о Шлейермахере по его «Речам о религии». Таким образом, в центр его интересов выдвинулся тот теолог, который считался в борьбе католической церкви отцом опровергаемого модернизма. Когда Хайдеггер стал ассистентом Эдмунда Гуссерля, он читал зимой 1920/21 «Введение в феноменологию религии». Во второй части лекций он изъяснял существо религии и истории из писем апостола Павла. «Решать будет не мистическая погруженность и чрезвычайное усилие, а стойкость в слабости жизни». Лекции лета 1921 года уже их заголовком вводили некий антагонизм: «Августин и неоплатонизм». Однако у самого Августина Хайдеггер усмотрел разлад: с одной стороны, он следует за Павлом, с другой стороны прибегает к неоплатоническим понятиям. Хайдеггер возбудил тот диспут, который Мартин Лютер держал еще как августианский монах в 1518 в Гейдельберге.

При этом спекулятивная теология была теологией «великолепия», которая «эстетически» «радует чудесами мира». Она называется (в теодицеи) плохое хорошим и доброе плохим. Теолог креста, напротив, говорит так, «как существуют вещи»⁵. С другой стороны, теперь Эрнст Трёлльч двигается от Хайдеггера, на которого он в какое-то время взял ориентацию. Трёлльч повернул назад к философии, даже к Гегелю. Трёлльч, приняв раннюю смерть, скончался на руках своего собственного ученика Фридриха Гогартена⁶.

4. Ср. Martin Heidegger. *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen, 1959, S. 96. — Zum folgenden vgl. Heidegger-Jahrbuch 1, S. 14.

5. См. Martin Heidegger. *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main, 1995. S. 100, и далее s. 282. — Zu Gogarten см. *Anfänge der dialektischen Theologie*. Hrsg. von Jürgen Moltmann. Teil II, München, 1963 und 1987, S. 97.

6. Эрнст Трёлльч скончался в феврале 1923 г. во время гриппозной эпидемии.

Последний был близок с Карлом Бартом. Много обсуждавшийся «Закат Европы» принимался радостно, «ибо нет охоты жить под трупами». Так написал Гогартен в своей статье «Между эпохами», которая тогда дала имя журналу новой теологической группы.

Мартин Хайдеггер снова привлек в теологические дискуссии в Марбурге патролога Франца Овербека. Этот друг Ницше считал (как напр., также Альберт Швейцер) основной чертой новозаветного послания эсхатологичность. Не была ли связь [теологии] со светским знанием греческой философии ложным путем? Теологи, как например Карл Барт, использовали Овербека, чтобы вновь найти дорогу к изначальному христианскому посланию. Но не ставил ли Овербек, однако, вообще теологию как науку под вопрос? В зимнем семестре в 1929/30 Хайдеггер благодаря умершему другу Макс Шелеру позволил увлечь себя к Ницше и вместе с тем к вопросу, не подавлял ли греко-западноевропейский разум вообще жизнь в её земном воплощении, а именно в своей тенденции к подлинному экзистированию.

К рождеству 1931 Хайдеггер послал своим друзьям письма Ницше вместе со стихотворением Ницше «С высоких гор», с «последней строфой» из «По ту сторону добра и зла». Ницше говорит в стихотворении, что он убежал из тюрьмы себя самого. Он спрашивает своих друзей: «Вы меняетесь?», и ищет новых друзей. В «Заратустре» он ожидает гостя гостей, ведь его Заратустра должен вновь преодолеть именно моральное различие добра и зла. Бультман отвечал запоздало в декабре 1932 на хайдеггеровское послание: текст Ницше должен показать, пожалуй, что дороги Хайдеггера и его самого разошлись дальше, чем это можно было предвидеть в марбургское время. Как свой подлинный ответ Бультман посвятил том своих статей Хайдеггеру⁷. Однако Хайдеггер был как когда-то Ницше на новых перепутьях, а именно на пути к своему по-настоящему главному труду *Beiträge zur Philosophie* («Вклады в философию»).

Вопреки всем заверениям, Хайдеггер примкнул в 1932–1933 годах к Гитлеру в надежде, что этот неизбежный политический риск будет оправдан, и пагубная программа партии уйдет в сторону вместе со своим расизмом. Когда же Хайдеггер начал распознавать недостаточность национал-социалистической революции, он стал искать подлинных изменений жизненных начал у Гёльдерлина, обратившись к другому истоку. Так он прочел, будучи про-

Говоря о своей работе «Абсолютное значение христианства и история религии» (1952 г.), Трельч следующим образом определил свои научные импульсы: «Смысл этой книги заключается, собственно говоря, в глубоком ощущении столкновения исторического мышления с нормативно установленными истинами и ценностями». — *Примеч. пер.*

7. Переписка Bultmann-Heidegger оказалась для издателя делом долговременным; философская часть вверена Андриану Гросману.

фессором философии во Фрейбурге, зимой 1934–35 годов, лекции по гёльдерлиновским гимнам «Германия» и «Рейн». У Гёльдерлина посредничество между божеством и человеком осуществляют «полубоги» (такие как Геракл и Дионис); они могут рейнским потоком оплодородить всю страну, но реки с поворотом своего течения также имеют свою судьбу. Хайдеггер считает полубога вождем. Если проповедью Христос и был провозглашен, Он был унижен; церковным собором в Никее Христос был определен равносущным Отцу. Так церковно было усмотрено кощунством считать Его вождем: «Быть вождем — это судьба, и поэтому конечное бытие»⁸. Греческая трагедия, прежде всего поэзия Софокла, стала теперь путеводной нитью понимания истории и религии.

Хайдеггеровские «Вклады в философию» 1936–38 годов говорят языком Ницше, однако Ницше в конце концов оказывается превзойденным Гёльдерлином. Фрагмент текста 105 «Гёльдерлин — Кьеркегор — Ницше» отдает Гёльдерлину преимущество и противопоставляет его Гегелю: «Что сокрыто в том, что самый ранний из этих трёх, Гёльдерлин, в то же время стал самым поздним Впереди-поэтизирующим всей эпохи? Не стремится ли здесь мышление ещё раз абсолютно знать всю прежнюю историю?»⁹ Разделы «Грядущие» и «Последний Бог» обрекают тех, которые предшествуют другим, на «Мимо-прохождение Последнего Бога». Последний Бог не тот, который приходит последним в ряду. Скорее, он дает свои намеки, когда о Последнем говорится «самым одиноким Одиночеством» бытийствования (Daseins) в «мгновении-ока». Свою сущность Последний Бог имеет в Мимо-прохождении тем, что он всегда уже прощально уклоняется, всякий раз, когда одаривает собой. «Последний Бог имеет свою единственную Единственность и стоит вне того исчисляющего определения, которое подразумевается под титулами «монотеизм» «пан-теизм» «а-теизм» и пр.»

В 1938 году Хайдеггер окончательно рассмотрел, что он в своем выступлении 1933 года полностью заблуждался. Он ожидал самоопределения народа в согласии с программой Вильсона; теперь пришлось испить от Гитлера чашу войны. Так Хайдеггер поставил крест на своих жизненных стремлениях; в приложении к своему завещанию он передал будущим поколениям в качестве наследия свои труды включая «Вклады в философию»¹⁰. Однако из этой мертвой точки он к тому времени искал какого-то ново-

8. Ср. Martin Heidegger. *Hölderlins Hymnen „Germanien“ und „Der Rhein“*. Frankfurt am Main, 1980. S. 210. — Затем ср. Otto Pöggeler. *Schicksal und Geschichte. Antigone im Spiegel der Deutungen und Gestaltungen seit Hegel und Hölderlin*. München, 2004

9. См. Martin Heidegger. *Besinnung*. Frankfurt am Main, 1997. S. 407 ff. — Затем см. Martin Heidegger. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, 1991. S. 122.

10. Ср. Martin Heidegger. *Besinnung*. Frankfurt am Main, 1997. S. 407 ff. — Далее

го и другого опаматования. Когда он в 1941 году взялся в своих учебных занятиях второй раз за сочинение Шеллинга о сущности человеческой свободы, он отрекся от того, что он сказал в 1934\35 годах в своей лекции по Гёльдерлину о полубогах как вождях. Люди забываются в этой грозе истории в своих профессиональных и семейных заботах. Третий курс лекций по Гёльдерлину 1942 года обращался к собственной Родине, верхнему истоку Дуная под именем «Истр», чтобы отыскать небольшие, невидные источники из других времен.¹¹

Когда Рудольф Бультман в 1941 году опубликовал свое сочинение «Новый Завет и мифология», он вместе с требованием «демифологизации» христианского благовестия вызвал вероятно величайшие теологические дебаты столетия. Позже он должен был испытать мятеж своих собственных учеников, которые искали новые пути (к примеру Генриха Шлиера, исходившего из бытийно-исторического мышления Хайдеггера). Под руководством В. Панненберга юные теологи взяли понимание истории Ветхого Завета за основу христианской Священной Истории и опубликовали в 1961 году сборник с красноречивым заголовком «Откровение как история». Американский теолог Шуберт М. Огден в 1961 году в своей книге *Christ without Myth* («Христос без мифа») также попросил у Бультмана разъяснений по вопросам философской теологии. Бультман получил от Огдена в подарок мою книгу «Мыслительный путь Мартина Хайдеггера», насыщенную положительно прочувствованными маргиналиями, и написал тогда десять страниц «Рефлексий на мышление Мартина Хайдеггера по ходу изложения Отто Пёгеллера». Он настаивал на том, что критика онто-теологии была произведена уже диалектической теологией. Он как следует откорректировал хайдеггеровское противопоставление крестьянского образа жизни и техники. Но он недоволен полагал, что я отрёкся от философии вообще, когда сказал, что мы состоялись для поэзии от Эсхила. Гёльдерлин и Тракль не создают общих родовых предпосылок для «сущности» поэзии, но должны быть приняты как партнеры по мышлению в открытой истории. Когда Хайдеггер всё же в 1964 году послал рассуждения о необъективирующем мышлении и речи в теологии на американскую конференцию, он вместе с Рильке сослался на то, что пение бывает бытийствованием (*Dasein*), чтобы неизменно быть тогда на стороне Божественного¹². Так служащая мерилем формулировка человеческого отношения к Божественному стала предоставленной для поэзии и искусства.

ср. Martin Heidegger. *Die Metaphysik des deutschen Idealismus*. Frankfurt am Main, 1991. S. 122

11. См. Martin Heidegger. *Hölderlins Hymne „Der Ister“*. Frankfurt am Main, 1984.

12. См. Martin Heidegger. *Phänomenologie und Theologie*. Frankfurt am Main, 1970. S. 47.

Из образного выражения и хода мыслей Пауля Клее Хайдеггер после второй мировой войны истолковал отношения искусства и техники как определяющую констелляцию для эпохи¹³. В своих путешествиях в Провансе и по Греции Хайдеггер двигался в мире, в котором марбургские беседы и полемика, во всяком случае, были далеким воспоминанием. Однако когда в 1969–70 годах публиковался текст *Phänomenologie und Theologie*, Хайдеггер посвятил его Бультману, «с дружеской памятью о марбургском времени с 1923 по 1928 годы». В 1974 году 17 августа Хайдеггер напомнил в поздравлении Бультману с его 90-летием слова Гёте: «Да ведь в разных садах плоды опадают с деревьев в одно и тоже время». Он мыслил совместную марбургскую учебную деятельность и дружбу как «исключительный дар». «Его спокойное и открытое влияние невозможно переоценить. Подлинное излучение остается тайной, и не является нашей заслугой, но принадлежит все же ходу нашей жизни и жаждет всегда нового, уясняющего себя явственного представления».

ПРИЛОЖЕНИЕ: ДОПОЛНЕНИЕ К БИОГРАФИЧЕСКИМ СВЕДЕНИЯМ

Поскольку О. Пёггеллер весьма кратко излагает события молодых лет Хайдеггера, дополняем приводимые им факты сведениями из биографии Хайдеггера, написанной Рюдигером Сафрански: *Германский мастер*. — М., 2001 г.

30 сентября 1909 года Мартин Хайдеггер стал послушником ордена иезуитов в монастыре Тизис близ Фельдкирха (Форарльберг). Но уже через две недели, по истечении испытательного срока, покинул монастырь. Видимо, Хайдеггер — как предполагает Хуго Отт — стал жаловаться на сильные боли в сердце и потому был отослан домой по состоянию здоровья. Два года спустя те же боли возобновились и вынудили его прервать подготовку к священническому служению. Может быть, так случилось потому, что само сердце Хайдеггера восстало против планов его разума... с. 39.

В зимний семестр 1909 года Хайдеггер приступил к изучению теологии. В «Автобиографии» 1915 года он пишет: «Обязательные лекции меня мало удовлетворяли, поэтому я занялся самостоятельным штудированием пособий по схоластике. Они помогли мне в какой-то степени овладеть формальной логикой, но в плане философии не дали того, чего я искал».

Только одного фрайбургского теолога Хайдеггер особо выделял и впоследствии всегда называл своим учителем: Карла Бре-

13. См. Otto Pöggeler. *Bild und Technik. Heidegger, Klee und die Moderne Kunst*. München, 2002.

га. Уже в выпускном классе семинарии Хайдеггер внимательно прочитал работу Брега «О бытии. набросок онтологии» (1896) и благодаря ей познакомился с некоторыми основополагающими понятиями онтологической традиции. Именно Брег впервые пробудил у него интерес к Гегелю и Шеллингу. Во время совместных с Брегом прогулок Хайдеггер испытал на себе воздействие свойственного его учителю «убедительного способа» мышления («Мой путь в феноменологию», Z, 82). Брег, как рассказывал Хайдеггер пятьдесят лет спустя, умел сделать идеи живой актуальностью. С. 40.

В 1910 году Мартин Хайдеггер написал две статьи для выходившего в Мюнхене консервативно-католического журнала «Альгеймайне рунд-шау». В них Хайдеггер выступал, как и уважаемый им его учитель теологии Карл Брег, антимодернистом. В 1907 году вышла папская энциклика «Pascendi dominici gregis», объявлявшая духовную войну «модернизму». См. с. 39–44.

Противостояние между римскими католиками и старокатоликами раскололо городскую церковную общину (г. Мескирхе, родину Хайдеггера) на два лагеря. Старокатолики считали себя «людьми из хорошего общества», «либералами», «модернистами». В их глазах приверженцы Римской Церкви были ретроgrадами, ограниченными и отсталыми обывателями, цеплявшимися за отжившие церковные обычаи. Когда римские католики весной или осенью выходили в поля, чтобы священник благословил землю, старокатолики оставались дома, а их дети забрасывали участников шествия камнями. С. 28.

Отец Хайдеггера относился к числу самых стойких. Он оставался приверженцем римского католицизма, хотя поначалу это приносило ему одни неприятности. С. 28.

В ходе этих конфликтов маленький Мартин впервые испытал на собственном опыте, как проявляется противоречие между традицией и современностью. Он почувствовал оскорбительный аспект этой современности. Старокатолики относились к «верхушке» общества, а сторонники Римской Церкви, хотя и составляли большинство, не могли не ощущать своей приниженности. Но тем сплоченнее была их община. С. 28.

Разница между трудягами интернатовцами при монастырской школе, в среде которых рос прилежный и усидчивый Мартин, и умниками из обеспеченных семей — тут старательное усердие, там вольница и развлечения, — конечно, запала в памяти мальчика, как впечатляет и нас. С. 28.

Но в 1910 году Хайдеггер еще был уверен, что «сокровище истины», бережно хранимое Церковью, — это дар, а не скопленное нами имущество, которым мы могли бы свободно распоряжаться. Вера в это сокровище истины — не просто чувство. Религия, основанная только на внутреннем переживании, как ее толковал Шлейермахер, Брегу и его ученику Мартину Хайдеггеру каза-

лась уступкой современному субъективизму. Они видели в вере не сентиментальное утешение, а обращенное к человеку жесткое требование. Неудивительно, что просвещенный мир воспринимает веру как вызов, — она и в самом деле есть вызов. Вера, например, требует, чтобы человек ради «истины» отказался от такой психологии, которая предполагает максимально полное раскрытие личности, предоставление полной свободы чувствам. Вот как говорит об этом молодой Хайдеггер: «И если ты хочешь жить духовной жизнью, обрести высшее блаженство, то умри, умертви в себе все низменное, пусть все твои поступки будут проникнуты сверхъестественным милосердием — и тогда воскреснешь». С. 49.

После трех семестров во Фрайбургском университете, посвященных изучению теологии, у него снова начались сердечные приступы. Может быть, Хайдеггер просто перетруился, как он напишет в своей «Автобиографии» 1915 года, а может, сам организм таким способом восставал против не приносившей удовлетворения работы. По рекомендации университетского врача Мартина в феврале 1911 года отпустили в Мескирх, чтобы он отдохнул несколько недель «в полном покое». С. 73.

К концу тяжелого лета в Мескирхе решение наконец было принято. Хайдеггер прервал изучение теологии. Перед зимним семестром 1911/12 года он записался на естественный факультет Фрайбургского университета, чтобы изучать математику, физику и химию, но одновременно с этими науками продолжал с неслабевающим рвением заниматься философией. С. 74.

Ко времени оставления Хайдеггером изучения теологии он «уже успел понять, что в теологии его привлекала не столько сама теология, сколько присутствующий в ней философский компонент. Вторая возможность состояла в том, чтобы целиком сосредоточиться на философии, но при этом не порывать с католической средой. Он ведь не собирается посягать на церковное «сокровище истины». Более того, философию можно даже использовать для защиты этого сокровища». С. 73.

Поблизости от Донаухауса и замка Вильденштейн находится Бойрон с его бенедиктинским монастырем, некогда принадлежавшим августинцам. Этот по-монашески тихий мир с его большой библиотекой, хлевами и амбарами притягивал Мартина Хайдеггера даже тогда, когда философ отдалился от Церкви. В двадцатые годы Хайдеггер несколько раз приезжал сюда на университетские каникулы и жил неделю-другую в монастырской келье. Между 1945 и 1949 годами, когда его отстранили от преподавания, монастырь Бойрон оставался единственным местом, где он мог выступать публично. С. 24.