

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ  
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

---

# СУБЪЕКТИВНОСТЬ

---

## И

---

# ИДЕНТИЧНОСТЬ

---

Ответственный редактор  
А.В. Михайловский



Издательский дом Высшей школы экономики  
Москва 2012

УДК 111  
ББК 87  
С89

В коллективной монографии использованы результаты проекта «Субъективность и идентичность», выполненного в рамках Программы фундаментальных исследований ВШЭ в 2010 г.

Р е ц е н з е н т — доктор философских наук, профессор,  
заведующий кафедрой истории зарубежной философии РГГУ *В.Д. Губин*

О т в е т с т в е н н ы й р е д а к т о р — *А.В. Михайловский*

ISBN 978-5-7598-0956-2

© Пер. с фр. Карпенко Е.К., 2012  
© Национальный исследовательский  
университет «Высшая школа экономики», 2012  
© Оформление. Издательский дом  
Высшей школы экономики, 2012

## **СОДЕРЖАНИЕ**

<i>A.B. Михайловский</i>	
Предисловие.....	7
<b>Часть I. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ</b>	
<i>I.B. Макарова</i>	
Истоки понятия «субъект» в греческой философии (Платон, Аристотель) .....	15
<i>Ж. Лоран</i>	
Четыре <i>personae</i> у Панетия и Цицерона: множественная личная идентичность .....	35
<i>A.B. Михайловский</i>	
Субъект как ипостась: философское учение Леонтия Византийского о личности.....	49
<i>B. Kappo</i>	
Вопрос <i>кто?</i> <i>Ego</i> и <i>Dasein</i> .....	80
<i>Г.В. Вдовина</i>	
Интенциональная жизнь и тождество личности в схоластике XVII в. ....	101
<i>C. Шовье</i>	
Субъективность, личность и идея самости .....	118
<i>C.E. Крючкова</i>	
Идентичность и принцип «тождества неразличимых» Лейбница.....	128
<i>P.B. Соколов</i>	
Критика «эгоцентрической» эпистемологии и когнитивное достоинство предрассудка: альтернативы картезианскому <i>еросче</i> у Дж. Вико и И. Ньютона .....	154
<i>A.P. Козырев</i>	
Ипостась против индивидуальности. Личность у С.Н. Булгакова .....	168
<i>T.P. Лифинцева</i>	
Проблема интерсубъективности в философии XX в.: Я и Другой .....	181

<i>З.А. Сокулер</i>	
Пассивнее самой пассивности: субъективность и идентичность в учении Э. Левинаса.....	198
<i>А.В. Ямпольская</i>	
Страсти по субъекту: пассивная субъективность в феноменологии Мишеля Анри.....	212
 <b>Часть II. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ КАК ЛОГИКО-ЭПИСТЕМОЛОГИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА</b>	
<i>Е.Г. Драгалина-Черная</i>	
Интенциональное тождество: case-study для аналитической феноменологии .....	231
<i>В.В. Долгоруков</i>	
Прагматика аргументов к субъективному опыту (как философствуют руками: Дж.Э. Мур и Р. Нуньес) .....	249
<b><i>В.Н. Брюшинкин</i></b>	
Особенности исследования идентичности .....	261
<i>Е.Н. Лисанюк</i>	
Ответственность и идентичность субъекта .....	273
 <b>Часть III. СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ И ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ</b>	
<i>Ю.П. Зарецкий</i>	
История европейской субъективности Мишеля Фуко .....	293
<i>Ю.В. Иванова</i>	
Пути формирования авторского Я в ренессансной литературе: к истории новоевропейского субъекта .....	319
<i>В.Н. Порус</i>	
Социальная эпистемология и проблема «культурной самоидентификации» .....	338
Об авторах .....	364

## CONTENTS

<i>A. Mikhailovsky</i>	
Preface.....	7
 <b>Part I. SUBJECTIVITY AND IDENTITY IN THE HISTORY OF PHILOSOPHY</b>	
<i>I. Makarova</i>	
The origins of the concept of “subject” in the ancient Greek philosophy (Plato, Aristotele).....	15
<i>J. Laurent</i>	
The four <i>personae</i> in Panaetius and Cicero: the multiple personal identity.....	35
<i>A. Mikhailovsky</i>	
Subject as hypostasis: Leontius of Byzantium and his person theory .....	49
<i>V. Carraud</i>	
The question <i>Who? Ego</i> and <i>Dasein</i> .....	80
<i>G. Vdovina</i>	
Intentional life and personal identity in the 17th century scholasticism.....	101
<i>S. Chauvier</i>	
Subjectivity, person and the idea of self.....	118
<i>S. Kryuchkova</i>	
Leibniz’s principle of “identity of indiscernibles” and the identity problem .....	128
<i>P. Sokolov</i>	
Criticism of an “egocentric” epistemology and cognitive status of prejudice: G. Vico’s and I. Newton’s alternatives to the Cartesian <i>epoché</i> .....	154
<i>A. Kozyrev</i>	
Hypostasis vs. individuality. Sergius Bulgakov’s concept of person .....	168
<i>T. Lifintseva</i>	
The problem of intersubjectivity in the 20th century philosophy: Me and the Other .....	181
<i>Z. Sokuler</i>	
More passive than the passivity itself: subjectivity and identity by E. Levinas .....	198

*A. Yampolskaya*

- Passive subjectivity in Michel Henry's phenomenology ..... 212

**Part II. SUBJECTIVITY AND IDENTITY: LOGICAL AND**

**EPISTEMOLOGICAL PROBLEMS**

*E. Dragalina-Chernaya*

- Intentional identity: case study for analytical phenomenology ..... 231

*V. Dolgorukov*

The problem of subjective experience in analytic tradition

(argumentation by means of “bare hands”:

- G.E. Moore and R. Nunez) ..... 249

***V. Bryushinkin***

Some logical and epistemological prerequisites

- for identity studies ..... 261

*E. Lisanyuk*

- Responsibility and subject's identity ..... 273

**Part III. SUBJECTIVITY AND IDENTITY IN**

**HISTORY AND PHILOSOPHY OF CULTURE**

*Y. Zaretsky*

- Michel Foucault's history of European subjectivity ..... 293

*Y. Ivanova*

The author's self-consciousness in Renaissance literature:

- a contribution to the history of modern subjectivity ..... 319

*V. Porus*

Social epistemology and the problem

- of “cultural self-Identification” ..... 338

- About authors ..... 364

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Вопреки заявлениям «постмодернистской» философии, провозглашившей смерть субъекта, в последние годы происходит его триумфальное возвращение — как в культурологии и социальных исследованиях, так и в философии. Раздаются даже призывы к созданию «антипроекта субъективности». В этом история понятия субъекта чем-то похожа на историю понятия Бога, которое — после, казалось бы, окончательного приговора Фридриха Ницше — вновь вслыхивает в актуальном дискурсе о «постсекулярной эпохе». Ответ на вопрос «что после субъекта?» может быть только одним: философия не будет философией, если не будет снова и снова воспроизводить «функции субъективности» (Ж.-Л. Марион).

Субъект неизбежно присутствует в нашей мысли о человеке, личности, Я. Однако очевидно и то, что изобретению фигуры современного субъекта предшествует большая и насыщенная парадоксами история. Она начинается с аристотелевского *ўтпокеімечов* и приходит к своему завершению в фигурах картезианского *cogito* и кантианского трансцендентального субъекта. Разобраться в этой истории субъективности, выявить основные этапы формирования модели субъекта — вот лейтмотив и движущая сила философской генеалогии субъекта, в равной мере обязанной археологическому методу Мишеля Фуко и методу «феноменологической деструкции» Мартина Хайдеггера. Найти момент рождения субъекта, когда мысль о нем только складывалась, указать место развилки путей, где осуществился выбор, произошло расщепление, обернувшееся забвением одного аспекта мысли в пользу другого. Догадка о том, что такая точка бифуркации существует (а может быть, и несколько?), об разует нерв большинства постхайдегерианских и постфуколдианских исследований. Они обнаруживают новые ресурсы в истории античной и средневековой философии и вскрывают глубинные археологические пласти нашей мысли о человеке.

Дискретность, мозаичность сознания индивида в современном обществе, исчезновение базовых механизмов самоидентификации, разрушение понятия о личности как целом, отсутствие интегрирующей связи между разными картинами мира и ролевыми практиками — вот лишь некоторые вызовы постсовременного общества, которые очевидно стоят перед философией, возвращающейся к проблеме субъекта. Приоритетной в данном контексте, однако, выступает не антропологическая, психоаналитическая или социально-теоретическая, а онтологическая постановка вопроса. Такая постановка вопроса о субъекте предполагает выход

из режима восьмой гипотезы «Парменида» и новое обращение к проблеме тождества или идентичности.

В монографию «Субъективность и идентичность» вошли исследования, целью которых является реконструкция генеалогии представлений о субъекте от Античности и Средних веков до Нового времени; отдельное внимание уделяется критике классического представления о субъекте в философии XX в. Вместе с тем авторы монографии видели свою задачу в том, чтобы продемонстрировать ограниченность постмодернистской концепции «смерти субъекта» и выявить новые способы историко-философской, культурологической, онтологической и логической экспликации классических проблем субъективности и идентичности.

Проблемы субъективности и идентичности являются одной из центральных тем современной французской философии. Направление исследований определяется главным образом французской интеллектуальной традицией второй половины XX в., а также институциональными исследовательскими группами, объединяющими междисциплинарные подходы к изучению субъективности и идентичности: история и генеалогия понятия «субъект», метафизика, онтология и феноменология субъекта, идентичность и ее политические смыслы. В данной монографии отражены результаты двухлетней совместной исследовательской работы с группой «*Identité et subjectivité*» (Университет г. Кана, Франция), возглавляемой Винсеном Карро.

Так как книга предназначена в первую очередь для специалистов в области истории философии, онтологии, логики и культурологии, рубрикация вошедшего в нее материала ориентирована на дисциплинарное деление, принятое в российской практике преподавания этих наук: в первом разделе помещены работы историков философии, основывающиеся на античных, средневековых, новоевропейских и современных источниках, во втором — работы специалистов по логике, эпистемологии и философии языка, в третьем — исследования по проблемам истории и философии культуры.

Первый раздел открывается статьей И.В. Макаровой, которая реконструирует истоки европейского представления о субъекте как принципе тождества многообразного. Становление понятия «субъект» в античной философии рассматривается через его сопоставление с *ύποκείμενον* Аристотеля, трактуемого не только как грамматическое и логическое подлежащее, но и как внутренняя субстанциальная основа (форма), материя и индивидум (первая сущность). Связывая с субстратом первую сущность, Аристотель не только дает наиболее полное понимание субъекта

как самостоятельно для себя существующего носителя всех свойств, ни о чем кроме своего существования не сказывающегося, но и закладывает основу для дальнейшего развития его антропологического истолкования как разумного и свободного деятеля и самоопределяющейся личности.

Ж. Лоран в своем исследовании «Четыре *personae* у Панеция и Цицерона: множественная личная идентичность» сосредоточивается на анализе понятия «*persona*» в философии эллинизма и Римской империи, приходя к выводу, что до христианской персоналистической философии индивид понимался скорее как тот, кто играет различные роли, не различая между собой и маской. В статье А.В. Михайловского «Субъект как ипостась: философское учение Леонтия Византийского о личности» обсуждается гипотеза о необходимости продолжения проекта «феноменологической деструкции» М. Хайдеггера в отношении философско-богословского языка патристики. Рассматривая различие между «ипостасью» и «природой», которое проводит этот ключевой представитель постхалкидонского богословия, автор указывает на «непредметное» (не-реифицированное) понятие ипостаси, которое дает шанс на восстановление целостности «усеченного» новоевропейского субъекта.

Феноменологическая деструкция находится и в центре внимания Винсена Карро. «Вопрос *кто? Ego* и *Dasein*» — это неожиданный взгляд на традиционную тему картезианского субъекта. Автор ставит под сомнение хайдеггеровскую критику *cogito* и пытается выявить в «Размышлениях о первой философии» (а именно во «Втором размышлении») Декарта скрытые экзистенциальные характеристики *ego*, отсылающие к фундаментальной аналитике *Dasein* в «Бытии и времени». Г.В. Вдовина в статье «Интенциональная жизнь и тождество личности в схоластике XVII в.» разрабатывает малоизученную тему так называемой «второй схоластики», анализируяprotoфеноменологическую концепцию личностной идентичности, которую развивали философы-иезуиты Томас Комптон Карлтон и Хосе де Агилар.

Дилеммы современных концепций субъективности пытаются выявить через новое прочтение Д. Локка Стефан Шовье в статье «Субъективность, личность и идея самости». А С.Е. Крючкова исследует принцип «тождества неразличимых» Г.В. Лейбница, поднимая проблему самоконструирования индивида. В полемике с Локком Лейбниц обосновывает, что тождество человеческого существа как субстанции есть необходимое и достаточное условие тождества человеческой личности, приводя ряд аргументов, которые и сегодня являются предметом научных дискуссий и активно обсуждаются представителями различных философских течений при рассмотрении проблемы идентичности.

П.В. Соколов в своем оригинальном исследовании «Критика “эгоцентрической” эпистемологии и когнитивное достоинство предрассудка» дает первый опыт анализа функционирования картезианской категории предрассудка в эпистемологических проектах Вико и Ньютона — авторов, известных своим критическим отношением к «методу» Декарта. Предпринятое здесь изучение функций категории предрассудка в эпистемологии Вико и Ньютона призвано дополнить многочисленные истории рецепции картезианской философии определенности.

Мысль о субъекте как ипостаси/личности получила развитие в русской философии начала XX в., одним из видных представителей которой являлся С.Н. Булгаков. Так, в статье А.П. Козырева «Ипостась против индивидуальности» показывается, что личность не только имеет метафизическое основание вне себя самой, превышает свое собственное самосознание, но и является сферой религиозного опыта, интегралом всех духовных способностей и сил человека.

В трех заключительных статьях раздела предметом анализа являются философские концепции субъективности, возникшие под влиянием феноменологии Э. Гуссерля и М. Хайдеггера и исходящие из первенства «различия» над «тождеством» в понимании субъекта. Так, Т.П. Лифинцева в статье «Проблема интерсубъективности в философии XX в.: Я и Другой» исследует понятия интерсубъективности и Другого в современной европейской философии, З.А. Сокулер в работе «Пассивнее самой пассивности» обращается к концепции «воплощенного субъекта» у французского философа еврейского происхождения Эммануэля Левинаса и выявляет ее существенные отличия от классического концепта субъекта (конечность, смертность, уязвимость, аффективное, а не познавательное отношение к миру). Наконец, А.В. Ямпольская в статье «Страсти по субъекту» обращается к проблеме пассивной субъективности в интерпретации одного из представителей французской религиозной феноменологии Мишеля Анри. Концепция пассивной, или «страстной», субъективности, разрабатываемая Анри, основана на предпосылке, согласно которой человеческая самость конституируется в процессе само-воздействия Жизни. Я дано самому себе не в теоретическом рассмотрении, не в рефлексии, но в переживании страсти, в претерпевании эмоциональных состояний. Автор приходит к выводу, что тезис Анри о тождестве страсти и мысли следует понимать скорее как пример философского праксиса, нежели как научное описание бытования Я.

Логико-эпистемологический раздел открывается статьей Е.Г. Драгалиной-Черной «Интенциональное тождество: case-study для аналитической феноменологии», посвященной частной проблеме ло-

гики и аналитической феноменологии, однако прекрасно демонстрирующей актуализацию в современной философии онтологических постановок вопроса.

Далее молодой исследователь В.В. Долгоруков ставит вопрос о «прагматике аргументов к субъективному опыту». На материале аргументов Дж.Э. Мура в статье «Доказательство внешнего мира» и анализа жестов и когнитивных структур Р. Нуньеса автор рассматривает проблему субъективного опыта в аналитической традиции. Е.Н. Лисанюк в статье «Ответственность и идентичность субъекта» формулирует определение ответственности как особого четырехстороннего отношения субъектной легитимации между представлениями субъекта о совершенных или планирующихся действиях, с одной стороны, и представлениями об отличных от них действиях, могущих потребоваться вследствие выполнения (невыполнения) действий первой группы; на основе данного определения выявляется логическая и прагматическая структура отношения ответственности и предложена соответствующая классификация видов ответственности. А предметом анализа в статье В.Н. Брюшинкина выступает логика, эпистемология и социология идентичности. Автор полагает, что российская традиция изучения идентичности испытывает недостаток в методологических исследованиях. А потому для обеспечения объективности информации, получаемой в результате социологических исследований, необходимо проработать логические и эпистемологические предпосылки исследований идентичности. Таким образом, в статье рассматриваются формы суждений об идентичности, описан предикат идентичности и предложена методика повышения объективности социологических исследований идентичности при помощи социально-психологического тестирования. Эта методика опробована на примере предиката идентичности «быть европейцем».

Историко-культурологический раздел открывается статьей Ю.П. Зарецкого «История европейской субъективности Мишеля Фуко». Автор обозначает основные вехи в истории изучения феномена субъекта историками культуры (например, Я. Буркхардтом), анализирует основания исторической перспективы рассмотрения проблемы у М. Фуко (континуитет-дисконтиунитет в истории, смена эпистем и др.) и прослеживает генеалогию европейского субъекта в ключевых работах «Субъект как конструкт властных отношений» и «Забота о себе».

Примером исторического исследования генеалогии европейского субъекта является статья Ю.В. Ивановой «Пути формирования авторского Я в ренессансной литературе». Исходя из того, что история авторского самосознания в литературе является одной из важнейших

составляющих истории новоевропейского субъекта, автор статьи показывает, как в сочинениях авторов XIV–XVI вв. — Данте, Ф. Петрарки, Лоренцо Великолепного, М. Фичино, Э. С. Пикколомини, Дж. Понтано и П. Бембо — формируется радикально новый по отношению к предшествующей литературной традиции антропологический тип. Внимание исследовательницы сосредоточено на тех сторонах деятельности по формированию этого типа, которые можно было бы назвать нелегитимными: на способах эксплуатации авторитета предшествующей литературной или исторической традиции в конструировании ренессансными писателями собственного образа и применении к повествованию о собственной внутренней жизни тех герменевтических процедур, которые были выработаны христианской экзегезой и применялись к текстам, обладающим сакральным статусом.

Завершается монография фундаментальным исследованием В.Н. Поруса, который обосновывает необходимость эпистемологического анализа центральных понятий современной философии культуры: *культурной идентичности* и *культурной самоидентификации*. В работе убедительно показывается, что культурная самоидентификация — «многомерный» объект эпистемологического исследования, который «восстанавливается» из своих «одномерных» или «плоскостных» проекций, предлагаемых социологией, этнографией, психологией и другими культурологическими дисциплинами. Особую роль в этом «восстановлении» играет философия культуры. На фоне панорамы современного кризиса коллективных и индивидуальных идентичностей особую остроту и актуальность приобретает не только теоретический вопрос о субъекте и тождестве, но и практическое требование вернуть культуре ее нормативный характер.

## **ЧАСТЬ I**

# **СУБЪЕКТИВНОСТЬ И ИДЕНТИЧНОСТЬ В ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ**



# ИСТОКИ ПОНЯТИЯ «СУБЪЕКТ» В ГРЕЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ (ПЛАТОН, АРИСТОТЕЛЬ)

---

---

This paper is concerned with the evolution of the concept “subject” in the ancient Greek philosophy in comparison with Aristotle’s ontological concept of *hypokeimenon*. *Hypokeimenon* is understood not only in the grammatical and logic sense but also as substantional base or form, matter and individuum (*prote ousia*). In his identification of *hypokeimenon* and *prote ousia* Aristotle gives understanding of the subject as independently existing substance and sets the foundation of the later anthropological interpretation of the self-identical person.

## 1. От «самости» к «субъекту»: предыстория вопроса

О классической формулировке понятия «субъект» вряд ли можно говорить до философии Нового времени. Равным образом о понятии «личность» проблематично говорить в античной философии (по крайней мере, до Цицерона). Считается, что это понятие складывается лишь в учениках ранних христианских мыслителей (Августин Аврелий, Боэций). Также трудно оспорить тот факт, что именно философии Нового времени принадлежит изобретение Я, самосознавшего «субъекта», а также детальная разработка дискурса о «личной идентичности». Однако более близкое нам понятие субъекта и личности, представление о неповторимости и самоценности Я, воспринятое сквозь призму христианского богословия и новоевропейской философии, без сомнения, учитывает опыт античной философии в этом направлении. При определенном усилии можно увидеть, как в античной философии, прежде всего у Платона и Аристотеля, подготавливается почва для упомянутых философско-религиозных построений.

Сразу следует отметить, что индивидуальность или личность в античной культуре и философии не обязательно отождествляется с душой. Это всего лишь одна из версий, разделяемая преимущественно платонической традицией. У других древних философов чувство осознания

себя самого (личной идентичности) было связана либо с телом, либо с каким-либо аспектом души, иногда с чем-то более абстрактным, чем душа или тело. Р. Сорабжи отмечает парадоксальную ситуацию: с одной стороны, античная философия изобилует концепциями «поиска самого себя», предлагая различные варианты того, что является истинным основанием человеческой природы, а с другой стороны, в греческом языке не сложилось единого и устойчивого понятия, аналогичного европейским «self», «le soi» [Sorabji, 1999, р. 14].

Кто (или что) я есть, что отличает меня от других и делает самим собой? Такие вопросы и прочие, подобные им, в греческой культуре рано окрашиваются в тона философской рефлексии. Уже у Гомера можно увидеть ставшую канонической для многих поколений греков картину человеческой природы. Индивидуальное как свое и отличное от другого рассматривается у него сквозь призму *телесной* идентичности: человек (или «сам») есть тело, телесный облик. Душевная (или ментальная) сторона человека в традиционном греческом сознании оставалась лишь атрибутом живого тела и скорее его следствием, чем причиной. У Гомера «самим» (*αὐτός*), т.е. человеком, называется даже мертвое тело — то, которое покидает душа, — но не сама душа (Илиада, XXII, 340). Душа, «заключенная в теле», согласно Гомеру, не связана с рациональной или эмоциональной жизнью человека и не может быть ни личностью, ни даже ее основанием. Она скорее синонимична дыханию и жизни как таковой (Одиссея, IX, 522–523), ее причине и началу, ведь, «исторгнув душу», «исторгают» и саму жизнь. Лишь после смерти человека его душа, став «слабой безжизненной тенью» (Одиссея, X, 495), приобретает функции двойника умершего (Илиада, XXIII, 65–75, 100; XXIII, 105; Одиссея, XI, 40–41) и, по выражению Г. Надя, становится «не более чем носителем личности, но не личностью как таковой» [Надь, 2002, с. 123]. Возможно, стремлением видеть основанием человеческого существа самое постоянное, что дано в наличном опыте, обоснован выбор в пользу тела, понимаемого как источник и носитель желаний и поступков, но не души (эфемерного, беспамятного телесного подобия).

Нетрадиционную и более критическую попытку рефлексии на тему человеческой природы и личности существенно позже можно наблюдать у поэта и комедиографа Эпихарма (V в. до н.э.), по замечанию многих древних доксографов, «тайного» вдохновителя Платона. Принадлежащая ему невинная комическая сценка о должнике и заимодавце<sup>1</sup> является от-

---

<sup>1</sup> «...заимодавец требует назад долг, а должник отрицает, что он тот же самый, поскольку в нем одно прибавилось, а другое убавилось. Когда же заимодавец избил

ражением философских дискуссий, но никак не заключением обыденного сознания, поскольку четко формулирует два вопроса: 1) что является основой всякого изменения в человеческом существе? 2) что остается в нем после всякого изменения? Если Гомер предлагает готовое решение (такая основа — тело), то Эпихарм, конструируя парадоксальную ситуацию, оставляет своих читателей в неспокойном состоянии вопрошания. Ведь совершенно определенно существует некто — живой человек, я сам, которому свойственно меняться и душой, и телом. Насколько сильны эти изменения? Кто или что по их завершении продолжает существовать? Иными словами, Эпихарм первым формулирует вопрос: что составляет это чувство «самости», и что выступает его основанием?

Греческая философия дает различные ответы по этому поводу. К примеру, Гераклит<sup>2</sup>, на учение которого, скорее всего, имела место реакция Эпихарма, отрицает наличие некой константы, образующей основу человеческой индивидуальности [Фрагменты..., 1989, с. 260, фр. 2; с. 209, фр. 40 (12 DK)]. Представление о себе самом как индивидуальном существе со своим внутренним миром есть всего лишь иллюзия «влажной души», также изменяющейся и не тождественной самой себе.

Платон также утверждает, что всякая сущая вещь (на его языке — вещь становящегося мира), в том числе и человек, не есть одно и то же, она «никогда не есть, но всегда становится» (Теэтет, 152 d). Сам человек на протяжении своей жизни постоянно меняется — не только телом, но и в отношении того, что касается его внутренней жизни, — того, что Платон относит к сфере души (Пир, 207d5). Человек только числится одним и тем же лицом ( $\delta\alpha\gamma\tau\delta\alpha\kappa\alpha\lambda\epsilon\iota\tau\alpha$ ), говорит Платон, а на деле всегда иное, всегда лишь подобие самого себя. Аргумент Платона касается проблемы личной идентичности: на каком основании некто может утверждать, что является одним и тем же существом все время? Тем не менее образцом многочисленных подобий в мире постоянно изменяющихся вещей есть неизменная и самотождественная сущность, в случае человека — это его разумная душа, вечная и бессмертная.

Свое решение предлагает Аристотель. Он говорит, что не существует двух идентичных существ, что каждое из сущих тождественно самому себе и отлично от другого. Самотождественность и отличие от другого выступа-

---

его и был привлечен к суду, то сам в свою очередь стал говорить, что бил-то один, а к суду привлекли другого» (Эпихарм. Фр. 2. Аноним. Комм. к «Теэтету» Платона, 71, 12. Цит. по [Фрагменты ранних греческих философов, 1989, с. 260]).

<sup>2</sup> Ср. с Аристотелем: «...если мы всегда изменяемся и никогда не остаемся теми же, то что же удивительного в том, что вещи нам никогда не кажутся одними и теми же, как это бывает у больных?» (Метафизика, 1063а).

ют основными атрибутами его единичной (или первой) сущности. Каждая единичная (первая) сущность — этот человек, эта лошадь, этот стол — сущность составная, т.е. состоящая из материи и формы. Важно это упоминание постольку, поскольку лишь в составном сущем могут проходить *изменения* (Физика, 190b10, 200b30—35, 224b5—10, 424b25—26)<sup>3</sup>. Но каким образом сохраняют себя в постоянно меняющемся мире, постоянно изменяясь сами, существующие в нем вещи? Как возможно, что они остаются самими собой, а не перетекают с каждым мгновением из одного состояния в другое? В чем причина того, что мы сами, наконец, остаемся самими собой?

Аристотель полагает, что понятие сущего многозначно (Физика, 185b20—25) и лишь смешение его значений приводит к результатам, имеющимся у Платона и Гераклита. Одно дело быть бледным, а потом загорелым, сидящим, а потом идущим, похудевшим, а затем поправившимся — все это никак не влияет на саму природу переживающего эти изменения существа, не влияет в том отношении, что оно остается самим собой, ибо «один и тот же предмет может быть и тем и другим» (Физика, 185b25—30). Человек способен из невежественного стать знающим. Когда приобретается знание, исчезает невежество, и человек, конечно, изменяется, став из невежи знатоком, но при этом он остается самим собой. Меняется его отношение к предмету, но не сам человек. Благодаря чему отдельный человек остается самим собой? Что отличает его от прочих существ? Аристотель указывает на некое начало, которое способно оставаться «единым по числу, но быть различным по виду» (Физика, 190b20—25).

Итак, формулируя подобные вопросы, все упомянутые выше авторы, возможно, не слишком отчетливо, но все же очерчивают поле для будущих дискуссий относительно таких тем, как субъект, индивидуальность, личность. Перечень даваемых ответов можно развести по трем направлениям. Первое, традиционное (или гомеровское), формулирует прообраз личности как физического тела, существующего в пространстве и времени. Второе разворачивается «по линии» учения о душе (*ψυχή*) как бестелесной основы живого существа, чья устойчивость обусловлена крепостью памяти или иных душевных состояний (согласно Платону, знать — значит помнить, что ты есть на самом деле). Третье находит себя в обсуждении не менее важных в данной связи понятий Платона τὸ δεχόμενον, ἡ ὑπόδοχή, ἡ χώρα («подлежащее возникновения», пространство) и τὸ ὑποκείμενον Аристотеля («первое

---

<sup>3</sup> «Движение [происходит] не в форме, а в движущемся [предмете], способном к актуальному движению».

подлежащее»). Здесь необходимо отметить, что если у Аристотеля речь идет преимущественно о природе единичной сущности как основании испытываемых ею состояний и изменений, то у Платона — вообще о едином основании мнимой «существенности» разнообразных чувственных вещей. При всем различии обеих версий, можно утверждать, что перечисленные выше понятия можно рассматривать как прообраз европейского *subjectum*, поскольку в контексте поднимаемых обоими философами проблем (у Аристотеля особенно) они истолковываются не только в первоначальном смысле «положенного в основу», но также и в смысле разумного субъекта, свободного в своих действиях и оценках.

## 2. Платон о материи как необходимом «субстрате сущего»

Пытаясь отыскать у Платона прообраз субъекта — сущего самого по себе, мы неизменно сталкиваемся с вопросом, что значит, согласно Платону, существовать. Платон разделяет существование на «истинное», «самосущее» бытие и существование, причастное истинному бытию, но само таковым не являющееся, т.е. становление, «бывание». Атрибутом истинного бытия являются неизменность, вечность, познаваемость. Ими обладают идеи, которые Платон называет истинным бытием. Бытием второго плана (или причастным миру становления) является космос и все обретающиеся в нем вещи — они существуют не самостоятельно, но в силу причастности к идеям. Платон, таким образом, говорит о причастности, зависимости вещей от идей, о том, что идея некоторым образом «порождает» вещь.

Однако, утверждая полную противоположность идеи вещи, Платон оказывается в затруднительной ситуации: каким образом идея, не сводимая к вещи, порождает последнюю? Что определяет отличие (телесность, изменчивость, преходящий характер существования и проч.) вещи от «производящей» ее идеи? Платон, таким образом, вынужден ввести третий род сущего или, говоря его словами «сделать незаконнорожденное умозаключение» о третьем роде сущего (Тимей, 48e—49a). «Незаконнорожденное» — потому что об этом роде сущего нельзя иметь какого-либо знания вследствие его бескачественности и неопределенности.

Что это за третий род сущего? Этот третий род у Платона не имеет собственного имени. Платон называет его «матерью-восприемницей», «пространством-хорой», пытаясь подчеркнуть ее не столько сущностное, сколько необходимое участие в происхождении материальных ве-

щей: не благодаря ей, но «в ней» возникают все сущие материального мира. Своебразие чувственной вещи — форма, цвет, запах, размер и проч. — все это определяется не этим безымянным субстратом, но идеей. Единственное, что он сообщает вещи, — ее изменчивость, ее непознаваемость, то, что и отличает всякую вещь от ее прообраза.

Этот третий род сущего нельзя определить ни чувством, ни разумом («текуч и безвиден»), это не вещество (ибо вещество хотя бы определимо как таковое). Это «некий абсолютный бескачественный субстрат всех вещей» [Бородай, 1988, с. 111]. В нем возникают и погибают вещи — «вылепливаются и возвращаются в ее недрах» (Государство, 414d—e), он же остается вечным, неизменным и постоянным в этом мире. И хотя вечно и неизменны в собственном смысле лишь идеи, Платон допускает, что в основе бесконечного потока возникающих вещей все же обретается и иное, непреходящее, начало — необходимое условие существования мира и имеющихся в нем вещей (Тимей, 47e—48a). Непреходящ он в том смысле, что никогда не возникает и не погибает. Неизменяя потому, что в нем нечему изменяться, поскольку он не обладает никакими качественными характеристиками. Следует добавить, что он и не существует в собственном смысле, ибо «не причастен истинному бытию»: не имеет цели, значения, и какое-либо знание о нем обрести невозможно.

Наконец, индивидуирующий и определяющий своеобразие каждой конкретной вещи характер этого безымянного субстрата проявляется у Платона и в понятии «хора» («пространство», «окруженное границей», «то, что питает»)<sup>4</sup>. Т.Ю. Бородай обращает внимание на то, что именно Платон впервые переводит это слово из области поэтических метафор в разряд понятий философских и даже политических (как синонимичное стране — то, что рождает, возвращает, питает) [Бородай, 2008, с. 121—125]. Χώρα, близкая χωρεῖν («отступать»), χωρίς («отдельно»), χωρίζειν («отделять, отграничивать»)<sup>5</sup> есть, с одной стороны, то, в чем нечто обретает свое существование, и с другой — то, что отделяет и отличает одно от другого. Также Т.Ю. Бородай указывает на встречающиеся у Платона (Законы, 804b—c) выражения τὸ χωρίον ἥθος и χωρικός — «свойственное обычаям данной страны», «свое», особое для страны и ее жителей. Таким образом, безвидный материальный субстрат у Платона определяет индивидуальность, своеобразие каждой «становящейся» вещи.

---

<sup>4</sup> Платон. Государство, 373d, 423d; Законы, 705c, 706b—d // Платон. Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994.

<sup>5</sup> Заметим сразу, что это одна из многих интерпретаций данного понятия.

Итак, у Платона в его безымянном «третьем роде сущего» мы можем увидеть прообраз аристотелевского материального субъекта-субстрата, необходимой неизменной основы единичных вещей. Существенная разница у обоих мыслителей в понимании материального субстрата заключается в том, что Аристотель мыслит эту основу как «**то, из чего**», у Платона же она понимается как «**то, в чем**», как бесконечное всеобъемлющее пространство, необходимое условие существования всякой материальной вещи. Тем не менее, нам кажется, что из платоновских *ύποδοχή* и *χώρα* естественным образом вырастает концепция аристотелевского *ύποκείμενον*.

### **3. Аристотель. От сущности к субъекту**

Можно говорить, что все же у Аристотеля получает жизнь понятие «субъект». Именно Аристотель ищет нечто неизменное и пре-бывающее в самом изменчивом чувственном мире: самосущее, неизменное — «подлежащее» в основе изменяющихся и преходящих свойств вещи. Однако и у него трактовка этого понятия неоднозначна. Более того, в своем словоупотреблении Аристотель непостоянен. Желая максимально конкретизировать свою мысль, он довольно долго подбирает и сравнивает понятия, отдавая предпочтение то одному, то другому. В итоге основным для выражения «некоего сущего, лежащего в основе» он избирает *τὸ ύποκείμενον*, традиционно, но не совсем адекватно переводимое на русский язык с помощью латинского слова «субстрат» (*substratum*). В настоящей статье в связи с отсутствием единодушия относительно перевода *ύποκείμενον* как равнозначные будут использованы следующие варианты перевода — «подлежащее», «субстрат», «субъект». Не будет лишним также отметить обстоятельство, что для Аристотеля понятие «субъект» является более универсальным, чем для философов XVII в. Он оперирует им не только по отношению к существу живому и разумному, но вообще по отношению ко всем единичным существам физического мира как носителям тех или иных свойств. Однако он все же старается ограничить себя существами природными, т.е. «имеющими в себе начало возникновения и движения».

О субъекте-субстрате у Аристотеля можно говорить в нескольких смыслах. Мы рассмотрим несколько самых примечательных случаев употребления *ύποκείμενον*.

### 3.1. Субстрат как грамматическое подлежащее

В первую очередь следует упомянуть о логическом (или грамматическом) употреблении этого понятия. Аристотель рассматривает *ύποκείμενον* как грамматическое подлежащее — то, о чем сказываются прочие члены предложения. Кроме того, Аристотель прибегает к этому понятию для обозначения предмета знания «предмета, подлежащего рассмотрению» (Никомахова этика, 1098а27) или практической деятельности (то, что положено в основу того или иного научного исследования или же ремесла). Например, рассуждение о благе есть, по Аристотелю, *специальный* предмет политического знания, а рассуждение о природе всякого движения и изменения — предмет науки о природе. Иными словами, тот или иной предмет обсуждения (неважно, физический или умопостигаемый) рассматривается Аристотелем как *ύποκείμενον* в том отношении, что он выступает в качестве основания и начала для научного дискурса или ремесла. «Например, знание находится в подлежащем — душе, и о подлежащем — умении и читать и писать — говорится как о знании» (Категории, 1а20—25, 1б1—5).

Понимаемый в таком смысле *ύποκείμενον* естественно выступает у Аристотеля и как носитель предикатов (*τὰ συμβεβήκότα*), т.е. как то, о чем высказываются предикаты, — нечто, лежащее в основе всякого суждения. «О каждом предмете сказывается то, что обозначает или качество, или количество, или какая-либо другая категория» (Вторая аналитика, 83в13). Категории (за исключением сущности) существуют не сами по себе, но в чем-то, следовательно, говорит Аристотель, «необходимо должно быть нечто такое, о чем что-то сказывается как о первом» (Вторая аналитика, 83в28). Субъект (или подлежащее), таким образом, есть то, что существует само по себе и о чем можно вынести суждение, отрицательное или положительное. Если оно выражает то, что Аристотель называет «сутью бытия вещи», то такое суждение будет называться определением и соответствующим подлежащему (*ύποκείμενον*) как предмету рассуждения (Топика, 103в10).

Таким образом, складывается основное значение *ύποκείμενον* — как существующего самостоятельно, т.е. благодаря самому себе, а не иному. В этом смысле *ύποκείμενον* выступает у Аристотеля как синоним (или «взаимозаменяемое») основной из категорий — сущности. Напомним, что основной особенностью сущности по Аристотелю является ее способность не сказываться ни о чем другом, т.е. не выступать предикатом другой вещи. Все категории высказываются о сущности, сама же сущность не высказывается ни о чем, но «есть скорее то, чему как пер-

вому все это принадлежит» (Метафизика, 1029a10–25). Сам Аристотель указывает, что главным из четырех значений сущности является подлежащее (субстрат), последнее есть то, «о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом, ...в наибольшей мере считается сущностью первый субстрат» (Метафизика, 1028b35–1029a1). Учитывая все это, можно говорить об **онтологическом** наполнении понятия *ύποκείμενον*.

### **3.2. Сущность и субстрат**

Вопрос о том, что есть сущее само по себе, что является неизменным основанием всякого сущего, для Аристотеля главнейший. Согласно ему, такое основание должно существовать, поскольку в противном случае если отнять «состояния тел, их способности, качества», можно вообразить, что «ничего не останется». Между тем, должно существовать «то, чему как первому все это принадлежит» (Метафизика, 1029a10 и далее). Что можно принять за такое основание? На первый взгляд, говорит Аристотель, таким основанием могла бы показаться материя. Но, поскольку материя не является чем-то определенным — «само по себе не обозначается как суть вещи, ни как что-то количественное, ни как что-либо другое, чем определено сущее» (Метафизика, 1029a10–25), такое предположение кажется Аристотелю неубедительным, по крайней мере, не единственным возможным. «Существовать отдельно и быть определенным нечто больше свойственно сущности» (Метафизика, 1029a27), поэтому форму (*εἶδος*) и состоящее из материи и формы ( первую сущность) можно было бы в большей степени считать таким основанием, нежели материю. «Ведь то, о чем сказывают, т.е. субстрат, различают именно по тому, есть ли он определенное нечто или нет; например, *субстрат для состояний* — это человек, т.е. душа и тело, а состояние — это образованное, бледное (у кого имеется образованность, тот называется образованным, а не образованностью). Итак, там, где дело обстоит таким образом, что последний субстрат — *сущность*; а там, где это не так, а сказываемое есть некая форма и определенное нечто, последний субстрат есть *материя и материальная сущность*» (Метафизика, 1049a25–1049b3).

Одна из особенностей сущности («будучи тождественной и одной по числу, она способна принимать противоположности») позволяет Аристотелю сопоставить ее с субстратом (Категории, 4a10, 4a17–20, 4b10–15). Поэтому в качестве первого основания, к чему принадлежит и о чем сказывается «все остальное», Аристотель в зависимости от ситуации рассматривает

либо сущность (как форму), либо материю (сущее в возможности), либо то, что из них состоит, — первая сущность (единичное существо).

Итак, Аристотель определяет три онтологических уровня, которые соответствуют понятию *ύποκείμενον*: «...субстрат в одном смысле обозначается материя, в другом — форма и в третьем — то, что из них состоит» (Метафизика, 1028b35—1029a1—5).

### 3.2.1. Первая сущность

В первую очередь Аристотель рассматривает *ύποκείμενον* (реальное самосущее подлежащее) как первую сущность (или индивидуум): первая «сущность — та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится в подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь» (Категории, 2a10—15).

Сущностями Аристотель называет нечто *определенено* сущее — простые тела, составные тела, их части, а также то, что составляет суть бытия (формы, общие понятия) (Метафизика, 1017b10), ибо «существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности» (Метафизика, 1029a27). Они потому и называются сущностями, что «не сказываются о субстрате, но все остальное сказывается о них» (Метафизика, 1017b10—15). Следует отметить, что понятие «сущность» (*οὐσία*) у Аристотеля не менее многозначно, чем *ύποκείμενον*. «О сущности говорится в двух [основных] значениях: в смысле последнего субстрата, который уже не сказывается ни о чем другом, и в смысле того, что, будучи определенным нечто, может быть [отделено от материи только мысленно], а таковы образ, или форма всякой вещи» (Метафизика, 1017b20—25). В зависимости от того, в каком значении Аристотель употребляет понятие «сущность» — как первой сущности или второй, в указанном ее сближении с *ύποκείμενοн* можно обозначить два вектора развития рассуждения философа: *ύποκείμενοн* как первая сущность и *ύποκείμενοн* как вторая сущность (или определение).

Первая сущность или индивидуум, явленный нам в нашем чувственном опыте и таким образом существующий, согласно Аристотелю, есть «*подлежащее для всего другого*» (Категории, 2b37). Иными словами, если нечто существует само по себе, то именно его можно наблюдать и выносить о нем суждение. Здесь *ύποκείμενον* (как основа свойств и состояний, сказывающихся о некоем сущем) и первая сущность (то, на что можно указать и тем самым заявить о нем как о сущем) практически идентичны друг другу. Любое присущее и тому, и другому свойство («бледное», «сидящее») оказывается не о самом себе (как о белизне или

состоянии сидения), а о том, что воспринимает эти состояния — сущности как подлежащем (*ύποκείμενον*).

Иной раз может сложиться впечатление, будто Аристотель разводит «сущность» и «подлежащее», когда говорит, что «общая черта всякой сущности — не находиться в подлежащем» (Категории, За5–10) и «не сказываться о подлежащем» (Метафизика, 1029а7, 1038в15). Однако «находиться в подлежащем» у Аристотеля — это технический термин, обозначающий то, «что, не будучи частью, не может существовать отдельно от того, в чем оно находится» (Категории, 1а20–25). Не существует белизны самой по себе или сидения, но и то и другое есть состояние определенного единичного существа. Следовательно, особенность сущности «не находиться в подлежащем» означает *не быть* частью или состоянием другого сущего. «Не сказываться о подлежащем», в свою очередь, означает, что одна сущность не может характеризовать другую, т.е. сказываться о ней и выступать по отношению к ней привходящим свойством. Одна единичная сущность ничего не говорит о другой единичной сущности: через индивидуальную природу Каллия мы не можем постичь особенности индивидуальной природы Клеона, поскольку одно отдельное существо «таково, что оно не может истинно сказываться как общее о чем-либо другом» (Первая аналитика, 43а25). То же обоснование видим в «Категориях»: «Все единичное сущее не может сказываться как общее о чем-либо другом» (Категории, 2б1–5). Именно поэтому «первая сущность не составляет никакого сказуемого: ведь оно не сказывается ни о каком подлежащем» (Категории, За37). Следовательно, указанные пассажи нужно рассматривать не как отрижение соименности сущности и подлежащего, но, напротив, как утверждение того, что одно индивидуальное сущее не может ни сказываться о другом индивидуальном сущем (т.е. выступать по отношению к нему в качестве акциденции), ни восприниматься в качестве его части.

Первая сущность как субстрат (*ύποκείμενον*) есть основа, но не *причина* своих собственных изменений. Она скорее воспринимает их, чем производит. Аристотель сразу отмечает, что исследование причин, побуждающих первую сущность к изменению, есть вопрос, требующий отдельного специального исследования: «Не сам субстрат вызывает собственную перемену ... а нечто другое есть причина изменения. ... искать эту причину — искать другое начало» (Метафизика, 984а26–30). Состояния и изменения, испытываемые единичной сущностью, Аристотель фиксирует посредством остальных девяти категорий — качества, количества, времени и проч. (Вторая аналитика, 83б21). И если первая сущность по определению «не может сказываться как общее о чем-либо другом», то

«все другое», т.е. все испытываемые ею состояния, «находятся в первых сущностях как в подлежащих. Поэтому, если бы не существовало первых сущностей, не существовало бы ничего другого» (Категории, 2b1–5). Число не существует без того, что можно исчислить, ходьба — без способного ходить, «...и нет такого белого, что было бы бело, не будучи чем-то другим» (Вторая аналитика, 83a15–30).

На основании приведенных примеров видно, что Аристотель довольно часто рассматривает первую сущность как субстрат, поскольку она не сказывается ни о чем другом и выступает основанием, в которой происходят изменения, испытываемые ею. Здесь нельзя не отметить близости с платоновским понятием хоры-восприемницы, в которой «все происходит». Но нельзя также не замечать той изрядной дистанции, которая отделяет новоевропейский субъект (источник и причина действий) от аристотелевского *ўпокеўмечов* (он выступает скорее как пассивное начало и среда, в которой под влиянием иных, внешних ему причин, протекают изменения).

### *3.2.2. Субстрат и вторая сущность*

Вторая сущность, согласно Аристотелю, это «суть бытия» первой сущности (или единичной вещи) — то, что «находится в таких вещах, которые не сказываются о субстрате, и составляет причину их бытия» (Метафизика, 1017b10–15). Согласно Аристотелю, первая сущность не является причиной собственного возникновения или изменения, ею является «нечто иное», а именно вторая сущность или суть бытия (форма, деятельная причина). Она называется второй, поскольку необходимо предполагает первую сущность как свой субстрат, вне которого и без которого она не может себя реализовать. Именно ее имеет в виду Аристотель, когда говорит, что суть бытия вещи существует в первой сущности как субстрате, не будучи при этом ее составной частью, но и не способная существовать без нее — «то, что будучи определенным нечто, может быть [отделено от материи только мысленно], а таковы образ, или форма всякой вещи» (Метафизика, 1017b25).

Вторые «сущности — те, к которым как к видам принадлежат первые сущности — и виды, и их роды (вид “человек”, род — “живое существо”)» (Категории, 2a15–20). О всяком сущем, коль скоро оно существует, как о подлежащем «необходимо сказываются и имя, и понятие» (Категории, 2a20–21). Например, «и определение человека будет сказываться об отдельном человеке, ведь отдельный человек есть и человек, и живое существо» (Категории, 2a20–25). Если вторая сущность сказывается о первой, допустимо ли о ней говорить как о субстрате?

На первый взгляд, ничего общего между ними нет, поскольку по отношению ко второй сущности не выдерживается основное свойство субстрата — «ни о чем не сказываться». Однако, «сказываясь» о первой сущности, вторая составляет суть ее бытия, а значит, выступает причиной ее постоянства и тождества самой себе, причиной того, что единичное существо, испытывая многочисленные изменения состояний, все же остается самим собой. Более того, вторая сущность в реальности неотделима от первой (разве что только в мысли) и фактически составляет с первой сущностью единое целое. Единичное, как утверждает Аристотель, не способно сказываться как общее ни о чем — ни о самом себе, ни о другом сущем. Мышление наше устроено так, что единичное мы постигаем через соотношение с общим. И лишь постигнув его, мы потом способны понять, что сказывается об этом конкретном единичном существе (сначала мы определим нечто как человека и потом будем говорить, что он бледный, сидящий и т.д.). Таким образом, единичное существо определяется как некое самостоятельно сущее и как субстрат свойств, присущих именно этой вещи, лишь благодаря второй сущности. Именно это имеет в виду Аристотель, когда говорит, что «в одном из смыслов субстрат есть форма» (Метафизика, 1028b35). Ибо и «суть бытия вещи, и общее, и род считают сущностью всякой вещи, и наряду с ними четвертое — субстрат; а субстрат — это то, о чем сказывается все остальное, в то время как сам он уже не сказывается о другом» (Метафизика, 1028b35—1029a1—5). Вид, род — «из всего, что сказывается, только они выявляют первую сущность», и, стало быть, указывают на ее существование (Категории, 2b30) и «указывают, какова та или иная сущность» (Категории, 2b20).

Слова Аристотеля «вторые сущности не означают определенное нечто, но его некоторое качество» (Категории, 2b15—16), следуют понимать так, что вторые сущности не образуют отдельного самостоятельного существа, т.е. не обладают самостоятельным статусом существования, но характеризуют важнейшие качества единичной сущности: «суть бытия имеется только для сущностей» (Метафизика, 1031a13). На основании определения второй сущности индивидуального существа возможно установить ряд свойств, присущих ему по определению. Из констатации существования некоего «живого существа» и «человека» можно заключить, что данное существо способно смеяться, а также обучаться чтению и письму, тогда как другое существо, определенное как «живое существо» и «собака», способно лаять и охранять дом. Через форму, а именно через «субстанциальные свойства» вещи, устанавливается тождество каждой вещи самой себе, ее субстанциальная неизменность. Эти свойства Аристотель

обозначает как «собственное» вещи. «Тождественное указано через собственное, как, например, “существо, способное овладевать знаниями” тождественно “человеку”, а “естественным образом устремляющееся вверх” — “огню”» (Топика, кн. 1, гл. 7). Следующие состояния, в которых пребывают указанные существа, — покоя или движения, болезни или здоровья и т.д., все это сказывается уже об определенном сущем, которое выступает по отношению к ним основанием (или субстратом).

Итак, согласно Аристотелю, о второй сущности можно говорить как о субстрате, рассматривая ее как внутреннюю субстанциальную основу любой вещи (первой сущности). Она есть то постоянное основание, которое удерживает в единстве и тождестве с самим собой единичное существо в его многочисленных изменениях и позволяет ему «ни о чем не сказываться».

### *3.2.3. Материя как субстрат*

О субстрате (подлежащем) Аристотель говорит не только в смысле первой или второй сущности (определенного сущего и сути бытия), но и как о материи, которая в данном случае выступает как «носитель энтелехии» — того, в чем осуществляется суть бытия вещи (Метафизика, 1038b5). «При возникновении вещи некоторая ее часть необходимо уже должна быть, и именно материя есть такая часть, она находится в возникающем, и она становится чем-то определенным» (Метафизика, 1032b33–1033a5). Уже это обстоятельство позволяет Аристотелю называть ее субстратом.

Далее, материя, не будучи «определенным нечто» (О душе, 412a7), в возможности может быть чем угодно, а потому она «приемлет противоположности». Именно это свойство материи — воспринимать различные состояния позволяет Аристотелю рассматривать ее основанием для различных изменений и тем самым также сопоставить с субстратом. «Все сущности, воспринимаемые чувствами, т.е. единичные сущности, имеют материю. И субстрат есть сущность; в одном смысле это материя (материя — то, что, не будучи определенным нечто в действительности, способно быть таковым в возможности)» (Метафизика, 1042a27).

О субстрате, понимаемом как материя, Аристотель говорит и по-другому: как о чем-то бескачественном, бестелесном, общем, лежащем в основе изменений всякой физической вещи, но остающемся при этом «неизменным». «Неизменным» не как «неспособном изменяться», но, скорее, в смысле общего, необходимо присущего всем материальным

вещам начала (ὕλη ποώτη). «Например, исчез образованный человек, а возник необразованный человек, человек же остается одним и тем же... Здесь мы имеем свойство того, что остается одним и тем же» (О возникновении и уничтожении, кн. 1, гл. 4).

Любая единичная сущность, испытывая изменения, как правило, противоположные друг другу, сохраняет свой субстрат (тем самым сохраняя себя). Аристотель указывает, что нечто, меняя свое положение в пространстве или же изменившись в размере, тем не менее, остается самим собой (Сократ, прогуливавшийся ранее, а теперь сидящий, остается одним и тем же, т.е. самим собой). Более того, при возникновении и уничтожении субстрат также сохраняет себя, с той лишь разницей, что в состоянии возникновения субстрат является себя «как определенное нечто», а при уничтожении — как «субстрат в смысле лишенности» (Метафизика, 1042а35—1042б4). Так, горшечник переводит субстрат (мягкую бесформенную глину) в состояние «определенного нечто», а затем вновь в состояние «лишенности», когда вылепливает горшок, но неудовлетворенный получившимся результатом, тут же разминает его. Субстрат не перестает существовать, начинает и завершает свое существование горшок (единичная сущность, состоящая из материи и формы). Субстрат лишь «переживает» различные состояния. Мы видим, что «...каждая вещь имеет некоторую свойственную лишь ей материю» (Метафизика, 1044а15—20), которую Аристотель и рассматривает как субстрат ее изменений.

Как в случае со второй сущностью, так и с материей Аристотель устанавливает определенный порядок следования, предполагающий различные типы материи: 1) когда одна материя есть материя для другой (например, глина для кирпичей); 2) из одной материи — разные вещи, если движущие силы разные (кирпич и горшок); 3) в силу того, что вещи (по своему назначению) разные, должна быть разной материя (для горшка глина, для меча — железо).

В связи с этим не будет ошибкой упомянуть о и материальном теле как субстрате, поскольку ему присущи все упомянутые особенности субстрата: не сказываться ни о чем другом и быть подлежащим всякого изменения. В трактате «О душе» Аристотель совершенно определенно говорит: «По-видимому, главным образом тела, и притом естественные суть сущности, ибо они начала всех остальных тел» (О душе, 412а12). И далее: «...тело не есть нечто принадлежащее субстрату, а скорее само есть субстрат и материя» (Там же, 417в17).

Итак, и в случае с материей мы видим, что субстрат воспринимается Аристотелем как основа для проходящих в нем изменений, вызванных

теми или иными причинами. Об изменениях можно судить по свойствам, которыми обладает субстрат в тот или иной момент своего существования.

### *3.2.4. Свойства и состояния субстрата*

Изменения, которые испытывает субстрат, фиксируется в категориях или высказываниях. Сами они не могут быть субстратом какой-либо вещи, например, белое не может быть субстратом дерева или Сократа (Вторая аналитика, 83b5). И Сократ, и дерево суть субстраты как таковые, которые обладают свойством быть белым (Вторая аналитика 83b13). Свойство лишь высказывается тем или иным образом о субстрате (Метафизика, 1033a7).

Итак, свойства, которые характеризуют тот или иной субстрат, не обладают самостоятельным онтологическим статусом, но обретают его тем или иным образом через субстрат. Отношения с ним Аристотель характеризует следующим способом: они либо «существуют» в субстрате (например, умение читать и писать или умение бегать существуют в некотором субстрате, но не сами по себе), либо «сказываются» о нем (понятие «человек», «живое существо» сказывается или характеризует отдельную человеческую особь, но не присутствует в ней так, как вздернутый нос или бледное лицо), либо «и существуют, и сказываются» (знание писать и читать присутствует в душе как субстрате, и о нем, знании, можно рассуждать как о некоем предмете) (Категории, 1a20–25, 1b1–5). Независимо от способа отношения все термины (категории) сказываются о подлежащем (Вторая аналитика, 83b21; Метафизика, 1029b24–25), но сказываемое о подлежащем как раз является особенности последнего. Аристотель отмечает, «когда одно сказывается о другом как о подлежащем, все, что говорится о сказуемом, применимо и к подлежащему» (Категории, 1b10). «Бледное» или «деревянное» будут сказываться не о самих себе, но об определенных существах или вещах — бледном Сократе или деревянном столе.

Из приведенного выше видно, что подлежащим выступает либо сущность (и тогда понятия «сущность» и «субстрат» идентичны), либо какая-то ее часть. Например, высказывание «живое разумное существо» сказываетя и о человеке как единичном существе, и о его принадлежности к виду «человек». Это его собственное (т.е. сущностное, постоянное, неотъемлемое) свойство. Такие высказывания и «обозначают сущность», и «[указывают], что то, о чем они сказываются, есть часть того, что они обозначают» (Вторая аналитика, 83a15–30). Высказывания «бледное», «мягкое»,

«бегущее» или «покоящееся» не означают ни определенного единичного существа, ни его сущностного свойства, а характеризуют некое состояние и «высказываются *о другом как подлежащем*» (Вторая аналитика, 83a15–30; Категории, 12a3), т.е. как если бы оно было подлежащим, — такие высказывания, согласно Аристотелю, обозначают привходящие (акцидентальные) свойства предмета. Они существуют, сказываясь о чем-то как о субстрате, поскольку сказываться о самих себе и тем самым самостоятельно существовать они не могут. Аристотель называет их привходящими — не выражирующими сути, рода или вида исследуемого предмета (*hypokeimenon*), но, тем не менее, присущими последнему. «То, что не обозначает сущности, должно сказываться о каком-то подлежащем; и нет такого белого, что было бы бело, не будучи чем-то другим» (Вторая аналитика, 83a15–30). Но если первые свойства неотделимы от субстрата, существуют с ним и в нем, то вторые характеризуют временные состояния субстрата и существуют лишь тогда, когда последние налицо. Это состояние наличия или отсутствия свойства, фиксируемого соответствующим высказыванием, Аристотель называет *обладанием или лишеннostью* (Категории, 12a15–25).

Напомним, что Аристотель называет одним из главных свойств субстрата испытывать *изменения*, т.е. принимать различные свойства. «То, из чего вещь возникает, должно при ее возникновении изменяться, а не оставаться тем же» (Метафизика, 1033a21). В «Метафизике» Аристотель выделяет три типа изменения: 1) из несубстрата в субстрат (возникновение); 2) из субстрата в несубстрат (уничтожение); 3) из одного субстрата в другой субстрат (движение) (Метафизика, 1067b15–25, 1068a1–5). Однако Аристотель различает изменения, присущие субстрату и его свойствам: «Субстрат есть одно, а свойство, естественно принадлежащее субстрату, — другое, и с каждым из них происходит изменение. Изменение имеет место тогда, когда воспринимаемый чувствами субстрат, оставаясь тем же, меняется в своих свойствах» (О возникновении и уничтожении, кн. 1, гл. 4). Иными словами, субстрат изменяется, приобретая одни свойства и утрачивая другие, а свойства меняются иначе — одно из них сменяется (устраняется) другим.

Таким образом, изменения, которые приписываются субстрату, на взгляд Аристотеля, следует рассматривать как состояние обладания или лишенности.

### *3.2.5. Социально-антропологическое значение *hypokeimenon**

Несмотря на различие трех онтологических измерений понятия «субстрат», очевидно, что сам Аристотель все же тяготеет к его сближе-

нию с первой сущностью. Первая сущность, с одной стороны, существует как определенное нечто и при этом, с другой стороны, испытывает изменения. Аристотель неоднократно замечает, что не форма, обладающая актуальным бытием, и не материя, которая не существует как определенное нечто, испытывает изменения, но состоящее из материи и формы. Согласно Аристотелю, по крайней мере, в подлинном мире не обладают самостоятельным бытием ни форма, ни материя. В полном смысле слова существует первая сущность (или единичное существо). Именно она во всей полноте обладает теми атрибутами, которые Аристотель отводит субстрату: существовать, не сказываться ни о чем, быть основой изменений. Аристотель упоминает, что прежде всего естественные (живые) тела есть субстраты, т.е. «начала всех прочих тел». С другой стороны, и душа есть субстрат состояний, переживаемых человеком. Но в соответствии с законами аристотелевской философии это не может быть сочтено противоречием, поскольку, говоря о душе, Аристотель всегда сопрягает ее как форму с телом, а говоря о естественных телах как сущностях, он всегда подразумевает их одушевленность. Таким образом, мы вновь возвращаемся к тому, что в собственном, полном смысле существует первая сущность и именно она выступает субстратом — неизменной основой меняющихся свойств.

Следует обратить внимание на замечание Аристотеля, что естественные (одушевленные) тела являются «началами прочих тел». Здесь впервые намечается, пусть и не очень отчетливо, новое истолкование подлежащего — не как основы для изменения, но того, что само могло быть причиной изменения вследствие тех или иных действий, определенных его природой. А это уже ближе к пониманию субъекта как начала и причины собственных действий. Естественные (живые) тела, согласно Аристотелю, суть те, что имеют начало движения в самих себе. Таким началом является душа. Поскольку из всех первых сущих лишь человек обладает наибольшей полнотой действий, то можно говорить о чисто антропологическом или социальном измерении термина *ύποκείμενον*, подразумевая под ним человека как разумного деятеля.

Справедливости ради следует заметить, что он все же не ограничивается термином *ύποκείμενον*, но дополняет его другими терминами, преимущественно местоимениями — «некто» (*τις*), «кто» (*ός*), «его самого» (*έαυτόν*) и проч. Все они выражают у Аристотеля «некое существо, располагающее какими-то свойствами», первая из которых — *деятельность разумная и добродетельная*. Таким образом, мы видим, как у Аристотеля исподволь оформляется понятие разумного деятеля, действующего лица — того, что впоследствии будет концептуализировано

как «личность». Среди свойств, присущих разумному деятелю, следует отметить и то, что он является существом разумным и способным к познанию. Именно он есть то лицо, к которому, например, ораторы обращаются в речи (Риторика, гл. 3): как разумное существо он способен не только услышать, но и понять ее.

Субъект есть носитель неких свойств, а человек как разумный субъект есть носитель душевных (= разумных) добродетелей, определяющих его природу. Через них, говорит Аристотель, его можно охарактеризовать как «нравственную личность». В качестве такового человек понимается как источник собственных поступков (Никомахова этика, 1111a20–25, 112b25–30): «человек — это источник ( $\alpha\omegaχή$ ) поступков».

Аристотель четко проговаривает, что именно такой человек способен совершать сознательный выбор и поступать в соответствии с ним. Результатом выбора оказывается решение. Предметом решения является «то, что зависит от нас» ( $\epsilon\phi' \eta\mu\iota\nu$ ) (Никомахова этика, 1112a30 и далее), т.е. разумных деятелей, ибо, согласно Аристотелю, «решение принимает только разумный человек». Решение также осуществляется через деятеля ( $\delta\imath\alpha t\iota\nu\oslash$ ) (Никомахова этика, 1112b, 30). Содержание поступка зависят от «самого деятеля» (Никомахова этика, 1111a20–25), как от его природы, т.е. особых и неповторимых свойств, так и от его воспитания. Поступки разумного и нравственного человека возводятся, согласно Аристотелю, к «нему самому» и ни к кому или чему иному — разве в этом уже не виден привычный новоевропейскому сознанию образ свободной (= моральной) личности?

Субъект как разумный и свободный деятель способен не только совершать поступки, но и давать им отчет, соотнося их с самим собой: «никто не может не знать деятеля, ибо как же можно не знать, по крайней мере, что это ты сам?» ( $\epsilon\alpha\chi\tau\tau\omega\tau\omega$ ) (Никомахова этика, 1111a5–10). Разумный человек не может не знать, что он делает, но, напротив, способен дать отчет природе своего поступка: при каких обстоятельствах, с какой целью и посредством чего он совершается.

Набором подобных характеристик у Аристотеля обладает свободный человек, т.е. гражданин — человек, который живет ради себя самого, а не другого. Свободный гражданин в понимании Аристотеля, как мы уже выше убедились, существо, обладающее свободной волей и разумом, источник и причина всех своих действий, ответственным за которые признается он и только он (Политика, 1253a35; Никомахова этика, 1109b31); иными словами, гражданин в понимании Аристотеля также может быть охарактеризован как «самоопределяющийся субъект».

\*\*\*

Итак, истоки концепции о субъекте наиболее отчетливо можно усмотреть именно в философии Аристотеля, который не только сопоставляет его с грамматическим и логическим подлежащим, но понимает прежде всего онтологически — в смысле формы (второй сущности), материи и первой сущности. Сближение с формой (внутренней субстанциальной основой, сообщающей вещи особое, определенное, собственное бытие) позволяет ему объяснить тот факт, как нечто, меняясь, способно оставаться самим собой. Сближение субстрата с материей проясняет, как нечто сущее, оставаясь самим собой, способно переживать смену тех или иных состояний. Наконец, связывая с субстратом первую сущность (единичное физическое существо), Аристотель не только дает наиболее полное понимание субъекта как самостоятельно для себя существующего носителя всех свойств, ни о чем кроме своего существования не скзывающегося, но и закладывает основу для дальнейшего развития его антропологического истолкования как разумного и свободного деятеля и самоопределяющейся личности.

## БИБЛИОГРАФИЯ

*Аристотель.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1984.

*Бородай Т.Ю.* О двух трактовках материи в античном платонизме // Античность как тип культуры / под ред. А.Ф. Лосева. М.: Наука, 1988.

*Бородай Т.Ю.* Рождение философского понятия: бог и материя в диалогах Платона. М.: Издатель Савин С.А., 2008.

*Надь Г.* Греческая мифология и поэтика. М.: Прогресс—Традиция, 2002.

*Платон.* Сочинения: в 4 т. М.: Мысль, 1994.

Фрагменты ранних греческих философов / под ред. А.В. Лебедева. Ч.1. М.: Наука, 1989.

*Libera A. de.* Archeologie du sujet: naissance du sujet. Paris: Vrin, 2010.

*Martin R., Barresi J.* The Rise and Fall of Soul and Self (An Intellectual History of Personal Identity). N.Y.: Columbia University Press, 2008.

*Sorabji R.* Soul and self in ancient philosophy // From Soul to Self / J.C.M. Crabbe (ed.). L.: Routledge, 1999.

## ЧЕТЫРЕ *PERSONAE* У ПАНЕТИЯ И ЦИЦЕРОНА: МНОЖЕСТВЕННАЯ ЛИЧНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ

---

---

This paper investigates four *personae* in Panaetius (180–110 B.C.) and Cicero (106–43 B.C.). Four *personae* are represented as roles or morally relevant descriptions of man. Panaetius' and Cicero's concept of person signifies not the monad but the synthesis or the multiple personal identity; it also means the developing personage through the lifespan. The *persona* is far from being an autonomous substance. It is rather the integration between different levels of determination — our humanity, our body, our name, our history, our social status, our profession and our life choice. Different persons hide the individual which seeks to be masked; in other words, it is the individual who plays his roles without taking into consideration the distance between himself and his “mask”.

Как и понятия причины и категории, понятие лица (*personne*) пришло в философию из процессуальной юридической сферы, сферы обвинения и ответственности. Латинский термин *persona* часто встречается в юридической риторике Цицерона и понемногу принимает у него под влиянием Панетия технический смысл: *маска* (личина) или театральная роль, позволяющая человеку думать о самом себе.

Что же касается «причины», напомню только, что греческий глагол αἰτιῶμαι /*aitiōmai* означает у Гомера «делать ответственным», «рассматривать как причину». Αἰτία / *aitia*, термин, который переводят как «причина» у Аристотеля, в текстах Эсхила, Софокла и Геродота, напротив, имеет наиболее частый смысл «мотива обвинения»<sup>6</sup>.

---

<sup>6</sup> Замечательная сцена из «Эвменид» Эсхила показывает, насколько типична для трагедии юридическая озабоченность вопросами о виновности и наказании: когда Аполлон собирается защитить Ореста, убийцу матери, корифей его останавливает: «Царь Аполлон, о собственных своих делах / Заботясь. Что тебе до спора (*pragma*)?» Аполлон отвечает: «Свидетелем пришел я. Обвиняемый / – проситель мой, искающий у меня в дому / защиты. Это я очистил грешника, / и сам на суд вышел. Соучастник я (*aitian d'ekhō*) / убийства матери его» (574–580. Пер. С. Апта. Эсхил. Эвмениды // Эсхил. Трагедии. М.: Искусство, 1978).

Также известно, что смыслы бытия, развертываемые Аристотелем под именем категорий или первых родов сущего, соответствуют ключевым вопросам, которые задает судья: кто убил? какая вещь была украдена? когда? где? каким образом? сколько жертв? и т.д. В «Воспитании оратора» Квинтилиан замечает в связи с «состоянием причины»: «Аристотель установил десять категорий, вокруг которых, как кажется, крутятся все вопросы: οὐσία, из которой Плавт<sup>7</sup> делает *essentia*, “сущность” — единственный верный латинский перевод. Посредством этой категории спрашивают о вещи, существует ли она. Затем “качество” — термин, смысл которого очевиден; “количество”, подразделенное на величину и число; «отношение», куда приписаны известное отклонение и сравнение; затем “место” и “время” (*ubi et quando*); “действовать”, “претерпевать”, “обладать” (*facere, pati, habere*), как, например, “они были вооружены”? “они были одеты”? Наконец, κεῖσθαι, то есть “находиться в определенном состоянии”, например, “мне жарко”, “я на ногах”. Но из всех этих категорий четыре первые, кажется, имеют отношение к состояниям причины (*ad status pertinere*), все остальные к топикам, откуда мы черпаем аргументы» (кн. III, гл. 6, § 24)<sup>8</sup>.

В юридических речах Демосфена или в более сдержаных речах Эсхина или Исократа мы также можем видеть, как защита обвиняемого проясняет личную идентичность обвиняемого, задавая вопросы: кто обвиняемый? был ли это он сам в момент преступления? должны ли его осудить, поскольку он человек или поскольку он гражданин? было ли его деяние предсказуемо, а значит, вероятно?

Однако такие вопросы в греческом языке не толкают к изобретению концепта «персоны». Обычно указывают на соответствие в виде термина *prosóron*, но он обозначает главным образом лицо, лик, то, что «перед глазами другого». Этот термин не встречается ни у аттических авторов, ни у философов — я имею в виду, как философема<sup>9</sup>. Если уж и говорить о

<sup>7</sup> Плавт, Plautus — малоизвестный автор (первая половина I в. н.э.), разделявший идеи стоицизма (см. *Institutio*, X, 1, § 124). Цицерон, по утверждению Сенеки (Письмо 57, § 6), уже использует латинский перевод «*essentia*», но текст утрачен. О латинской концепции первой из аристотелевских категорий см. классическую статью Жана-Франсуа Куртина «Дополнительное примечание к истории словаря бытия: латинские переводы *ousia* и понимание бытия римским стоицизмом». См.: Concepts et catégories dans la pensée antique / sous la dir. de P. Aubenque. Paris: Vrin, 1980, p. 33–87 (о Цицероне и Квинтилиане см. р. 77–84).

<sup>8</sup> Пер. с фр. Е. Карпенко. Сверено с лат. текстом.

<sup>9</sup> Термин πρόσωπον / *prosópon* обозначает, во-первых, лицо или лоб; и только во-вторых его производный смысл — театральная маска или роль, которую исполняет актер (Аристотель. Поэтика, 1449а35). Очевидно, что это инверсия латинского

личной идентичности, то эту роль играет «душа» у Платона и Аристотеля, или же «характер» (*èthos*) в риторике.

Не будем развивать это положение, не очевидное само по себе. Следует только упомянуть, что душа (*psykhè*) в греческой философии — это не мышление (*mens*) Декарта; это не вечная субстанция, отличная от тела; это реальность, напрямую связанная с телом, которая имеет части или различные движущие силы. Психическая жизнь, как и жизнь тела, а может быть, еще более, чем последняя, определяется изменениями и конфликтами между различными частями. В «Пире» Платон пишет: «[...] ведь даже за то время, покуда о любом живом существе говорят, что оно живет и остается самим собой (*ζῆν καλεῖται καὶ εἶναι τὸ αὐτό/ zèn kaleitai kai einai to auto*) — человек, например, от младенчества до старости считается одним и тем же лицом — оно никогда не бывает одним и тем же, хоть и числится прежним, а всегда обновляется, что-то непременно теряя, будь то волосы, плоть, кости, кровь или вообще все телесное, да и не только телесное, но и то, что принадлежит душе: ни у кого не остается без перемен ни его привычки и нрав, ни мнения и ни желания, ни радости, ни горести, ни страхов, всегда что-то появляется, а что-то утрачивается» (207 d—e)<sup>10</sup>.

Можно, следовательно, заключить, что в древнегреческом языке у Гомера или Фукидида нет термина для выражения латинского, а затем и современного понятия личности (*persona*): человек — это тело и душа, поступки, действия, привычки, решения, одним словом, многое, а не единственный и автономный принцип. Если и существуют гармония и единство, то они вторичны, а не первичны.

В своей работе я хотел бы показать, опираясь на знаменитый текст Цицерона (Об обязанностях, § 110–117), что изобретение философского понятия *persona* Цицероном, заимствованное из стоической мысли и риторической традиции, сохраняет это греческое наследие. Мы есть сложное, мы не *одна* персона, но *многие*!

В трактате «Об обязанностях», представляющем доктрину стоика Панетия о «надлежащем» (греч. *to kathèkon*, лат. *decorum*), Цицерон предлагает нам детальное изложение концепции личности (*persona*) (кн. I, § 107–121).

---

термина *persona*, «личность». *Persona*, кажется, является адаптацией этруссского *fersu*, которое обозначало человека в маске (даже если маской являлся он сам) (см. статью Клода Мусси [Moussy, 2001, p. 158]).

<sup>10</sup> Пер. С.К. Апта. Платон. Пир // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970.

Панетий (180–110 до н.э.) выделил четыре точки зрения на то, как выносить решение о ком-то, в соответствии с четырьмя видами ролей или *personae*, которые можно сыграть на мировой сцене. Греческий философ-стоик, происходивший с острова Родоса, Панетий (или Панэций) был учеником Диогена Вавилонского и Антипатра Тарсского, затем учителем Посидония. Его произведения полностью утрачены; его относят к так называемому среднему стоицизму. Я оставляю в стороне вопрос о том, был ли Панетий ортодоксальным стоиком, упомяну только, что, несмотря на различия мнений по этому поводу<sup>11</sup>, никто не отрицает его значительного влияния на римскую интеллигенцию.

Сравнение человеческого существования с театром, которое мы находим неявно<sup>12</sup> уже у Платона, является центральным в стоической мысли, а Цицерон его заимствует: «Подобно тому как для актера допустимы не любые жесты, но совершенно определенные, а для танцора — не любые движения, так и жизнь должна проходить не произвольным образом, а совершенно определенным, который мы называем подобающим и согласованным. И не с искусством вождения корабля и не с медициной следует, по нашему мнению, сравнивать мудрость, а скорее с актерской игрой или танцами, о которых я только что говорил, так что в ней самой заключена, (а не привлекалась бы откуда-то извне) цель: осуществление искусства»<sup>13</sup>.

Как отмечает один комментатор: «На фундаментальный этический вопрос, которым задается индивид: “как должно жить?”, в глазах стоика невозможно найти ответ. Точно так же невозможно ответить на вопрос о знании точной роли, предусмотренной божественным драматургом для

---

<sup>11</sup> Пьер Адо в статье «Panétius» для *Encyclopédie Universalis* отмечает: «Как можно ясно видеть из казуистики, развиваемой Цицероном в книге III *De officiis*, Панетий вслед за Диогеном Вавилонским склонялся к столь искаженной интерпретации основных положений стоицизма, что в итоге он приходил к отрицанию моральных принципов всей системы. Часто Панетия изображают как человека, который вынесил *humanitas* в стоицизме (см.: Pohlenz M. Die Stoia. T. I. Göttingen, 1959), но речь идет о гуманизме aristократа, а не человека вообще»; Франсуа Про (Prost), напротив, пишет: «Стоицизм Панетия — это не слащавый стоицизм *ad usum delphini*. Он остается аутентичным воинствующим стоицизмом» (*Ibid.*, р. 52).

<sup>12</sup> Идея человеческой жизни как театральной пьесы явно встречается у Платона в «Филебе»: «Значит, теперь наше рассуждение указывает нам, что в плачах, а также в трагедиях, разыгрываемых не только на сцене, но вообще во всей трагедии и комедии жизни, и в тысяче других случаев страдание и удовольствие смешаны друг с другом» (50b, пер. Н.В. Самсонова. *Платон. Филеб // Платон. Сочинения: в 3 т. Т. 3.*

<sup>13</sup> Пер. Н.А. Федорова. *Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Кн. III, § 24 // Марк Туллий Цицерон. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000.*

человека вообще и для самого себя в частности»<sup>14</sup>. Открыть то, что у нас есть роль, которую нам предстоит сыграть в мире, это значит открыть то, что эта роль содержит множество масок, которые предстоит примерить: иногда мы будем действовать как люди; иногда как «граждане мира», следуя stoическому выражению, а иногда как строго детерминированные индивиды: «Нужно также понимать, что природа нас вынуждает сыграть две роли (*Intelligendum etiam est duabus quasi nos a natura induitos esse personis*), одна — общая всем, поскольку мы причастны разуму, и это высшее место помещает нас над животными. Из него происходят честь и приличие. В соответствии с ней ищут правило, чтобы открыть обязанности. Другая роль — это та, которую природа предоставляет в собственность каждому (*altera autem quae proprie singulis est tributa*). Подобно тому как мы, в действительности, очень отличаемся друг от друга телами (одних ценят за скорость бега, других за стойкость в сражении, рассматривая их, одних ценят за достоинство, других за обаяние), есть еще большее разнообразие душ»<sup>15</sup>.

Первая роль — это та, которую всякий человек должен играть, чтобы быть человеком, это использование слова и разума, это человеческая природа, которая присутствует у всех. С этой первой точки зрения, мы не являемся ни мужчинами, ни женщинами, ни римлянами, ни москвичами, ни жителями Кана, но человеческими существами, и мы все вместе имеем общее призвание: быть людьми. Иногда нам нужно забыть о трех других ролях, которые нас делают особенноими, чтобы возвратиться к универсальной роли, которая, конечно же, моя, но не присуща мне. Марк Аврелий советует: «Люби скромное дело, которому научился, и в нем успокойся. А остаток пройди, от всей души препоручив богам все твое, из людей же никого не ставя ни господином себе, ни рабом»<sup>16</sup>. И император критикует людей, которые живут не как разумные животные (*logikon zoon*, V, 16), но только как животные.

Стоическая мысль обращается часто к двойному движению, систоле и затем диастоле, стягиванию на себя, на нашу «внутреннюю цитадель», или расширение на весь мир. Сенека, например, пишет Луцилио: «расширим нашу жизнь», «*extendamus vitam*» (Письмо 122, § 3). То же касается устройства нашей идентичности: иногда нужно повернуться к

---

<sup>14</sup> Статья М. Форшера [Forscher, 2005, p. 301].

<sup>15</sup> Пер. В.О. Горенштейна. *Марк Туллий Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях*. М.: Наука, 1993. XXX, § 107.

<sup>16</sup> Пер. А.К. Гаврилова. *Марк Аврелий Антонин. Размышления*. Л.: Наука, 1985. IV, 31.

нашим идиосинкразиям, нашим собственным умениям, а иногда нужно просто жить, поскольку ты человеческое существо в универсальном горизонте филантропии. Различные маски, которые нам представляет Цицерон, цитируя Панеттия, — это различные возможности нашей активности в мире.

Вторая роль — это психическая и физическая особость, которая нам дана Судьбой. Эпиктет рекомендует рассматривать себя так: «Если ты хочешь быть воином, посмотри на свои плечи, бедра, поясницу. Ибо один человек имеет естественную предрасположенность к одному, а другой — к другому»<sup>17</sup>.

Пьер Адо, в свою очередь, указывает на различие уровней конституирования Я в одном пассаже Марка Аврелия: «Эта оппозиция между двумя “я” очень ясно появляется в тексте, где Марк Аврелий признает за собой медлительность духа<sup>18</sup>: она врожденна, принадлежит его характеру, его физической конституции, она от него не зависит, не больше чем его рост или цвет глаз»<sup>19</sup>.

Сравнение между особостью тела и особостью души или духа необходима постольку, поскольку, вспомним об этом, природа души для стоиков материальна. Речь не идет о духовном могуществе, которое было бы безличным. Наши психические движения — это движения, принадлежащие особенно тонкому дыханию жизни, которое по-гречески называется *hegemonikon*, «ведущее начало».

Наши первые две персоны полностью противоположны: первая маска — это униформа, которая стирает различия и требует, чтобы всякий человек отвечал одним и тем же голосом одно и то же. Вторая, напротив, есть единичность. В этом случае богатство и красота человеческого происходят из этого качества, чем хвастается одновременно и эстетика стоиков, и латинская риторика: это *varietas*<sup>20</sup>. Я не должен искать другой роли, кроме собственной, и с этой точки зрения зло имеет свое место в космической драме, как и добро.

---

<sup>17</sup> Пер. Г.А. Тароняна. *Эпиктет*. Беседы. М.: Ладомир, 1997. III, 15, § 9.

<sup>18</sup> Пер. А.В. Добровольского. *Марк Аврелий*. Наедине с собой. Размышления. Т. 5. Киев: Collegium Artium Ing. Ltd.; Черкассы: РИЦ «Реал», 1993.

<sup>19</sup> Hadot P. La citadelle interieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992. P. 138.

<sup>20</sup> См., к примеру, трактат Цицерона *De inventione*: «Впрочем, нужно будет тщательно разрабатывать речь. В самом деле, во всех областях единобразие порождает пресыщение (*nam omnibus in rebus similitudo est satietatis mater*). Мы добьемся разнообразия, если не будем начинать всегда с одних и тех же аргументов» (I, 76).

Презренный человек Терсит, кажется, имел естественную предрасположенность к слабоволию. Эпиктет на это указывает без обиняков: «Если ты хочешь быть Терситом, ты должен быть горбатым и лысым» (IV, 2, 10). Плотин в трактате «О пророчестве» будет аргументировать в духе стоической теодицеи: Терсит существует с необходимостью<sup>21</sup>. Как следствие, индивиды от природы имеют неравные возможности: «Это теоретически легитимирует аристократизм кружка Сципиона и вообще идею о том, что социальные иерархии легитимны», — отмечает специалист в области стоической морали<sup>22</sup>.

Однако дуализм общего и частного не исчерпывает возможностей «личности». Цицерон продолжает: «К этим двум ролям, о которых шла речь, добавляется третья. Третья роль та, что предоставляют нам случай или обстоятельства (*quam casus aliqui aut tempus imponit*). И наконец, четвертая — та, которую мы предполагаем сами для себя, благодаря нашему суждению; ибо императорство или высшее руководство, доблесть, почеты, богатство, так же, как и их противоположности, зависят от случая и управляемы обстоятельствами. Но тот способ, которым мы исполняем эти роли, происходит от нашей воли (*a nostra voluntate*)» (Об обязанностях, § 115).

Вопрос, который ставит Филипп де Ласи, теперь кажется небезосновательным: «Множественность ролей, казалось бы, разрушает индивидуальность морально действующего существа: он не одна персона, но четыре, и играет четыре роли»<sup>23</sup>.

Действительно, третья персона, третья маска, которую мы представляем миру, — не та, что нам дала природа, но случай и обстоятельства, которые от нас не зависят. Мы носим маску места, где мы живем, и которая достается нам случайным образом: «we are from Manhattan»<sup>24</sup>, говорят персонажи Вуди Аллена, и уже понятно, что это и есть часть их идентичности!

Сколько определений нашего существования восходят к *casus* и *tempus*, к случаю и обстоятельствам! Один невероятным способом познакомился со своей будущей женой на выставке юеменского искусства; другой — в поезде; третий — во время устного экзамена...

---

<sup>21</sup> См. Плотин «О пророчестве, первая книга» (47), в частности, длинную главу 17, где утверждается, что «дурная» душа «только укрепляет общую гармонию» (23–24). Классический пример Терсита упоминается в том же трактате (глава 3, строка 18).

<sup>22</sup> Veillard C. L'empreinte du stoïcisme sur la politique romaine // Lire les Stoïciens / Dir. J.-B. Gourinat, J. Barnes. Paris: PUF, 2009. P. 204 (сноска 2).

<sup>23</sup> Ibid. P. 120–121.

<sup>24</sup> «Мы с Манхэттенна» (англ.).

Третья персона — это роль, которую нам приходится исполнять в мире. Несомненно, часто нам кажется, что мы ее выбираем, и в этом смысле она была бы скорее четвертой персоной, персоной, определенной нашей волей. Но стоики настойчиво отмечают, что в мире все предопределено. Случай, по-латински *casus*, *tukhē* по-гречески, — это то, причины чего скрыты от нашего понимания. (См., например, пассаж Аetия, который утверждает: «Анаксагор и стоики говорят, что случай — это то, причина чего не очевидна для человеческого рассудка»<sup>25</sup>.)

Существует безличная рациональность, предопределенность, которая от нас ускользает и которая толкает нас *volens nolens* к выбору/принятию той или иной профессии. Сыновья профессора, я и мой брат, — мы стали профессорами, и случай тому благоприятствовал!

Говоря об эпикурейской философии Филодема, друга распутника Пизона, Цицерон пишет: «Случай (*casus*) заставил его предаться написанию сочинений, совсем недостойных философа, если, конечно, философия, как принято считать, призвана научить добродетели, должностному и искусству жизни в соответствии с благом. Мне представляется, что тот, кто занимается ею, переодевается в персонажа очень важного (*gravissimam sustinere personam*)» (Против Пизона, § 71)<sup>26</sup>.

Нам удается хорошо играть эту «роль», каковой является наша профессия. В трактате «Об обязанностях» Цицерон вводит определенные детали, касающиеся способа выполнять нашу социальную роль: «А так как мы рассматриваем все (во всяком случае, мы хотим этого), то нам следует поговорить и о том, каков должен быть дом человека, окруженного почетом и первенствующего, предназначенный для пользования; этому должен соответствовать план постройки, причем, однако, надо руководствоваться заботой об удобстве и достоинстве» (I, § 138). Римская республика, как известно, обращала особое внимание на добродетели *gravitas* и *dignitas*<sup>27</sup>: походка, внешний вид, даже произношение важного человека должны соответствовать его должности (положению).

---

<sup>25</sup> Von Arnim. Stoicorum veterum fragmenta, II, 966 (= Aetius, Plac. I, 29, 7).

<sup>26</sup> Пер. с фр. Е. Карпенко.

<sup>27</sup> *Dignitas* — характерная черта римского красноречия, которую восхваляет Антоний в книге II *De oratore*: «Зато народное собрание не только допускает, но и требует речи, полной силы, важности и разнообразия. Итак, в речах совещательных самое необходимое — это достоинство [...]. Конечно, всякий признает, особенно в нашем славном государстве, что высшей целью стремлений должно быть достоинство; однако побеждает большею частью выгода, ибо люди боятся, упустив выгоду, потерять и достоинство» (Пер. Ф.А. Петровского. *Марк Туллий Цицерон. Три трактата об ораторском искусстве* / под ред. М.Л. Гаспарова. М.: Наука, 1972. § 334).

Провинциальный акцент не соответствует статусу государственного мужа: «Научимся же избегать не только грубого крестьянского произношения, но также и странностей провинциальной интонации» (Об ораторском искусстве, III, § 44). Присвоение речи социального статуса есть риторическое требование, которое я назову просто здравым смыслом, что постоянно подчеркивалось в трактатах по красноречию, например, в «Риторике для Геренния». В этом трактате, который ошибочно приписывали молодому Цицерону, читаем следующее: «Диалогизм (*sermocinatio*) состоит в том, чтобы речь соответствовала положению (*alicui personae*) и была представлена с достоинством (*cum ratione dignitatis*)»<sup>28</sup>.

В общем, человек, который носит имя благородного, должен стремиться знать права и обязанности, «требования» (на латыни *officia*) нашего ремесла и нашей роли в мире. Хороший адвокат — тот, который может представить себя на другом, а не на своем месте. Антоний в кн. II *De oratore* уверяет: «Вот я всегда и стараюсь требовать, чтобы каждый излагал мне свое дело сам [...]. Поэтому, когда он уйдет, я могу с полным спокойствием выступать за трех лиц (*tris personas unus sustineo*) — за себя, за противника и за судью» (§ 102).

Понятно, что персона, о которой идет речь, — это не конкретная индивидуальность другого. Его идиосинкразия связана с его вторичной персональностью, но функция, социальная роль точно определена. Я могу представить себя на месте слушателя *вообще* и сказать себе, что мое выступление, возможно, слишком длинное или слишком туманное, но я не могу оказаться на месте того или иного конкретного слушателя, с присущей ему конкретной природой, которая для меня в строгом смысле не-вообразима.

Больше чем театральная маска, о которой спрашивается, что она скрывает, именно понятие «роли» и «функций» обозначается обычно в латыни понятием *persona*. В одном письме Луцилию Сенека, выражая тревогу за судьбу кормчего во время бури, пишет: «Ведь у кормчего их две (*duas personas habet gubernator*): одна — общая со всеми, кто сел на этот корабль, где он и сам — один из путешествующих; другая — особая, поскольку он кормчий. Буря вредит ему как путешественнику, а не как кормчему»<sup>29</sup>. У кормчего, стало быть, две роли: та, что выпала ему на долю, — его профессия, другая же — роль общая для всех людей.

---

<sup>28</sup> *Rhetorica ad Herennium*, IV, 65. По поводу «диалогизма» см. также: *Cicero. Orator*, II, 328 и *Quintilianus. Institutio oratoria*, IX, 2, 29.

<sup>29</sup> Пер. С.А. Ошерова. *Луций Анней Сенека. Нравственные письма к Луцилию*. М.: Наука, 1977. 85, § 35.

Что же касается Пизона (получившего благодаря поддержке Цезаря консульство в 58 г. и ненавидящего Цицерона), Цицерону нравится показывать разрыв между естественными качествами Пизона и достоинством, которая ему была дана. Говоря об этом в терминах трактата «Об обязанностях» он отмечает, что вторая и третья персоны не соответствуют: «Консулу подобают великое имя и величественный вид и великое достоинство, но все это превосходит узость твоего духа (*angustia pectoris tui*), противоречит твоему ничтожеству; бедность твоей души, слабость твоего гения, неожиданный поворот фортуны заставляют тебя согнуться под тяжестью такой персоны (*tantam personam*), столь величественной и суровой» (Против Пизона, § 24).

Важность этой третьей персоны, этой маски или социальной роли привлекает внимание Цицерона, и это одно из достоинств комментируемого текста, поскольку он не говорит, что человек должен исполнять только одну «роль», и что его личность строится *a nostra voluntate*.

Иной урок мы извлекаем из «Бесед» Эпиктета (конец I в. н.э.)

Вторая беседа первой книги имеет заглавие: «Как должно всегда сохранять свое личное достоинство (*kata prosôpon*)» (Souilhé) или «Как всегда держать себя в соответствии со своей ролью» (Bréhier); я предложил бы такой вариант перевода: «Как можно сохранить в любом случае свою личность»<sup>30</sup>. Это возможно, если согласовывать поведение с самим собой, а не брать в качестве модели человека, чья природа или желания были бы слишком отличны от наших: «Только обдумай, за сколько ты продаешь свою свободу воли, человек. [...] Что же, раз я неодаренный, значит, мне из-за этого отказаться от заботы? Ни в коем случае! Эпиктет лучше Сократа не будет. Но если не хуже, этого мне достаточно. Ведь я не буду и Милоном, и все же я не оставляю без заботы свое тело. Не буду и Крезом, и все же не оставляю без заботы свое имущество. Словом, мы не отказываемся от заботы о чем бы то ни было из-за того, что не надеемся достичь вершины» (Беседы, I, 2, § 35–37). Сократ, Милон и Крез представляют здесь в совершенном виде три модели возможной человечности: совершенный мудрец, исключительный атлет и богатейший человек.

Наша настоящая личность — четвертая, это то, что мы выбираем в своем бытии и то, о чем размышлял Эпиктет как о *prohairésis*. «Испытай то, что ты есть: человек прежде всего, а для него нет ничего более высокого, чем *prohairésis*» (II, 10).

---

<sup>30</sup> Об этой беседе см. статью Кристофера Джилла [Gill, 1998, p. 187–191]. В рус. пер. Г.А. Тароняна «Как блести то, что к лицу, во всем?». См.: Эпиктет. Беседы.

*Voluntas*, воля у Цицерона, — это то, что переводится на греческий как *prohairésis*, как разумный выбор. Это то, кем мы хотим быть, и то, кем мы решаем быть одновременно в согласии с судьбой и вопреки ей. Хотя мы не выбираем текст роли, которую мы играем на мировой сцене, нам позволено, тем не менее, ее по-разному интерпретировать.

В трактате «Об ораторском искусстве» Цицерон пишет: «Мы видели актеров, которых никто не мог превзойти в их искусстве: и не только каждый из них был превосходен в различнейших ролях своего жанра, но даже — мы это видели — комический актер выступал в трагедиях, а трагический — в комедиях, и оба имели успех. Отчего же и мне не стремиться к тому же?» (§ 109). Всегда существует свобода в тоне, исходная возможность воплощать различные *personae*. Так же мы понимаем пьесу Мольера «Тартюф»: ее основного персонажа можно рассматривать как комического или трагического, с удовольствием или с беспокойством...

Четыре *personae* — это четыре точки зрения на человека: личность в современном смысле слова для Панетия и Цицерона — это синтез, а не монада, но это еще и персонаж, складывающийся на протяжении всего существования. Именно так трактат Цицерона *De amicitia* представлен «от лица Лелия» («персонаж Лелия», «фигура Лелия»). Здесь важна не сама личность Лелия, но его типичность для характеристики дружбы, то, каким образом он исполняет свою социальную роль в дружеских отношениях.

Чтобы следовать дельфийскому требованию: «Познай самого себя», мудрый стоик должен искать элементы, из которых он состоит, практикуя метод анализа (*decomposition*) как того требует эта философия<sup>31</sup>. Марк Аврелий советует: «Вот почему всякий раз надо себе говорить: это идет от бога, а это по жребию и вплетено в общую ткань, а это так получается или случай (*kata... sunteuxin te kai tukhèn*), а это — [...] справедливо по естественному закону нашей общности» (Размышления, III, 11). Вот три первых персоны: общая рациональность, которая происходит из божественного принципа, историческая индивидуальность, рожденная в случайных обстоятельствах нашего существования, биологическая

---

<sup>31</sup> Об этом см.: Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Etudes augustiniennes, 1981. Р. 119–133 (глава «La physique comme exercice spirituel chez Marc Aurèle»); Адо П. Духовные упражнения и античная философия. Челябинск: Социум, 2010. С. 129–147 (глава «Физика как духовное упражнение, или пессимизм и оптимизм у Марка Аврелия»). Об этом см. Hadot P. Exercices spirituels et philosophie antique. Paris: Etudes augustiniennes, 1981. Р. 119–133. (глава «La physique comme exercice spirituel chez Marc Aurèle»).

единичность, которая делает нас детьми наших родителей, братьями наших братьев, кузенами наших кузенов...

Этот текст не называет четвертую персону, он, напротив, ее полагает в практике, именно она рассматривается, именно она ставит рефлексивный вопрос: из чего я сделан? Четвертая персона на самом деле имеет статус, отличный от трех других: насколько они являются масками с вполне определенным содержанием (разум, собственная природа, предикаты, связанные с историей и случаем), настолько она выделяет то, «что зависит от нас». Она больше чем маска, это способ интерпретировать вышеизложенные роли.

Доктрина четырех *personae* согласуется с философией Портика (Стои). Карлос Леви в своем выдающемся исследовании «Y a-t-il quelqu'un derrière le masque?» («Есть ли кто-то за маской?») показал, что четыре *personae* соответствуют четырехчастной онтологии стоиков, тому, что называют четырьмя родами бытия: субстратом; качественной вещью; вещью, положенной определенным образом; вещью, положенной в отношениях с другой вещью, или, как говорили по-гречески, *ύποκείμενον / hypokeimenon; ποῖον / poion; πῶς ἔχον / pôs ekhon; πῶς ἔχον πρός τι / pôs ekhon pros ti*<sup>32</sup>.

Качественная определенность, которая у нас есть, имеет общее (разум) и особое (наши своеобразные черты), они расположены в некоторых случайных обстоятельствах и в конечном счете соотносятся с миром и с другими в соответствии с выбором человека. Как говорит Карлос Леви: «Теория персон — это не просто метафорическое упрощение ради педагогических целей, но крайне интересная попытка размышлять о моральном субъекте в соответствии со стоическими категориями, включая его в порядок мира»<sup>33</sup>. Поясним: Карлос Леви не вводит соответствие четырех персон четырем фундаментальным категориям стоицизма, в той мере, насколько первая из них *hypokeimenon* — это неопределенная бескачественная материя (что для Плотина, заметим в скобках, составляет не-бытие), абсолютно бесформенная. За маской, стало быть, нет «субъекта» в смысле его субъективности; есть, возможно, субстрат, *substratum*, но пустой или, скорее, всегда уже определенный посредством распространения божественного логоса, разума, придающего форму и присущего всякой реальности, как учат стоики.

---

<sup>32</sup> Тексты об этих четырех «категориях» собраны в издании: *Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.* P. 166–179.

<sup>33</sup> *Ibid.* P. 137.

Итак, как мы видим, «персона» у Цицерона — это не единство онтологически неделимое и устойчивое, это не автономная «субстанция», а объединение различных уровней детерминации: нашей человечности, нашего тела, нашего имени, нашей истории, но и нашего социального статуса, нашей профессии и нашего жизненного выбора. Различные персоны скрывают индивида, который стремится быть замаскированным. Или, скорее, индивид — это точно тот, кто играет эти роли, не учитывая дистанции между ним и маской. Следуя удачной формуле Стефана Шовье, которую трудно перевести на русский язык, можно сказать: «маска приросла к коже»<sup>34</sup>.

Оригинальность позиции Арпината (мы есмы множество, стремящееся к единству) не была воспринята одним из его читателей, который сам был стоиком и знатоком Панетия, — я имею в виду Сенеку. Он воспринимает прямой смысл образа маски, который мы находим еще у Лукреция («eripitur persona, manet res»<sup>35</sup>) и с которым мы вновь встретимся в известном пассаже из «Опытов» Монтеня<sup>36</sup> о различии бытия и видимости, внутренней реальности и социальной конвенции.

Должна была появиться совсем другая проблематика, проблематика теологическая, связанная с божественными ипостасями Святой Троицы, чтобы понятие персоны вновь обрело философскую весомость<sup>37</sup>. К сожалению, первое появление персоны в латинской философии стало и ее исчезновением. Теория четырех персон остается, по моему мнению, пересохшим руслом великой реки истории философии.

*Перевод с французского Е.К. Карпенко*

---

<sup>34</sup> Chauvier S. Qu'est-ce qu'une personne? Paris: Vrin, 2003. P. 11.

<sup>35</sup> De la Nature, III, 58, «le masque arraché, reste la réalité». В рус. пер. Ф.А. Петровского: «личина срывается, суть остается». См.: *Тит Лукреций Ка.* О природе вещей. М.: Художественная литература, 1983.

<sup>36</sup> Essais, III, 10: «La plupart de nos vacances sont farcesques, le monde entier joue la comédie». В рус. пер. А.С. Бобовича: «Большинство наших занятий — лицедейство. Mundus universus exercet histrioniam». См.: *Монтень М. Опыты. Кн. III // Монтень М. Опыты.* М.: Наука, 1981.

<sup>37</sup> Об этом см. важное исследование: Housset El. L'invention de la personne. L'histoire du concept de personne de sa naissance augustinienne à sa redécouverte phénoménologique. Paris: PUF, 2007.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Alesse F. *Panezio di Rodi et la tradizione stoica*. Naples: Bibliopolis, 1994.
- Bellincioni M. Il termine *persona* da Cicerone a Seneca // Quattro studi latini / G. Allegri (ed.). Parma: Università di Parma, Istituto di Lingua e Letteratura Latina, 1981. P. 39–111.
- Dyck Andrew R. A Commentary on Cicero ‘De Officiis’. Ann Arbor: Michigan University Press, 1996.
- Forscher M. Le Portique et le concept de personne // Les Stoïciens / sous la dir. de G. Romeyer Dherbey. Paris: Vrin, 2005. P. 293–317.
- Gill C. Personhood and Personality. The Four-Personae Theory in Cicero *De Officiis*, I // Oxford Studies in Ancient Philosophy. 1988. No. 6. P. 169–199.
- Guérin Ch. Persona. L’élaboration d’une notion rhétorique au Ier siècle av. J.-C. Vol. I: Antécédents grecs et première rhétorique latine. Paris: Vrin, 2009.
- Hadot P. La citadelle intérieure. Introduction aux Pensées de Marc Aurèle. Paris: Fayard, 1992.
- Lacy Ph. De The Four Stoic Personae // Illinois Classical Studies. 1977. No. 2. P. 163–172.
- Lévy C. Y a-t-il quelqu’un derrière le masque? A propos de la théorie des *personae* chez Cicéron // Ítaca. Quaderns Catalans de Cultura Clàssica Societat Catalana d’Estudis Clàssics. 2003. No. 19. P. 127–140.
- Moussy C. Esquisse de l’histoire du substantif *persona* // Actas del X Congresso Español de Estudios clásicos, II / A. Alvar Ezquerra, F. García Jurado (éd.). Madrid, 2001. P. 153–161.
- Nédoncelle M. Prosópon et *persona* dans l’Antiquité classique // Revue des sciences religieuses. 1948. No. 22. P. 277–299.
- Panetii Rhodii fragmenta / M. van Straaten (ed.). Leiden: E.J. Brill, 1952.
- Prost F. La psychologie de Panétius: réflexions sur l’évolution du stoïcisme à Rome et la valeur du témoignage de Cicéron // Revue des Etudes Latines. 2001. No. 79. P. 37–53.
- Straaten M. van. Panétius, sa vie, ses écrits et sa doctrine avec une édition de ses fragments. Amsterdam, 1946.
- Vogel C. D. de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. 1963. Vol. II. P. 20–60.

# СУБЪЕКТ КАК ИПОСТАСЬ: ФИЛОСОФСКОЕ УЧЕНИЕ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО О ЛИЧНОСТИ

---

---

The paper deals with the Greek patristic concept of hypostasis which could be conceived as the counter-model of the subject in the history of ontology. Following the Russian philosopher Alexei Chernyakov (1955–2010), we suggest a methodological hypothesis that Heidegger’s “phenomenological destruction” was incomplete, because the metaphysics of eastern Christianity dropped out of the realm of his ontological work (in connection with the core topic of ontological difference). The consequence for the history/genealogy of the subject would be that it is constituted not so much through the “oblivion of Being” as through the “oblivion of hypostasis” (in form of its reification). The author claims that the history of the subject can be portrayed as an interminable clash between the subject and hypostasis. The example of Cappadocian Fathers and the Christological-anthropological analogy of Leontius of Byzantium (6th century A.D.) show that there is a “dereified” concept of hypostasis in the Eastern patricies which implies the crucial fact that hypostasis is irreducible to the classical metaphysical notion of subject-substance. It also gives an opportunity of rethinking the ontological structure of human person.

## 1

В Марбургских лекциях «Основные проблемы феноменологии» (1927) Хайдеггер указывает феноменологии новую задачу — стать методом онтологии и исторически работать с ее понятиями [Heidegger, 1989, GA 24, 27]. Этот метод включает так называемую «феноменологическую деструкцию», означающую «критический демонтаж (Abbau) перешедших к нам понятий, которые мы поначалу поневоле вынуждены применять, деструкцию вплоть до тех истоков, из которых они почерпнуты» [Ibid., GA 24, 31]. В «Бытии и времени» (БиВ, § 6) Хайдеггер подробно разъясняет, что «деструкция» не означает «разрушение». «Деструкция не имеет... негативного смысла отржания онтологической традиции. Она призвана, наоборот, очертить эту последнюю в ее позитивных возможностях, а это всегда значит в ее границах, которые фактично заданы всякий раз

конкретной постановкой вопроса и ею преднамеченным ограничением возможного поля исследования» (БиВ, § 22). Иначе Хайдеггер называет свой метод «Auflockerung der verhärteten Tradition», «расшатыванием окостеневшей традиции». Эта работа носит по преимуществу *герменевтический характер*, так как дает шанс переопределения своего отношения к традиции, шанс узнавания себя. А стало быть, внутри этой герменевтической ситуации не только возможна, но и необходима постановка вопроса о *генеалогии субъекта*. Ведь, по Хайдеггеру, фундаментальной онтологии требуется «онтический фундамент», и таким фундаментом становится особое сущее, поставленное в центр герменевтической ситуации и названное *Dasein*.

Как известно, в 1930-е годы Хайдеггер отходит от проекта фундаментальной онтологии и начинает разрабатывать концепцию «истории бытия» (*Seinsgeschichte*). Но не являлось ли такое решение преждевременным? Петербургский философ А.Г. Черняков (1955–2010) предложил в этой связи важную методологическую гипотезу, которую можно сформулировать так: «*феноменологическая деструкция* была проведена лишь частично, в силу того, что из области онтологической работы (в связи с фундаментальной темой Хайдеггера — онтологической дифференцией) выпала метафизика восточного христианства» [Черняков, 2008, с. 250–251]. В качестве одной из интереснейших задач современной онтологии, таким образом, вырисовывается проведение подробного герменевтического анализа (в духе БиВ) восточной патристики, понятого как проговаривание ее философско-богословского языка. С гипотезой А.Г. Чернякова о неполноте хайдеггеровской феноменологической деструкции связан и проект феноменологической деструкции понятия субъекта [Черняков, 2001, с. 217–306].

О том, что с субъектом что-то неладно, одним из первых догадался Вильгельм Дильтей. Во «Введении в науки о духе» (1883) он писал: «В жилах познающего субъекта, какого конструируют Локк, Юм и Кант, течет не настоящая кровь, а разжиженный сок разума как голой мыслительной деятельности» [Дильтей, 2000, с. 274]. Дильтей, напротив, предлагает положить в начало философии «человека, во всем многообразии его сил». Однако слово «человек» возникло неслучайно. Это результат долго процесса «антропологизации онтологии», о котором впервые четко заявил Хайдеггер: «Человек входит в роль подлинного и единственного субъекта» [Хайдеггер, 1993, с. 118].

А.Г. Черняков отмечает, что в Новое время «субъект» помещается в круг понятий совершенно иного происхождения: *ego cogitans*, Я, сознание, разум, дух и др., несмотря на то что изначально не существует никакой необ-

ходимой понятийной связи между «субъективностью» и самостью так или иначе для себя сущего «человека». У субъекта в его истории наблюдаются две формальные черты. Первая восходит к Аристотелю и аристотелизму. *Sub-jectum* — это точная латинская калька греческого ύπο-κείμενον (подлежащее). Вплоть до позднего Средневековья оно включает два аспекта — онтологический и гносеологический: 1) «быть одним во многом», делая возможным присутствие вещи в многообразии ее определений; 2) позволять вещи присутствовать для знания в качестве определенного нечто. Любое такое подлежащее как субстанция (камень или дерево) — субъект своих сущностных и привходящих определений.

Вторая формальная черта формируется в «долгие Средние века»: субъект определен *по отношению к объекту* как *условие возможности* последнего. При этом Черняков обращается к «Метафизическим рассуждениям» Франиско Суареса. «Присутствующее в качестве предмета знания в отличие от акта познавания, с одной стороны, и познаваемой вещи, с другой, называли *conceptus objectivus* или просто *objectum*. В схоластике “объективное” имеет смысл, противоположный нынешнему расхожему словоупотреблению (в котором “объективное” означает “независимое от познавания”, “в себе сущее”). *Ob-jectum* (пред-мет) есть то, что пред-стоит интеллекту, как интеллекту в-нятное и им уже по-нятное в понятии, как “брошенное перед” (от *ob-jicio*) и пред-лежащее в отличие от под-лежащего (*sub-jectum*)». В этом же значении употребляет термины *subjectum* и *objectum* и Декарт. Объективное существование означает существование для интеллекта» [Черняков, 2008, с. 244]. Стало быть, у Декарта Я как абсолютный субъект (субъект когитаций) сосуществует с другим, более традиционным понятием субъекта. Кроме того, субъект еще обладает логическим, не онтологическим приматом. «Онтологическое решение», приведшее к отождествлению Я и субъективности, Черняков находит у Канта. Черняков пишет о ней так: «Я как *substantia cogitans* становится абсолютным субъектом, поскольку все мои представления (а все представления — “мои”) суть мои *определения*. Иметь определения или предикаты для мыслящей субстанции значит знать о них. И наоборот, все представленное в представлении... является определением Я мыслящего. Субъективность определяется через Я и Я определяется через субъективность» [Черняков, 2008, с. 244; Черняков, 2011, с. 269–278]. Итак, эпохальным моментом в истории онтологии стала кантовская интерпретация декартовского *cogito*.

В общих чертах этот ход деструкции напоминает хайдеггеровский. Чернякова интересуют *упущенные моменты в истории субъекта, развили-ки мысли, к которым можно вернуться, очевидно, лишь пройдя до конца магистральный путь европейской метафизики*. Предложение включить

в область онтологической работы метафизику восточного христианства приводит нас к «учению об энергиях». В отличие от западной схоластической метафизики, святоотеческая традиция специально прорабатывает «глагольность бытия». Если, согласно западной традиции, индивидуум, в том числе и «индивидуум разумной природы» = «личность» (об этом определении Бозия см. ниже) обладает тем или иным способом существования (*modus existendi*), поскольку становится субъектом определенной совокупности привходящих определений (акциденций), то на Востоке способ или образ существования (*τρόπος τῆς ὑπάρξεως*) связан в «главном» онтологическом смысле с определенными энергиями, идентически выявляющимися в ипостаси (но восходящими к сущности). Таким образом, энергия может быть представлена как фундаментальный онтологический характер «фактической жизни».

В данном контексте и реактуализуется понятие *ипостаси* — метафизическое понятие, сыгравшее ключевую роль в богословских тринитарных спорах. Использование этого понятия для различения в Боге трех единых по сущности ипостасей, как полагает Черняков, могло опираться только на «иное, избегающее понятия материи, осмысление “способа существования”, стремящееся схватить существование (*ὑπάρξις*) в его “глагольности”, понять его как действительность-действенность-деятельность или, говоря по-гречески, *энергию*, точнее, — совокупность энергий» [Черняков, 2008, с. 251]. Этот мыслительный ход возводится в конечном счете к аристотелевской метафизике с ее принципом явленности формы в сущей единичной вещи. Однако в патристике момент материи исключается из этой конструкции, а энергия превращается «в ключевое, не сводимое ни к чему иному понятие». «Действительная явленность всеобщей природы (явленность в полноте, которую Аристотель называет второй энтелехией) есть некое онтологическое событие, которое восточные отцы, стремясь избежать гилеморфической схемы, выражали следующим образом: чтобы явить себя, чтобы присутствовать в смысле греческого глагола *ὑπάρχειν*, природа должна обрести ипостасное бытие, должна быть воипостазирована» [Там же, с. 252]. Таким образом, ипостась означает «природу в состоянии существования, а не только возможность достичь существования». Более того, А.Г. Черняков утверждает, что ипостась мыслится как «некий единый источник определенных энергий». Движущий исследованием мотив понятен: артикулировать искомую Хайдеггером глагольность бытия *Dasein* посредством «дискурса энергий». Попытке раскрыть *энергийный характер ипостаси* посредством анализа метафизического языка преп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина посвящены наиболее интересные страницы статьи

«В поисках основания онтологии», однако этот исследовательский проект по разным причинам не получил дальнейшего развития<sup>38</sup>.

## 2

Гипотеза А.Г. Чернякова о неполноте хайдеггеровской феноменологической деструкции, равно как и весь проект генеалогии субъективности, имеет интересные параллели во французской истории философии (с акцентом на медиевистике), основывающейся на 1) феноменологической традиции (Ж.-Л. Марион) и в меньшей степени на 2) англосаксонской аналитической философии (Ален де Либера). Мне представляется, что для понимания значимости этой гипотезы А.Г. Чернякова следует подробнее остановиться на этих параллелях.

Профессор Университета Париж-IV Жан-Люк Марион (род. 1946) в последние годы активно критикует онтотеологическую гипотезу М. Хайдеггера. Смысл этой критики заключается в том, что никакой онтотеологии в Средние века не существовало, а она была измышlena Хайдеггером. Для самого Хайдеггера выявление онтотеологического строения метафизики (в книге «Identität und Differenz», 1957) составляло необходимый элемент преодоления метафизики. Если метафизика мыслит бытие, тò óν, в отношении к Богу, Θεός, посредством λόγος, то выход за пределы метафизики помогает человеку преодолеть чисто рационалистическое понимание Бога как принципа<sup>39</sup>.

Начиная с 1990-х годов Марион как один из самых видных (наряду с Мишелем Анри) представителей религиозной феноменологии видит свою задачу в том, чтобы представить идею Бога так, чтобы она показалась живым, а не мертвым концептом<sup>40</sup>. Так, в книге об Августине «Вместо себя» [Marion, 2008] позитивный подход к Августину ищется на осно-

<sup>38</sup> В частности, здесь можно отметить серьезные проблемы богословского характера, с которыми сталкивается интерпретация ипостаси как источника энергий.

<sup>39</sup> Ранний Марион пишет о «Боге» онтотеологии как об «идоле, представляющем метафизически помысленное Бытие сущего» [Марион, 2009, с. 32]. Следуя Хайдеггеру, который усматривает парадигму онтотеологии в «Метафизике» Суареса, Марион воспринял последнего как философа, который довел до последнего предела всю онтотеологическую линию предшествующей холастической мысли. Однако последние исследования Мариона и его учеников позволяют говорить о серьезной переоценке роли средневековой философии и попытках ее освобождения от «онтотеологического» греха.

<sup>40</sup> «Теологический поворот» во французской феноменологии 1990-х годов пишется из трех основных источников: фундаментальной онтологии М. Хайдеггера,

ве феноменологического анализа веры и любви. Марион разворачивает проблему субъективности применительно к Августину через понятие «изначальной инаковости». Ясность и очевидность моего существования для меня самого («*si enim fallor, sum*») связывается не с прозрачностью субъекта для самого себя, а скорее, с незнанием себя. Когда верующий (верующее Я) говорит с Богом, он конституирует свою идентичность в отношении Божественной инаковости и обнаруживает «свое место» «вне себя», в предмете своей любви. В этом подлинном месте верующее Я признает того, кто *interior intimo meo*, «ближе и роднее для меня, чем я сам» (Исповедь, III, VI, 11). Марион также вспоминает Боэция и его утверждение в трактате «О Троице», что все философские категории меняют свой смысл, когда их применяют к Богу. Речь, стало быть, идет не том, чтобы отказаться от метафизических категорий, а признать, что эти категории трансформируются для того, чтобы вместить Бога. Так снимается невыносимый накал между метафизикой и богословием<sup>41</sup>.

Еще один показательный пример — это «повторная» деструкция онтологии в отношении к Декарту, которую проводит ученик Мариона, проф. Университета г. Кана (Нижняя Нормандия) Винсен Карро (род. 1957). В своих публикациях последних лет [Carraud, 2010] он показывает, что Хайдеггер неправомочно задавал вопрос «что это?» относительно картины субъекта, *cogito*, усматривая в нем некую онтическую структуру. Согласно Хайдеггеру, от Декарта, от его представления о субъекте как налично-присутствующем начинается движение европейского нигилизма, которое завершается у Ницше. Карро, напротив, показывает, что если внимательно перечитать «Meditationes de prima philosophia», мы увидим необычную картину: положение *ego sum* у Декарта в действительности демонстрирует те самые структуры, которые Хайдеггер вскрывает в БиВ применительно к *Dasein*. Гипотеза Карро звучит так: опрашивая картезианский субъект в «Метафизическом размышлении II» не через вопрос «*Was*», а через вопрос «*Wer*», мы увидим, что развитие картези-

---

этического варианта феноменологии Э. Левинаса и неотомистской философии Э. Жильсона.

<sup>41</sup> В похожем направлении развивается критика онтологической гипотезы у Эмманюэля Фалька (род. 1963), профессора Католического института в Париже. Однако в отличие от Мариона, Фальк отталкивается от интуиции конечности *Dasein*, введенной Хайдеггером в БиВ [Falque, 2004]; см. также книгу в издаваемой Марионом серии «Epiméthée» [Falque, 2008]. Автор стремится «реабилитировать» таких крупных схоластов, как Бонавentура и Фома Аквинский, прочитывая их рассуждения о богопознании с точки зрения понятия конечности, которая сущностно принадлежит к тварному состоянию человека как единства души и тела. Иными словами, конечность мыслится как принципиальная, неустранимая черта, конституирующая субъект.

анского вопроса *«quis sim ego ille»* может привести нас к тому же, в качестве чего обнаруживает себя Dasein, а именно, к «бытию-в-мире». Речь, таким образом, также идет об уточнении точки бифуркации. Если для Хайдеггера она начинается с cogito (когда Dasein узнает себя во всякий-раз-моем Я), то Карро находит эту точку «девиации» или «соскальзывания» (*déviation, glissement*) в признании идентичности разума, mens, который служит основанием для cogitationes. Ego же освобождается от приписанных ему Хайдеггером онтических черт.

Этот краткий обзор позволяет сделать как минимум два вывода: 1) все указанные выше авторы критикуют и отвергают онтологическую гипотезу Хайдеггера как применительно к средневековой мысли в целом, так и относительно поздней схоластики и раннего Нового времени<sup>42</sup>, в частности; 2) при этом они используют метод феноменологической деструкции, возвращаясь от историко-бытийной (в смысле *Geschichte des Seins*) модели хайдеггеровской истории философии (метафизики) к «фундаментальной онтологии». Речь, таким образом, идет о *критике онтологической гипотезы Хайдеггера, отталкивающейся от самого Хайдеггера*. В работе с архивом современные исследователи обнаруживают преданные забвению черты субъекта, которые в будущем станут конститутивными в важнейшем концепте Dasein — и прежде всего такую важнейшую черту, как открытость.

Очевидно, что по своей структуре гипотеза Чернякова о незавершенном характере феноменологической деструкции у Хайдеггера совпадает с ходом мысли современных французских историков философии. Возникает, однако, вопрос о происхождении самой этой герменевтической структуры или хода архивного разыскания. Ответ на этот вопрос также должен быть герменевтическим. «Мыслить вместе с Хайдеггером против Хайдеггера» или «Преодолевать Хайдеггера через Хайдеггера» — здесь воспроизводится то самое движение, которое Хайдеггер в *БиВ* и чуть раньше, в так называемом *Natorp-Bericht* (1922), осуществил применительно к Аристотелю. Философия Аристотеля оказывается такой точкой бифуркации, развилкой или соскальзыванием в сторону. И хотя метафизика пошла в сторону «забвения бытия», однако теперь, чтобы спасти «мышление о бытии», нужно вернуться к исходной точке и продолжить движение в «правильном направлении»<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Помимо Декарта и Паскаля здесь можно также назвать Лейбница (в исследованиях Жана-Кристофа Барду, Bardout).

<sup>43</sup> Обращение к Аристотелю у Хайдеггера кажется неожиданным, но при внимательном рассмотрении становится ясно, что оно должно было дать ответ на вопрос, как возможна феноменология жизни. В *Natorp-Bericht* центральное место

Я полагаю, что, несмотря на содержательные противоречия (попытка «персонализировать» энергийность, сделать ипостась «источником» энергий), гипотеза Чернякова *сохраняет свою значимость на формальном уровне*. Едва ли какой-нибудь патролог сочтет удачной идею наводить мости от Хайдеггера к святоотеческой традиции — есть некоторые основания полагать, что *Dogmengeschichte* может обойтись без этого предприятия. Однако возможен и обратный упрек: изучение истории богословия часто сводится к исследованию догматических формул и вообще формального языка той или иной эпохи. Возникает вопрос: а в самом ли деле точный филологический анализ понятий является единственным исследовательским методом?

---

отводится практическому разуму, φόνησις. Именно во φόνησις открывается *Selbstwelt*: самоочевидность и уверенность в том, что именно ты и никто другой должен совершить поступок в определенной ситуации, — это «практическая истина» (ἀλήθεια πράκτική), «мгновение фактической жизни». Фронесис интересует Хайдеггера исключительно как определенная открытость жизни, как способ истинствования, ἀληθεύειν. Философский замысел Хайдеггера, как он в полной мере обнаруживается в БиВ, состоит в том, чтобы утвердить примат практической жизни над теорией. Но, проводя эту линию, немецкий мыслитель как будто забывает этическое значение aristotelевской φόνησις, забывает, что учение о *Фронесис* является более дифференциированной разработкой сократовского принципа «знание = добродетель», впервые обосновывающей этику как науку. «Рассудительным кажется тот, кто способен принимать верные решения в связи с благом и пользой для него самого, однако не в частностях — например, что полезно для здоровья, для крепости тела, — но в целом: какие вещи являются благами для хорошей жизни» (Никомахова этика, 1140a25–30). «Рассудительность не будет ни наукой, ни искусством... А значит, ей остается быть истинным причастным суждению складом души, предполагающим поступки, касающиеся блага и зла для человека» (Никомахова этика, 1140b5). Конкретное решение, которое принимает душа, Хайдеггера не интересует. Для него важно только то, что в практическом разуме жизнь несокрыта (истинствуя) существенным для нее самой образом.

Аристотелевская концепция практического разума — это уже не просто «историческая парадигма», а подлинная истина жизни, которой нет у теории, но на основании которой теория впервые становится понятной. Но для Аристотеля опять-таки βίος θεωρητικός имеет преимущество перед βίος πράκτικός. Поскольку в западноевропейской истории доминирует аристотелевская установка, мы вправе понимать философию Аристотеля как начало этой истории. В то же время не вызывает сомнений, что у Аристотеля можно найти истину жизни, предшествующую этой философской традиции. Таким образом, хайдеггеровский Аристотель — двуликий Янус. Он видит нечто и одновременно упускает это из виду, а потому остается скрытым для отталкивающейся от него традиции.

Ту же самую примечательную структуру я нахожу и в статье «Учение Платона об истине» (опубликована в книге «Wegmarken» в 1967 г., восходит к семинару зимнего семестра 1930/31 гг.).

Новоевропейская философия (или новоевропейская метафизика субъективности) после Декарта, превратившая субъект в *fundamentum absolutum et inconcussum veritatis*, приходит в конечном счете к тому, что я назвал бы *усеченным понятием субъекта*. Хайдеггеровский сценарий, очевидно, нуждается в пересмотре. Задача, которая стоит перед философской мыслью о субъекте (равно как и историей философии, понятой не доксографически, а философски) «после Хайдеггера», заключается в том, чтобы проследить детали концептуальных трансформаций, уточнить философскую хронологию рождения субъекта. Обнаружение «слепых пятен» в мысли о субъекте дает шанс на восстановление целостности «усеченного субъекта» — возможно, через его отмену в понятии ипостаси/личности.

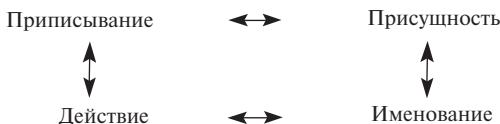
Данная статья продолжает развивать гипотезу Чернякова, обращаясь к учению об ипостаси церковного автора VI в. Леонтия Византийского (см. раздел 5). Речь не идет о том, чтобы «отыскать» в святоотеческих писаниях собственно философию личности. Это означало бы довольно грубую и неприемлемую модернизацию. Предметом поиска служит скорее язык, на котором можно было бы выразить «онтологию человеческой личности». Богословие восточных отцов является, по выражению Чернякова, «большим неосвоенным текстом философии», а потому можно надеяться выявить такое понятие о личности, которое не было бы уже тождественно понятию индивида. Движение «изнутри философии Хайдеггера» — не только свидетельство «нужды в языке» современной патристики, но и обоюдная проблема, «нужда друг в друге» [Черняков, 2007, с. 140–141].

### 3

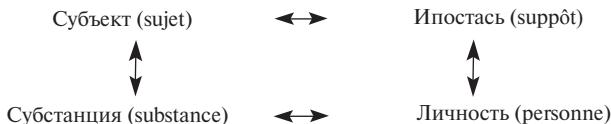
В ходе археологических поисков точки бифуркации вопрос «*кто сделал из субъекта личность?*» трансформируется в другой вопрос «*кто сделал из личности субъекта?*». Ален де Либера (род. 1948), профессор западной истории теологии в Высшей школе практических исследований и профессор истории философии Средних веков Женевского университета, в книге «Рождение субъекта» (первая часть историко-философской трилогии «Археология субъекта») [de Libera, 2010] также намекает на то, что философская хронология рождения субъекта окажется неполной, если в ней будет отсутствовать глава, посвященная ипостаси. Де Либера работает над проектом «археологии субъекта», который он представляет

как «критическое постфуколдианское прочтение тезиса Хайдеггера об изобретении субъективности» [de Libera, 2010, p. 25]<sup>44</sup>. Эта «археологическая терапия» призвана показать, как складывается фундаментальное уравнение субъект = агент (= Я). Автор пытается проследить, в какой момент истории субъективности в мыслительной конструкции, именуемой *subjectum*, произошла замена пассивного смысла на активный: в какой момент подлежащее, *hypokeimenon*, служащее «основой» для предикатов, стало современным субъектом мысли и действия<sup>45</sup>.

Чтобы показать процесс сборки фундаментального уравнения, или «хиазма действия» (*chiasme de l'agence*) «субъект = агент (= Я)», французский исследователь вводит две «теоретические схемы».



**Рис. 1.** Различные модусы латинского понятия *subjectum*



**Рис. 2.** Переход от субъектности к субъективности

При этом первая касается различных модусов латинского понятия *subjectum*, тогда как связанная с ней вторая выражает переход от субъектности к субъективности. Де Либера полагает, что эта схема сохраняет силу, начиная с философии раннего Средневековья и кончая фено-

<sup>44</sup> Де Либера говорит также об «археологии знания», помысленной в горизонте «истории бытия».

<sup>45</sup> Новым рабочим инструментом археологического анализа де Либера является различие «атрибутивизма» и «атрибутивизма\*». «Атрибутивизм» (без звездочки) обозначает учение о субъекте как логико-грамматическом подлежащем, которому приписываются предикаты или атрибуты. «Атрибутивизм\*» же предполагает определенное метафизическое учение о душе: психические или интеллектуальные акты считаются присущими онтологическому субъекту как атрибуты *ego* [de Libera, 2010, p. 125 ff.]. Обе трактовки «атрибутивизма» возводятся к «Категориям» Аристотеля, где субъект выступает и как *hypokeimenon* (субстрат-подлежащее), и как *prote ousia*, первая сущность.

менологией [Ibid., p. 90]<sup>46</sup>. В контексте постановки вопроса об ипостаси (или личности) как альтернативной модели субъекта вызывает интерес прежде всего эта вторая схема.

Одна из задач А. де Либера — исправить хайдеггеровский сценарий рождения субъекта (вплоть до Декарта и классической эпохи). Согласно автору БиВ, главной инновацией, привнесенной Декартом, является утверждение, что *subjectum*, тождественный *substans* схоластов (в смысле чего-то устойчивого, постоянного и «реального»), — это основание для любой психологии субъекта. Так осуществляется переход от *subjectum* к *ego* и от субъективности к кантианскому принципу *Ichheit*. Однако если рассматривать проблему *in terms* генеалогии субъекта/субъективности, то оказывается, что для средневековой мысли как раз в течение долгого времени был характерен специфический «хиазм» (пересечение или обратный параллелизм). А именно, в Средние века существовала теория *ego* (= теория субъекта в философском смысле термина *mens*), но она не требовала дополнения в виде понятия *subjectum*. Иными словами, грамматический, логический и метафизический смысл этого понятия не распространялся на сферу учения о душе. Теория *mens* в буквальном смысле не нуждалась в поддержке со стороны понятия *hypokeimenon*, и наоборот, теория *subjectum* не предполагала учения о *mens*. Вместе с тем они пересекались и артикулировались за семьсот лет до декартовской формулы *ego cogitans*.

Важно отметить, что де Либера (как и Хайдеггер, и большинство современных западных историков философии) работает главным образом с архивом латинской патристики и схоластики. Идею субъективности определяют два полюса. С одной стороны, это тринитарная модель человеческой души у Августина (в *De Trinitate*), отчасти основанная на перихорезе (*circumincessio*, общение) Божественных Лиц (*personae*), а отчасти — на неаристотелевском понятии ипостаси. Перевод (замена, субституция) греческого понятия ипостаси на латинский язык словом *persona* (см. ниже) стал, по мнению де Либера, эпохальным событием не только для *Latinitas*, но и для всей истории мысли. С другой стороны, через несколько столетий в игру вступает нетринитарная аверроистская модель субъективности, построенная на базе аристотелевского *hypokeimenon*. Осуществленная Фомой повторная легитимация *subjectum* (несмотря на августиновский запрет на использование понятия *hypokeimenon* в контексте отношения Лиц между собой) становится — за несколько веков до

<sup>46</sup> Исследователь специально подчеркивает, что работает не с понятиями, а с сетками понятий (*réseau, network*).

Декарта — точкой отсчета или «эпистемическим фундаментом», на котором последовательно строится теория человека как субъекта-агента.

Ключевую методологическую роль здесь играет вопрос: при каких обстоятельствах теологическое понятие *persona* (латинский перевод греческого πρόσωπον, лицо) попало в область философской антропологии? [de Libera, 2010, p. 88]. Отправной точкой принято считать данное Боэцием определение лица/личности: *naturae rationabilis individua substantia* (*Contra Eut.*, Cap. 3), индивидуальная субстанция разумной природы. Сам Боэций подчеркивает, что его определение просто воспроизводит по-латыни то, что греки называют ὑπόστασις. Как считают многие современные авторы, здесь впервые зарождается представление о субsistирующем мыслящем субъекте, с которым в конечном счете по-прежнему рвется феноменологическая философия.

Де Либера, подобно рассмотренным выше авторам, также обращается к хайдеггеровской критике субъекта как присутствия. Хайдеггер пишет об интерпретации личности у Шелера, совпадающем в этом вопросе с Гуссерлем: «Личность по Шелеру никогда нельзя мыслить как вещь или субстанцию, она “есть скорее непосредственно сопреживающее единство пере-живания, — не какая-то всего лишь мыслимая вещь позади или вовне непосредственно пережитого”. Далее, бытие личности не может сводиться к тому, чтобы быть субъектом разумных поступков известной законосообразности» (БиВ, § 47). Итак, Хайдеггер подчеркивает: *личность не вещь, не субстанция, не предмет*. В самом деле, современная феноменологическая концепция личности основывается на отказе от модели *психической субстанции*, которая якобы определила всю схоластическую проблематику от Боэция до Фомы Аквинского и позднее была также усвоена философией Нового времени.

Вдоль этой же линии разворачивается и хайдеггеровское наступление на Декарта: в понятии *res cogitans* происходит «овеществление субъекта», душа, сознание, дух, личность превращаются в нечто «наличное» (*vorhanden*), «субстанциальное бытие». Анализ личности замыкается таким образом в рамках отношения наличного субъекта и наличного объекта (его можно было бы также рассматривать как отношение Я к вещам внутри мира), игнорируя интенциональную структуру субъекта<sup>47</sup>. Личность дана как то, что осуществляет интенциональные акты. В феноменологической (по сути, шелерианской) перспективе всякая психическая объективация сводится к деперсонализации. Ведь психи-

---

<sup>47</sup> Хайдеггер убежден, что схоластика вообще игнорирует интенциональность: «...die Scholastik kennt die Lehre von der Intentionalität nicht» [GA 24, 81].

ческое бытие не имеет ничего общего с личностным бытием (Там же, § 48). Противопоставление психики и интенциональности, объекта и акта должно, по замыслу Хайдеггера, положить конец господству парадигмы субстанциальности, «овеществляющей» интерпретации личности или субъекта.

Таким образом, феноменология противопоставляет себя традиционной онтологии — как средневековой схоластике, так и нововременной философии. Но в действительности замысел БиВ еще более радикальный: речь идет не только о критике модели субъективности как субсистемы («овеществление», «реификация»), но и об атаке на всю «традиционную антропологию» с ее греко-христианскими корнями. По представлению Хайдеггера, она складывается из двух частей-определений: 1) «разумное живое существо» и 2) «с сотворенное по образу Божию». Бытие человека не может быть получено как результат сложения тела, души и духа — способов бытия, которые сами нуждаются в прояснении. «Релевантные для традиционной антропологии истоки, греческая дефиниция и теологическая путеводная нить, показывают, что через определение сущности сущего “человек” вопрос о его бытии оказывается забытым, это бытие берется скорее как “самопонятное” в смысле *наличествования* прочих сотворенных вещей. Обе эти путеводные нити переплетаются в новоевропейской антропологии с ее методическим отрывлением от *res cogitans*, сознания, взаимосвязи переживания. А поскольку *cogitationes* остаются онтологически тоже неопределенными, соотв. опять же имплицитно берутся “само собой разумеется” за некую “данность”, “бытие” которой не подлежит никакому вопросу, антропологическая проблематика остается в своих решающих онтологических основаниях неопределенной» (Там же, § 49).

Но является ли приведенный сценарий безупречным? Действительно ли Хайдеггер понял, что в течение веков разыгрывалось внутри теоретической схемы № 2 («сетки субъектности», *le réseau de la subjectivité*) «субъект-ипостась-субстанция-личность»? [de Libera, 2010, p. 94] Этот вопрос может быть поставлен иначе: осознал ли он всю меру того, что означало включение ипостаси в «сетку субъектности»? В пользу негативного ответа говорит, в частности, то обстоятельство, что Хайдеггер не проводит никакого различия между ὑπόστασις и ὑποκείμενον<sup>48</sup>. Расхожие слова научного языка «овеществление», «реификация», «гипостазирование» употребляются в качестве синонимов.

---

<sup>48</sup> См. подтверждение этой мысли у де Либера [de Libera, p. 94–95, прим. 2].

Де Либера очевидным образом воспроизводит здесь то, что я выше назвал герменевтической структурой историко-философского исследования «Преодолевать Хайдеггера через Хайдеггера». Прохождение через эту структуру означает признание двух моментов, связанных по модели концессивного предложения: 1) феноменологическая деструкция должна разворачиваться через деструкцию истории онтологии; 2) хотя и следует признать, что в этой истории остались серьезные белые пятна. Так, французский историк философии также считает принципиальным упущением Хайдеггера то обстоятельство, что он не полностью учел язык позднеантичной и средневековой метафизики.

В мои задачи не входит разбор изощреннейших и интереснейших историко-философских ходов, конструкций и реконструкций эрудита де Либера. Однако один его тезис имеет решающее значение для нашей постановки вопроса об ипостаси как контрмодели субъекта. «Если и осталось нечто непродуманное в истории субъекта и субъективности, то это не забвение бытия, а забвение ипостаси» [de Libera, 2010, p. 95]. А значит, для истории субъекта решающее значение имеет не столько редукция бытия к существу, стирание онтологического различия, сколько «реификация (овеществление) ипостаси». «Отождествление субъекта и ипостаси с субстанцией в смысле (самостоятельного) субсистирующего сущего, Vorhandene, — это базовый жест реификации ипостаси». И хотя он совершается Декартом, однако его нет ни у Августина, ни у целого ряда средневековых авторов. Скорее наоборот: «Вся схоластика работала над развеществлением, чтобы иметь возможность мыслить таинство Троичности».

Де Либера делает очень эвристичное предположение: историю субъекта вообще можно изобразить как постоянное столкновение между субъектом-подлежащим и ипостасью. В любом случае Хайдеггеру следовало бы возразить: традиционная антропология — это не антропология овеществленного субъекта. Скорее, она определяется напряжением между антропологией субъекта-субстанции и антропологией ипостаси. Есть как минимум две концепции личности — одна овеществленная, другая развеществленная. Непризнанию ипостаси в истории философии соответствует игнорирование философии неоплатонизма и тринитарной теологии. Отсюда вытекает «отказ от субъекта в пользу ипостаси». В хайдеггеровском сценарии не достает важного элемента: «история современного субъекта в значительной мере основывается на отказе от субъекта» [Ibid., p. 97]. Свою задачу Ален де Либера видит в том, чтобы вернуть Средним векам то значение, которого лишил их Хайдеггер, отведя им другое, более достойное место в истории философии. Лозунг археологии современной субъективности мог бы звучать так: «доскональная теологизация понятия субъекта».

## 4

Обращаясь к истории философии, принято рассуждать о том, что есть личность в отличие от *res naturalis* (природной вещи), например, в философии Декарта или Канта. Однако обычно забывают, что понятие личности, во всем его своеобразии, было введено христианской мыслью и Откровением, которым питается эта мысль. Греческой метафизике была присуща некая «фундаментальная и непоправимая ограниченность: в ней полностью отсутствовало понятие и само слово личность» [Subiri, 1984, p. 323] (цит. по [Вальверде, 2001]). Потребовалось титаническое усилие Отцов-Каппадокийцев, чтобы *лишить термин «ипостась» прежнего значения субъекта-подлежащего и сблизить его с понятием лица/личности*. Вместе с тем осмысление энергийного характера человеческого бытия у преп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина едва ли могло состояться без концепции «воипостасирования», примененной к истолкованию богочеловеческой личности Христа и основанной на *реальном различии между ипостасью и природой (сущностью)*. Здесь первостепенное значение отводится антропологии ипостаси, разработанной представителем постхалкидонской христологии Леонтием Византийским<sup>49</sup>. А стало быть, вопрос «субъект или ипостась» неизбежно связан с расмотрением *непредметного понятия ипостаси* в контексте тринитарного и христологического богословия.

Непреодолимое напряжение, изначально существовавшее между античной греческой метафизикой и библейским Откровением, не могло не привести к трансформации онтологии. Это отношение точно формулирует А.А. Столяров: «Разумеется, сама *понятийная структура* греческой философии конституировала в христианском Откровении те смыслы, которые нельзя было извлечь из него и сделать доступными иным путем. Это значит, что рефлексивный, понятийный элемент не просто “оформляет” религиозное сознание, но оказывает известное воздействие на его содержание. Однако столь же очевидно, что содержательное ядро христианства как религии никоим образом не может быть выведено из рационального эллинского философствования. Более того, “невыразимое” ядро христианства создавало вокруг себя “агрессивную” среду, и

---

<sup>49</sup> Немецкий специалист по Леонтию Штефан Otto прямо называет различие между ипостасью и природой «новой главой в истории философии», сетуя на то, что «Халкидонский собор до сих пор не осмыслен в своей значимости» [Otto, 1968, S. 16]. У Otto я также заимствую обозначение леонтиевского учения об ипостаси как «философской антропологии».

ни одно существенное понятие греческой философии, когда-либо попавшее в эту среду, не сохранялось в неизменном виде, не обладало полной свободой в отношении религиозной среды и не было способно с абсолютной адекватностью выразить реалии религиозного сознания» [Столяров, 1995, с. 248–249].

Отсюда, конечно, не следует необходимость отказаться от метафизических категорий, воспринимая их как онтологический нарратив. В методологическом смысле гораздо важнее рассмотреть указанные выше трансформации термина *ύπόστασις*. Как отмечает Хайнрих Дёрри, «в течение столетий *ύπόστασις* служила важным профессиональным термином философии (*ein wichtiges Fachwort der Philosophie*), однако так и не получила однозначного определения» [Dörrie, 1955, S. 36]. В контексте поздней античности *ύπόστασις* скорее являлась модным словом (*ein Modewort*) профессионального философского языка, аналогичным термину *Existenz* в философском жаргоне середины XX в. Попробуем вслед за немецким исследователем отметить основные вехи в истории понятия.

Грамматически *ύπόστασις* — это отглагольное существительное, образованное от *ύφίστασθαι*, буквально «под-стоять», «становиться под что-либо», «брать/принимать на себя», «выдерживать» (*nem. sich unterstehen*). Важнейшее внефилософское значение *ύφίστασθαι* — оседание частиц в жидкостях (седиментация). Соответственно *ύπόστασις* означает либо процесс, либо результат — осадок. Философская «карьера» этого слова начинается в эпоху эллинизма. В этом двойном значении *ύπόστασις* фигурирует и в позднем философском языке: одновременно как *реализация и реальность* (*Realisierung und Realität*), и как *возникновение и существование* (*Entstehung und Bestand*). Исследователь также отмечает значение «манифестация» (*In-Erscheinung-Treten*), а также «особое бытие человека и вещей» (*ἰδία ύπόστασις*). Соответственно *ἀνυπόστατον* — это то, что лишено основания, не может быть реализовано, «не приходит к существованию» (*kommt nicht zur Existenz*)<sup>50</sup>.

Онтологические смыслы *ύπόστασις* формируются в рамках стоицизма. Глагол *ύφίστασθαι* означает переход из латентного состояния в явленное. Соответственно «гипостазирование» понимается как превращение первой материи из недоступного чувствам бескачественного субстрата (*ύποκείμενον*) в подлежащее качеств и сущность (*οὐσία*) чувственно воспринимаемых вещей под воздействием логоса. У среднего стоика

---

<sup>50</sup> «So wurde *ύπόστασις* ein Modewort für Realität, Ursprung und Bestand, Existenz und Leben» [Dörrie, 1955, S. 43].

Посидония Дёрри также обнаруживает противопоставление ὑπόστασις и ἐπίνοια как чего-то реального и существующего «по прымыщлению».

У перипатетиков I–II вв. н.э. возникает новое содержание термина «ипостась»: единичная чувственно воспринимаемая вещь, о которой «сказываются» роды и виды. Отличие аристотелевского понятия сущности от стоического заключалось в том, что материя и форма мыслились как начала сущности, не способные существовать вне единичных вещей. Фактически «ипостась» означало то же, что и латинское *substantia*, однако формально не использовалось как термин для первой аристотелевской категории. Таким образом, для обеих эллинистических школ важна связь между ὑπόστασις и οὐσία. И в той и в другой школе «ипостась» означает нечто обоснованное, проявленное, чувственно определенное. Но если для материалистической Стои ὑπόστασις — это прежде всего *акт реализации*, т.е. возникновение, то для Перипата — реальность, *Bestand* [Ibid., S. 59].

У средних платоников и неоплатоников, вследствие «перенаправления взгляда» с особенного на общее и отрицания истинного бытия единичных вещей, понятие сущности (= ипостаси) начинает соотноситься со сверхчувственным и противопоставляется становлению. Вместе с тем представляется крайне важным отметить тесную связь, которая устанавливается между понятиями ὑπόστασις и ἐνέργεια. Высший (духовный) принцип реализуется, манифицируя себя *in actu*, в деятельности-действительности [Ibid., S. 69]. Поскольку же высшая божественная деятельность представляется как онтологическая *иерархия ипостасей*, то каждая следующая манифестация оказывается более «слабой» в онтологическом смысле. При этом само сверхсущее Единое как общее основание бытия не есть «ипостась», поскольку само не является чьей-то манифестацией<sup>51</sup>.

Изложение истории понятия ὑπόστασις у Дёрри неожиданным образом завершается на представителе никейского богословия Афанасии Великом. В полемике с субординационизмом ариан он отказывается от введения ступенчатой иерархии в божественное бытие и координиру-

<sup>51</sup> Для примера привожу фрагмент трактата Плотина «О трех главных ипостасях» [V.1.3.7–11]. В заглавии, принадлежашем издателю «Эннеад» Порфирию, используется термин *hypostasis*, имеющий у самого Плотина очень расплывчатый узус. «...Душа есть некий образ Ума. Как произнесенное слово есть образ рассуждения в душе, так и она есть некое слово Ума и вся деятельность-действительность (*ἐνέργεια*), и жизнь, обретающая ипостась в другом (*εἰς ἄλλου ὑπόστασιν*). Так и у огня: одна теплота ему свойственна, а другую он испускает. Однако нужно понимать это так, что там деятельность не истощается, а пребывает в нем (в Уме), другая же обретает существование (*ὑφισταμένην*)».

ет ипостаси друг с другом. Результат его богословской деятельности отлился в формуле: *μία γὰρ ἡ Θειότης καὶ εἰς θεός ἐν τοῖσιν ὑποστάσεσιν* [De incarnatione et contra Arianos, Migne PG 26, 1000b]. Однако было бы странно полагать, соглашаясь в этом месте с Дёрри, будто история формирования понятия ипостась заканчивается на Афанасии [Dörrie, 1955, S. 82]. Очевидным образом, в исследовании требуется как минимум еще одна глава, посвященная Отцам-Каппадокийцам и интерпретации понятия ипостаси в халкидонском и постхалкидонском христологическом богословии VI в.

Терминология Афанасия расплывчата и неупорядочена: если в полемике с арианами он утверждает вышеприведенную формулу, то в других местах [например, в Epistula ad Afros episcopos, PG 26, 1036, 20] понятия *οὐσία* и *ὑπόστασις* фактически отождествляются (см., например, [Bardenhewer, 1912, S. 56]). Словоупотребление, ставшее господствующим в церковной доктрине, связано в первую очередь с богословской деятельностью Василия Великого и всего кружка Каппадокийцев. В восточном богословии уже начиная с III в. (Ориген) понятие «ипостась» использовалось в разных смыслах, в контексте учения о Троице, означая то различие Трех Лиц, то их сущностное единство. Причиной такой неопределенности было отсутствие четкой терминологической дифференциации «ипостаси» (*lat. substantia*) и «сущности» (*οὐσία, lat. substantia, essentia*)<sup>52</sup>. Афанасий Великий и Александрийский собор 362 г. еще употребляют эти слова в одинаковом смысле. В тринитарных спорах решающую роль сыграл именно Василий Великий, впервые попытавшийся преодолеть крайности арианства и савеллианства с помощью строгого терминологического различия «ипостаси» и «сущности».

Вполне допустимо прочитывать последовательно проводимую Василием Великим и остальными Каппадокийцами «формулу» *μία οὐσία – τρεῖς ὑπόστασεις* как «одно-единственное божественное бытие в трех выражениях» [Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte, 1988, S. 198–206], причем упор делается на разворачивании единой Божественности (правда, не в отношении мира, а внутри самой Троицы). Далее, у Григория Назианзина «ипостась» как «способ существования» (*τρόπος τῆς ὑπάρχεως*) приравнивается к «лицу», что было приближением к терминологии западных Отцов (*persona*). Это выражение использу-

---

<sup>52</sup> Подробно оттенки слов *οὐσία* и *ὑπόστασις* и проблема их перевода на латинский язык разбираются у А. де Либера в контексте прочтения *De Trinitate* Августина [de Libera, 2010, p. 90, 212 ff., 299 ff.] На русском языке по-прежнему актуальный анализ в кн. [Лосский, 1991, с. 41–42].

зовалось для подчеркивания действительных отличий между Лицами, обнаруживаемых в их свойствах (ἰδιότητες χαρακτηρίζονται, ἐξαίρετα ἴδιώματα). Сын рождается от Отца, способ исходления Св. Духа остается неизреченным, а Отец, отождествляемый с Божеством, сообщает всю полноту своей природы двум другим Лицам или ипостасям.

Понятие ὑπόστασις, подчеркнувшее у Василия «собственное бытие», может быть вполне соотнесено с aristotelевской οὐσίᾳ. Но у самого Аристотеля употребление этого слова встречается порой в достаточно разных смыслах. Так, πρώτη οὐσία «Метафизики» не идентична с πρώτη οὐσία, появляющейся в «Категориях». Вторая выражает именно индивидуальное, независимое бытие. В таком смысле можно говорить об отдельном человеке или лошади. Ипостась у Каппадокийцев занимает это последнее положение. Она мыслится как «конкретный образ существования». С другой стороны, находился термин и для выражения общей всем Лицам природы. Это значение содержалось в οὐσίᾳ (или δεύτερα οὐσία у Аристотеля в «Категориях»), понимаемой как роды или виды. Она является тем, что позволяет говорить, например, о многих людях, обозначаемых различными именами, «человек». Сущность, представая в качестве общего имени, дает осмысливать многих отдельных индивидов как таковых. Таким образом, терминологическое различие οὐσία и ὑπόστασις соответствует различию «общего» и «частного», κοινόν и ἴδιον [Bas. Magn. Ep. 38; Св. Василий Великий. Письмо (38), 1996]. Однако нельзя сказать: «ипостась» — то же, что «индивидуум», или заменить отношение «сущность — ипостась» отношением «подлежащее — приходящие свойства». Ведь очевидно, что Бог не может в строгом смысле субsistировать так, как субsistирует субстанция.

Тринитарная теология, несомненно, стала для философии скандалом. В этой связи о. Г. Флоровский точно замечает: «Св. Василий обосновывает ясное и твердое богословское употребление, в известном смысле закалает и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая формально-логическая схема... Ведь вся острота богословского вопроса состоит не в простом счислении ипостасей, — не в триединности ипостасей, но в триединстве (а не только троичности) Бога. Нужно раскрыть и обосновать не только ипостасность, онтологическую устойчивость Троических различий, но прежде всего показать, что это есть обра́зы единого Божественного бытия и жизни» [Флоровский, 1992, с. 80].

Каппадокийцы именовали Лица, обозначая их отношения друг к другу, σχέσεις (например, [Greg. Nyss. Or. 29]). Так, имя Отца — это имя не сущности или энергии, но отношения: ни одно из трех Лиц не может быть понято вне отношения к двум другим, как в логическом, так и в онтологическом.

гическом смысле. Полагая источником Троицы именно Лицо Отца, а не Божественную сущность, Каппадокийцы отводили Лицу с его конкретным способом существования онтологическое первенство перед сущностью. В отношении человеческого существования классическая греческая философия считала природу (общее) более важным, нежели единичные предметы (индивидуы). Все природные характеристики человеческой природы — такие, как, например, делимость, а следовательно, и подверженность гибели, — составляют содержание сущности «человек», отвечают на вопрос «что?» и соответственно относятся ко всем человеческим существам. Здесь нет ничего уникального. Вопрос же «как?» предполагает уже личность, которая собственно и есть «образ и подобие Бога». Отношение к Божественному Лицу означает не превращение в Бога (в силу различия природ это невозможно), а жизнь в соответствии с Его «образом существования». Итак, в соответствии с замыслом Каппадокийцев человек призван освободиться от необходимости собственной природы и вести себя так, как если бы его личность была свободна от естественных законов (= аскеза). Различие между природой и лицом как способом существования (и соответственно превращение концепта Лица/личности в онтологический концепт) стало революционным шагом в философии, имевшим *серьезные антропологические следствия*.

## 5

В основе онтологии Леонтия Византийского<sup>53</sup> лежит *каппадокийский тезис о различии между ипостасью и природой*, который осмысляется в контексте христологическо-антропологической аналогии. Леонтия рас-

<sup>53</sup> Относительно биографии Леонтия у нас нет точных данных. Предположительно, Леонтий родился в последней четверти V в. и получил хорошее образование. В какой-то момент он стал насельником одного из палестинских монастырей (Новой Лавры?), где и проявил выдающиеся способности в области богословия. Известно, что он вместе с миссией преп. Саввы Освященного приезжал в Константинополь в 531 г. Леонтий также участвовал в соборе 536 г., который закончился поражением монофизитов. По авторитетному мнению Д.Б. Эванса [Evans, 1970], все три трактата Леонтия («Против несториан и евтихиан», «Тридцать глав против Севира», «Разрешение аргументов Севира») были опубликованы в Константинополе между 540 и 543 гг. Скончался Леонтий в том же 543 г., когда был издан знаменитый эдикт Юстиниана против Оригена. Такая датировка основывается на выдвинутой еще Фридрихом Лоофсом [Loofs, 1887], первым исследователем творчества Леонтия, гипотезе, что Леонтий являлся тем самым монахом-оригенистом, которого упоминает Кирилл Скифопольский в «Житии Святого Саввы».

сматривают как важного свидетеля христологических споров на Востоке в течение столетия после Халкидона (ср. оценки А. Грильмайера и М.Д. Даулинга)<sup>54</sup>. Из принадлежащих Леонтию Византийскому произведений я буду главным образом опираться на первую книгу «Против несториан и евтихиан», где Леонтий, следя традиции аристотелизма, доказывает, что общее присутствует в частном совершенным, а не частным образом<sup>55</sup>.

Цель Леонтия заключалась в том, чтобы защитить Халкидонский догмат (две природы и одна ипостась)<sup>56</sup> и утвердить идею соединения Божественной и человеческой природ в личности (ипостаси) Христа, избежав при этом как внешнего или случайного представления о соединении (как в несторианстве), так и такого представления о соединении, которое упраздняет индивидуальные особенности каждой из соединенных природ (как в евтихианстве).

Стоявший перед Леонтием вопрос звучал так: как мыслить совершенство человечества, которое было воспринято Словом? (ή φύσις τῆς σαρκὸς ἡ μετὰ τοῦ Λόγου οὐσία). Ведь Христос в равной мере единосущен (όμοούσιος) Отцу и единосущен людям. Знаменитая формула Кирилла Александрийского — μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη — приводила к отрицанию реальности присутствия двух природ, образовавших союз. Отсюда было недалеко до ошибок Евтихия, мыслившего объединение природ как неразличимое единство или же единство, ставшее результа-

<sup>54</sup> На русском языке подготовлен ценный сборник исследований, включающий в том числе книгу о. Василия Соколова, посвященную Леонтию Византийскому (1916), реферат книги А. Грильмайера, перевод диссертации Мориса Джеймса Даулинга [Леонтий Византийский: сб. исслед., 2006]. Кроме того, см. [Говорун, 2001; Щукин, 2009].

<sup>55</sup> Здесь я не буду также касаться проблемы отношения двух Леонтиев — Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского. Авторство Леонтия Византийского никогда не оспаривалось относительно трех сочинений: «Три книги против несториан и евтихиан» [Contra Nestorianos et Eutychianos 1–3, PG T. 86, col. 1268–1396]; «Тридцать глав против Севира» [Capita Triginta contra Severum, PG T. 86, col. 1901–1916]; «Разрешение аргументов Севира» [Epilysis или Solutio argumentorum a Severo објектогум, PG T. 86, col. 1916–1945]. Фрагментарные переводы отдельных сочинений Леонтия Византийского на русский язык: [Леонтий Византийский/Говорун, 2001]; [Леонтий Византийский/Щукин, 2009].

<sup>56</sup> «Леонтий Византийский появился на сцене в следующей исторической ситуации. Император Юстиниан занимался поисками богослова, который сумел бы так интерпретировать решения Халкидонского собора, чтобы они оказались приемлемыми для монофизитской оппозиции. Оригенисты же, которые как раз в это время были осуждены, но не желали уходить со сцены, охотно предложили императору свои услуги в качестве лучших специалистов по христологии» [Мейendorf, 1992, с. 279].

том смешения. С другой стороны, несторианское разделение двух природ (Феодор Мопсуэтийский) вводило в Христа два субъекта: Божественное Слово — это один субъект, а Иисус Христос — другой, один подает, а другой воспринимает благодать, один спасает, а другой спасается. Можно считать, что именно Леонтий своей критикой подготовил почву для осуждения Феодора Мопсуэтийского на V Вселенском соборе в 553 г.

Итак, несториане стирают различие между Христом и человеком. А евтихиане, с другой стороны, виновны в смешении двух природ. Леонтий же полагает, что человечество, которое воспринял Христос, должно быть подвержено страданию, подобно тому, как мы испытываем страдание. Как Он мог бы страдать, если бы Его человечество отличалось от нашего? Представление о том, что плоть Христа не подлежит тлению и страданию, противоречит принципу нашего спасения, равно как и ясному учению Св. Писания о рождении, жизни и смерти нашего Господа, которые имели место в соответствии с человеческими условиями, за тем важным исключением, что Христос родился от Девы и был безгрешен. Таким образом, рассматривая метафизическое и антропологическое учение Леонтия (равно как и других церковных авторов), необходимо иметь в виду, что их доктринальное значение определялось прежде всего сoterиологией. Иными словами, Бог не рассматривался как отвлеченный объект онтотеологии: критерием истины теологической формулы, в основе которой, как правило, лежала античная метафизика с ее терминологическим строем, могла служить только строгое соответствие базовой христианской идеи спасения.

Главный метафизический принцип Леонтия — οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος [Contra Nest. et Eutych., col. 1280A], «нет неипостасной природы»<sup>57</sup>. Термин οὐσία, «сущность», имеет у Леонтия то же значение, что фύσις, «природа», или εἶδος, вид. Леонтий отвергает реальность универсалий и утверждает, что сущность не может существовать помимо своих проявлений в определенных ипостасях — собственно, это и означает принцип «нет неипостасной природы». Согласно Леонтию, все индивидуальные существа суть ипостаси, идиоматически выявляющие какую-то οὐσία или φύσις. Однако это не означает, что ипостась может быть выражением только одной природы. «Это слово может указывать на индивидуальные сущности, которые содержат две различные природы, так что различные природы сосуществуют в бытийном общении, и каждая природа опознается не сама по себе, но в связи с другой... Такая

---

<sup>57</sup> Ср. у преп. Максима Исповедника: «Когда говорят, что невоипостазированной природы нет, говорят правильно...» [ThPol 23, PG 91, 264A].

связь природ в одной ипостаси имеет место в случае человека (тело и душа), а также в Воплощении (Божество и человечество)» [Даулинг, 2006, с. 580–581].

Здесь необходимо коснуться пресловутого вопроса о «воипостасировании», которое со времен книги Ф. Лоофса долгое время считалось отличительной чертой философии Леонтия. Так, у о. И. Мейендорфа находим следующую формулировку этого учения: «Ипостась Слова восприняла человеческую именно как ипостась, т.е. как личность. Бог не стал человеком по существу, ибо Отец и Дух не воплотились. Именно поэтому — и только поэтому — воплощенный Сын Божий представляет собой новое, воспринятое измерение божественной Личности, Логоса, и в нем человечество становится человечеством Его Личности. В таком контексте термин *энипостатон*, “во-ипостасность” можно применить к Личности Христа: человечество в Нем “во-ипостасировано”» [Мейендорф, 1992, с. 280]. Речь, таким образом, идет о некоем особом характере существования «воипостасированной» человеческой природы в Лице Логоса. Нет оснований сомневаться в том, что учение Леонтия действительно повлияло на богословский синтез и персонализм св. Максима<sup>58</sup>, равно как и нашло отражение в «Точном изложении православной веры» преп. Иоанна Дамаскина [De fide orthodoxa, III.9.11]. Вместе с тем современные исследователи убедительно показывают, что ἐνυπόστατον у Леонтия являлось не более чем техническим термином или результатом «применения аксиомы о самостоятельности (*Selbstand*) конкретной усии и реальном различии между природой и ипостасью» [Otto, 1968, S. 54].

---

<sup>58</sup> «Его [Максима] противники-монофелиты не соглашались признать, что Христос мог обладать человеческой “волей”, не являясь при этом человеческой ипостасью, и утверждали, что из Максимова православия как логическое следствие проис текало несторианство, или утверждение двух ипостасей во Христе. Чтобы сохранить полную реальность человечества Иисуса, св. Максим, вслед за Каппадокийцами и используя термины Леонтия Византийского, высказался в пользу автономного существования Божественного лица, *источника*, а не *произведения природы*: природа и “энергия человека” могли быть “воипостасированы” в Лице Логоса, поскольку Оно не есть внутреннее истечение или излучение Божественной сущности, а Личность живого Бога, обладающая уникальным образом существования и получающая Божественную природу от ипостаси Отца» [Мейендорф, 1997, с. 286].

Человечество Христа не есть ни чистая абстракция (*συμβεβηκός*), ни отдельная *ύπόστασις*. Как *ποιότητες*, *αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι*, «качества, называемые сущностными и присущими», она *ἐνυπόστατος*, «воипостасная». Как для Аристотеля вид и свойства, которые его составляют, индивидуируются в первой сущности, так и у Леонтия человеческая природа Христа индивидуируется через ипостасное существование в Слове (*ύποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ*). Процитируем Леонтия [col. 1024A6–15]: «Он воспринял индивидуальную природу, бывшую такой же, как та, которая в виде (τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἐν τῷ εἴδει). Ибо он воспринял основную форму нашего состава, однако не так, что она существовала сама по себе или сначала была индивидуальной, а затем была воспринята Им. Скорее она существовала в его ипостаси». Таким образом, тезис о различии ипостаси и природы у Леонтия сделал возможным истолкование ипостаси Логоса, отличной от двух природ, как носительницы идиом этих различных по своему эйдосу природ. Что же касается термина *ἐνυπόστατον*, то, как полагает С. Говорун, в эпоху христологических споров его семантика «по своей сути не выходила за пределы, очерченные Каппадокийцами и их современниками. Тем не менее, в его употреблении появились новые акценты, связанные с применением по отношению к таинству Воплощения Христа триадологической теминологии Каппадокийцев». В контексте же полемики с несторианством в VI в. «слово приобрело дополнительный оттенок реального, конкретного бытия в той или иной ипостаси. Причем сущность, ставшая синонимом воипостасного, могла иметь не только самостоятельное конкретное бытие, то есть быть самостоятельной ипостасью, но также получать частное и конкретное существование в другой ипостаси» [Говорун, 2006, с. 657, 665].

Теперь попробуем рассмотреть учение об ипостаси в плане персонализма. Работа неоплатонических комментаторов Аристотеля в V и VI вв., с одной стороны, и восходящее к Каппадокийцам учение об «идиомах», отличительных признаках единичного сущего, послужили решающим фактором в появлении новой концепции личности. Начиная с *Isagoge* Порфирия, вопрос стоял так: относится ли личностное бытие к акцидентальному или субстанциальному порядку. Это означало, что ни одна из трех Божественных ипостасей не могла рассматриваться в качестве акцидентального свойства Божественной природы, в то же время не являясь и самостоятельным субстанциальным бытием. Однако применительно к христологической проблематике ипостасное бытие означало не только «идиоматическую определенность», но и независимое бытие. Согласно Леонтию, *ύπόστασις*, ипостась (или *πρόσωπον*, лицо — термин, редко

употребляемый Леонтием)<sup>59</sup> — это конкретная единичность, опознаваемая посредством определенных характеристик. Быть ипостасью означает не быть «привходящим свойством» (*συμβεβηκός, accidens*), т.е. не быть тем, что не может иметь независимого существования («чье бытие созерцается в другом, а не в нем самом»).

В этом смысле следует понимать часто цитируемую фразу: *καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκός δηλοῖ ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται* [col. 1277D3]<sup>60</sup>. Если ипостась выявляет единичность, то «воипостазированное» (или воипостасное) относится к сущности. Модус бытия, логос, свойственный ипостаси, — это *τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι* или *τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχειν*. Ипостась, таким образом, существует «по собственному праву», «сама по себе» — в этом и состоит ее отличие от природы<sup>61</sup>.

Очевидно, аристотелевский гилеморфизм не годился для того, чтобы показать, что же составляет бытие человека как личности — чего-то третьего, отличного как от природы тела, так и от природы души. Материя, рассматриваемая в качестве *principium individuationis* человека, могла объяснить лишь телесные особенности. Но онтологическая новизна ипостаси/личности выпадает из естественного порядка.

Ипостась не есть некое индивидуальное бытие внутри тождественного себе вида, но *точка пересечения «генетических» и «диакритических» функций — «единства» и «различия»*. Выражение, о котором можно сказать, что оно представляет собой ядро христологии Леонтия, — это *ἔνωσις κατ' οὐσίαν*, «единство по сущности» (например, [col. 12974D4]). Оно гораздо более важно для изучения Леонтия, чем обычно приводимое слово *ἐνυπόστατος*. Это выражение лучше всего перевести как «единство природ» (M.J. Dowling). Контекст, в котором оно употребляется,

<sup>59</sup> Дёрри замечает, что после Халкидонского собора 451 г. слова *ὑπόστασις* и *πρόσωπον* считаются полностью равнозначными [Dörrie, 1955, S. 83].

<sup>60</sup> «Ипостась определяет характеристическими свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является сопутствующим» (Говорун); «ипостась определяет лицо характеризующими идиомами, а воипостасированное показывает, что оно не является привходящим, которое в ином имеет бытие, и не созерцается в самом себе» (Шукин).

<sup>61</sup> Col. 1305C10 — в отношении ипостаси употребляются также термины *ἀτομον* и *ὑποκείμενον*. Хотя Леонтий пишет, что ему «безразлично», какое понятие кто употребляет, однако ясно, что ипостась далеко отстоит от аристотелевского субстрата, определяемого формой. Здесь, похоже, наблюдается то самое столкновение между традиционным субъектом-подлежащим и ипостасью, о котором шла речь выше.

предполагает, что Леонтий имеет в виду соединение природ в отличие от соединения воль или привходящих свойств.

Выражение «сущностно (ούσιωδῶς) соединенные природы Христа» [col. 1380A9] означает, что Логос воспринимает всецелое человечество. «Из того, что существует существенно (ούσιωδῶς) и соединяется по сущности (κατ' οὐσίαν), одно даже в соединении сохраняет свой особенный логос существования, а другое претерпевает смешение, так что его крайние <свойства> теряются вплоть до полного своего исчезновения. В первом случае связь с другими и в других составляет некую единицу, состоящую из обеих <природ> — это как если бы кто сказал: будучи единицей по числу, оно сохраняет различия <входящих в нее природ> в тождестве единства. Пример этому среди живых существ — человек, а среди простых или природных тел — связь между самоипостасными и могущими существовать сами по себе <предметами>. Это также можно видеть на примере светильника, в котором иное — лучина, и другое — пламенная сущность огня. Обе <составляющие части>, будучи друг с другом и друг в друге, составляют один светильник. Если развивать этот пример дальше, то можно говорить о деревянном огне и огненном дереве, так что дерево причастно светлости огня, а огонь через лучину причастен тучности земли. Таким образом, каждый из составляющих компонентов передает один другому свои свойства, оставаясь каждый со своей постоянной и несмешиваемой особенностью» (col. 1304B1 и далее) [Леонтий Византийский/Говорун, 2001].

Фраза «Ἐν εἶναι τῷ ἀριθμῷ ἀποδείκνυστι τὸ διάφορον σώζοντα τῆς ὑπάρχεως ἐν τῷ ταυτῷ τῆς ἐνότητος» [col. 1304B7–9], «будучи единой по числу, она сохраняет различия существующих по-своему природ в тождестве единства», предполагает, что ипостась выступает как принципом единения, так и принципом различия двух разных по виду природ. Леонтий приводит в пример горящий светильник, представляющий собой единство дерева и огня [col. 1304B1–1304C7]. Здесь разные по виду природы соединяются не в «другом эйдосе», что означало бы, что они утрачивают присущую каждому из них *hyparxis*<sup>62</sup>. Ведь каждый из них остается «вот этим огнем» и «вот этим деревом», но они объединяются в ипостаси.

---

<sup>62</sup> Подобно Григорию Нисскому [Contra Eun. I, 495–497], Леонтий различает λόγος ὑπάρχεως и λόγος οὐσίας. Hyparxis — это определенность усии, конкретное, не универсальное существование (наш автор употребляет terminus technicus своего времени, неоднократно повторяя, что общее «описывается» или «очерчивается», например, 1285А).

Каждая природа сохраняет свою целостность, но они действительно соединены. Воплощенное Слово также является примером такого сочетания, в котором составные части «даже в соединении сохраняют особые характеристики своего бытия» [col. 1304B2]. Во Христе — Божественное и в то же время человеческое существование реальность или образ бытия, как тело и душа в человеке.

Соединенные элементы не полностью тождественны (или смешаны), но и не полностью отличны друг от друга, во Христе есть как тождество (τὸ ταὐτόν), так и различие (τὸ ἑτερόν)<sup>63</sup>. Первое можно сказать о Нем потому, что он есть одна ипостась, второе — потому что у него две природы. Иными словами, ипостась и природа находятся в отношении, противоположном тому, что имеет место в Троице. Там Три не тождественны по ипостаси, но тождественны по природе.

Аналогия с тринитарным учением представляет собой характерную черту христологии Леонтия. Леонтий здесь следует в направлении, заданном Феодоритом, который первым из известных авторов использовал в христологии каппадокийскую тринитарную лексику [Möller, 1951, S. 697]. Поскольку речь идет о логике единства и различия, отношение Христа к каждому из нас такое же, как и отношение Слова к Отцу в Троице: различие в качестве конкретного индивида, но единство через обладание общей природой. С другой стороны, отношение Слова к плоти во Христе является прямо противоположным типом единства: во Христе две различные природы соединены через принадлежность к одному индивиду, и ипостась становится средством единства, а не различия. Христос соединен и с нами, и с Отцом по сущности, но Он также отличен и от нас, и от Отца по ипостаси<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Ср. у Максима Исповедника: ή γὰρ ἔνωσις τὴν διαιρέσιν ἀπωσαμένη τὴν διαφορὰν οὐκ ἐλώβησεν [Ambigua, PG 91, 1056 c].

<sup>64</sup> Примечательно и то, что ипостась описывается опять-таки не через указание на наличный субъект-субстанцию, а через указание на отношение, σχέσις. «Наблюдаются два отношения, свойственные одному и тому же Слову: благодаря одному Сын есть то же, что и Отец, благодаря другому Сын отличен от Него; первое именуется “природой”, второе известно под именем “ипостаси”» [col. 1288A10 и сл.]. «Христос действует в качестве связующего звена между двумя крайними пределами, если иметь в виду нас и Отца, посредством Своих частей. Он всецело ипостась по сравнению с Отцом в силу Своего Божества и наряду со Своим человечеством, и Он всецело ипостась по сравнению с нами, наряду со Своим Божеством и в силу Своего человечества. Отношения различия и единства, о которых мы знаем, что они есть в Нем в силу Его частей, и которые касаются Отца и нас, разнятся по причине связи этих частей с двумя крайними пределами» [col. 1289A3–11].

Леонтий строго следует халкидонскому догмату: Божественная и человеческая природа в Боговоплощении сохраняют свою *hyparxis* и природные свойства. Христос есть совершенный Бог и совершенный человек. Таким образом, если внутри Св. Троицы ипостаси отводится функция различения, то в случае Боговоплощения, как и в случае человека, «состоящего из» души и тела, ипостась сущностно (*οὐσιωδῶς*) объединяет различные природы<sup>65</sup>. В этом вкратце и состоит суть христологическо-антропологической аналогии Леонтия. Онтология Леонтия существует не сама по себе, а в контексте Воплощения. Для него существует определенная симметрия между христологией и антропологией (Слово и человечество, которое оно воспринимает, душа и тело, которое она воспринимает), более того, *христология становится здесь моделью антропологии*.

Подведем итог. Если тринитарное богословие Каппадокийцев закрепило за ипостасью значения «образа существования» и «отношения», то в христологии Леонтия была акцентирована — говоря вместе с В.Н. Лосским — «несводимость личности к природе». В соответствии с моделью воплощенной Божественной ипостаси Леонтий Византийский продемонстрировал онтологическую структуру человеческой личности. Человек, как он есть, невыводим из человеческой природы. А потому только ипостасное бытие человека, отличное от тела и души, может служить основанием для сравнения человека и Богочеловека.

Как подчеркивает В.Н. Лосский, ипостась отвечает на вопрос «кто?» а не «что?». Процитируем фрагмент из его важной статьи «Богословское понятие человеческой личности»: «Именно несводимость, а не “нечто несводимое” или “нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым”, потому что не может быть здесь речи о чем-то отличном, об “иной природе”, но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о ком-то, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он “воипостасиrует” и над которой непрестанно восходит, ее “восхищает”, сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уже напоминающее “экстатический характер экзистенции (*Dasein*)” у Хайдеггера, тогда как сам критиковал

---

<sup>65</sup> Мёller пишет: «Одно из общих мест христологии дифизитов в том, что богословская лексика как бы переворачивается при переходе от “теологии” к “икономии”» [Möller, 1951, S. 697].

других, позволявших себе подобное сближение» [Лосский, 1995, с. 114]. Таким образом, «распредмеченное» понятие ипостаси, предполагающее отличие ипостаси-личности человека от его сложной природы, держит открытой возможность для экстазирования-трансцендирования собственной природы.

\*\*\*

Как я попытался показать, развитие гипотезы о неполноте хайдеггеровской феноменологической деструкции позволяет вскрыть очень важные моменты мысли о человеке (философской антропологии), редуцированные в истории метафизики как истории забвения бытия. Вместо картины победоносного шествия (рационального, распоряжающегося миром) субъекта, приводящего в конечном счете к европейскому нигилизму, нам предоставляется шанс восполнить усеченное понятие новоевропейского субъекта на путеводной нити фундаментальной онтологии за счет ресурсов не только западной, но и восточной (святоотеческой) мысли о человеке. И не стоит бояться того, что герменевтический эффект такого «восполнения» может оказаться самым неожиданным, вплоть до признания нелегитимности проекции хайдеггеровского Dasein на патристическую традицию. В любом случае актуальность вопроса «что после субъекта?» никуда не исчезает: современный мир скроен по лекалу субъекта, и хотя последний теоретически как будто готов сдать свои позиции, отказываясь от философских претензий Я на распоряжение миром, у него едва ли получится сделать это в обход вопроса о месте «кто-бытия» и соответственно без нового обращения к прошлому в поисках понимания своей самости.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Вальверде К. Философская антропология. М.: Христианская Россия, 2001.
- Говорун С. Леонтий Византийский и его трактат «Против Нестория и Евтихия» // Церковь и время. 2001. № 2 (15).
- Говорун С. диак. К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное» // Леонтий Византийский: сб. исслед./ под ред. А.Р. Фокина. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Империум Пресс, 2006. С. 655–665.
- Даулинг М.Д. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: сб. исслед. / под ред. А.Р. Фокина. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Империум Пресс, 2006. С. 553–631.

- Дильтей В.* Введение в науки о духе // Дильтей В. Собр. соч. в 6 т. / под ред. А.В. Михайлова, Н.С. Плотникова. Т. 1. М.: ДИК, 2000.
- Леонтий Византийский.* Перевод С. Говоруна. Против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001. № 2 (15).
- Леонтий Византийский:* сб. исслед. / под ред. А.Р. Фокина. М.: Центр библейск.-патрол. исслед.; Империум Пресс, 2006.
- Леонтий Византийский.* Перевод Т. Щукина. Против несториан и евтихиан; Оправдание силлогизмов Севира (фрагменты) // Антология восточно-христианской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под ред. Г.И. Беневича, Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. Т. 1. М.; СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 658–664.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», приложение к журналу «Трибуна», 1991.
- Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. По образу и подобию. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1995.
- Марион Ж.-Л.* Идол и дистанция // Символ. 2009. № 59.
- Мейендорф И. прот.* Введение в святоотеческое богословие. Изд. 2-е. Вильнюс; Москва: Весть, 1992.
- Мейендорф И.* Жизнь и труды Св. Григория Паламы. Изд. 2-е. СПб.: ВИЗАНТИНОРОССИКА, 1997.
- Св. Василий Великий.* Письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси / предисл., пер. с древнегреч., комм. А.В. Михайловского, А.В. Иванченко // Историко-философский ежегодник' 95. М.: Мартис, 1996. С. 268–281.
- Столяров А.А.* Патристика // История философии. Запад — Россия — Восток / под ред. Н.В. Мотрошиловой. Т. 1. М.: ГЛК, 1995.
- Флоровский Г.В.* Восточные Отцы IV в. Репринт. М.: Паломник, 1992. С. 80.
- Хайдеггер М.* Европейский нигилизм // Время и бытие: Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 118.
- Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. Цит. как БиВ с указанием пагинации (общей для немецкого и русского издания).
- Черняков А.Г.* Онтология времени. Время и бытие в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: ВРФШ, 2001.
- Черняков А.Г.* Хайдеггер и персонализм русского богословия // Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге [Научный сборник] / под ред. Н.С. Плотникова, А. Хаардта при участии В.И. Молчанова. М.: Модест Колеров, 2007.

- Черняков А.Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. Т. 1. М.: ИД РГГУ, 2008.
- Щукин Т.А. Леонтий Византийский // Антология восточно-христианской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия / под ред. Г.И. Беневича, Д.С. Бирюкова; сост. Г.И. Беневич. Т. 1. М.; СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 645–657.
- Bardenhewer O. Geschichte der altchristlichen Literatur. Band III. Freiburg im Breisgau: Herder, 1912.
- Carraud V. L'invention du moi. Paris: PUF, coll. «Chaire Etienne Gilson», 2010.
- Contra Nest. et Eutych. Contra Nestorianos et Eutychianos 1–3, Migne PG T. 86. Col. 1268–1396. Цит. первая книга трактата Леонтия Византийского с указанием номера колонки и строки.
- Dörrie H. Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen 1, 1955.
- Evans D. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Washington: Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1970.
- Falque E. Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection. Paris: Cerf, 2004.
- Falque E. Dieu, la chair, et l'autre. D'Irénaée à Duns Scot. Paris: PUF, 2008.
- Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte. Band I von Carl Andresen. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1988.
- Heidegger M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. GA 24. Frankfurt a. M.: V. Klostermann, 1989. S. 27.
- Libera A. de Naissance du sujet (Archéologie du sujet I). 2ème éd. Paris: Vrin, 2010.
- Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1887.
- Marion Jean-Luc. Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin. Paris: PUF, 2008.
- Möller Ch. Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart, I / A. Grillmeier, H. Bacht (Hrsg.). Würzburg: Echter-Verlag, 1951.
- Otto St. Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Bysanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. München: Wilhelm Fink Verlag, 1968.
- Subiri X. El hombre y Dios. Madrid: Alianza, 1984.

The history of concepts has to take account of the facts of philosophical language. One of them is the invention of *le Moi* in the Cartesian philosophy (Descartes, Pascal). The concept of *le Moi* mustn't be confused with subject, intellect, soul or person, because they rather get their new interpretation from *le Moi*. It's also not identical with the self characterized by reflexivity. This paper aims to rethink the concept of *ego* in *Meditatio II* in the light of Heidegger's analytics of *Dasein*. The author argues that the *ego* can be recognized in the later concept of *Dasein* being different from other metaphysical concepts in the history of subjectivity.

## Новое Я

Интересна ли для философии история концепта «я»? Не истории того, что обозначали слова «я» (*le moi*), «сам» (*le soi*) или их эквиваленты в разных языках в ту или иную эпоху, но история того, как местоимение стало именем существительным<sup>66</sup>. История того, что дает возможность говорить об «этом я», т.е. использовать местоимение как существительное и говорить о нем как об объекте. Во французском языке эта история начинается около 1655 г. с выражения из чернового текста Паскаля, который позже был опубликован под заглавием «Мысли». Французское выражение «*le moi*» («я»), изобретенное Паскалем, воз-

<sup>66</sup> Во французском (как и в английском) языке артикль позволяет совершить конверсию путем добавления определенного артикля «*le*» (нейтрального) к личному местоимению в объектном падеже «*moi*», делая местоимение именем существительным (общим понятием). Впервые это выражение встречается в текстах Паскаля. См. фрагменты из «Мыслей» (XXV/688 и XXIV/597); а также *Carraud V. L'invention du moi*. Paris: PUF, 2010. Р. 15–41. В русском языке артикль как грамматическая категория отсутствует, кроме того, личное местоимение «я» не имеет именительного падежа для формы «меня», что делает невозможным «дословный перевод». Традиционные приемы русскоязычной конверсии осуществляются либо путем закавычивания местоимения «я» и сопровождения его указательным «это» в среднем роде; либо путем написания Я с большой буквы как имени собственного. При переводе данного текста я использую закавыченное «я» и, если необходимо, в скобках указываю оригинальное выражение. — Примеч. пер. — Е. К.

никает из удивительного словосочетания Декарта *ego ille*, которое переводится как «этот я». Простое выражение оказалось, тем не менее, новым словом. Выражение Паскаля «я» (*le moi*) возникает с целью критики субстанции, поначалу всего лишь как интерпретация первого картезианского вопроса. Разве недостаточно истинного утверждения «я есть, я существую», чтобы понять, кто есть? Кто этот я, который есть? «Я еще недостаточно понимаю, *кто* же есмь *этот я*, кто уже есмь по необходимости» («*Nondum vero satis intelligo, quisnam sim ego ille*, qui jam necessario sum» (AT VII, 25, 14–15; курсив мой. — E. K.)<sup>67</sup>. Этот вопрос Декарт разворачивает в *Meditatio II*, однако теряет его по ходу дальнейших размышлений. Паскаль же торопится закрыть этот вопрос для метафизики, чтобы снова его поставить, но в сфере «морали». Как бы там ни было, если я уверен, что я существую — кто бы в этом когда-нибудь усомнился? — «*le moi*» («я») существовало не всегда. История понятий не может не учитывать факты философского языка. Если выражение «*le moi*» — это картезиансское изобретение Паскаля и если такое лексическое изобретение имеет смысл только как следствие концептуального новшества, остается понять это решение, одновременно и текстуальное, и философское.

Декарта, впрочем, как и Паскаля, трудно обвинить в выдумывании новых слов для старых идей. Оригинальность изобретения «я» (*le moi*) в том, что его нельзя соотнести ни с одним из более ранних концептов, с которыми это «я» обычно путают: ни с субъектом, ни с духом, ни с душой, ни с интеллектом, ни с индивидом, ни с личностью и т.п. Значит, требуется их различать, чтобы учесть не только появление в философии «я», но также переворот, которому это «я» дает теперь место. Именно из «я» тот или иной концепт — мышление, душа, интеллект, или разум — получают теперь новое истолкование. Они будут поняты из «я» как из «мыслящей вещи» (*res cogitans*). Нельзя путать «я» (*le moi*) и самость (*le soi*, *self*, *Selbst*), отмеченную рефлексивностью. В *Sextae Responiones* (Декарт) отказывается признавать сознание, предшествующим мышлению (*cogitatio*) (AT VII, 422).

Сформулируем гипотезу: последующее умножение «я» произошло, потому что «я» перестало быть первой и очевидной данностью. Чтобы

---

<sup>67</sup> Ср.: «Но пока я еще недостаточно хорошо понимаю, *что* я есмь — я, в силу необходимости существующий». Здесь и далее русские переводы фрагментов из *Meditatio II* приводятся по изданию: *Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994.* (Пер. С.Я. Шейнман-Топштейн). Там, где перевод искажает текст оригинала, переводчиком была внесена правка: это касается главным образом замены вопроса что? *quid?* на вопрос кто? *quis?* — Примеч. пер. — E. K.

его прояснить, приходится прибегать к старым концепциям: мыслящей душе, сознанию, личности. Эти концепции «саморефлексии» позволили сохранить Бога под тем же названием, что и «нашу субстанцию». Можно удостовериться в этой сложной регрессии в различных предисловиях к модерну, каковыми являются «Рассуждение о метафизике» Лейбница или маленький трактат об идентичности внутри «Опыта о человеческом разумении» (II, xxvii) Локка. Так легко, пусть даже эта легкость крайне хрупкая, подменить «я» проблемой индивидуации и идентичности. «Я тот, кто есмь субъект», скажет Лейбниц в «Рассуждении о метафизике» и в переписке с Арно; точнее, «это я» больше чем субъект, это сущность, полное понятие которой охватывает все предикаты. Уже Арно «засомневался в том, что такой способ философствовать хорош»<sup>68</sup>. Не только Лейбниц, но Мальбранш (душа), Локк (личность), Спиноза (человек, «*homo cogitat*»), укажем только их, все они не желали признавать «я» или, по крайней мере, его первенство. Как, впрочем, и Кант, которому было достаточно лишенного субстанциальности субъекта «x», сопровождающего все мои представления (*Kritik der reinen Vernunft*, B 131).

Можно написать историю субъекта, историю интеллекта или историю индивида и проследить их превращения. Но эти истории не объяснят изобретения «я» (*le moi*), поскольку способ, которым они его стремятся постичь, опирается на то, от чего это изобретение пыталось и считало возможным освободиться, по крайней мере, *a priori*. Написать историю субъекта, интеллекта, личности не значит найти способ объяснить появление «я», скорее, напротив, оставаться слепым к его исторической событийной обусловленности. Вот первый интерес философии в проекте истории «я».

Когда же возникнет необходимость сделать ясным существование некоего «я» (*un moi*) без «я» вообще (*le moi*), т.е. осмысливать «я», очищенное от категориальных основ онтологии, понадобится если и не новое слово (у него долгая история в философии), то, по крайней мере, абсолютно новое использование слова, чужого истории субъективности: *Dasein*. Только чтобы отличить *Dasein* от духа, личности и т.д., Хайдеггер вводит свое экзистенциальное определение, ограничивая его в том числе и от того, что он называет *ego cogito* Декарта. В этом заключается парадокс, требующий анализа, и поэтому проект истории «я» может быть в этом втором смысле интересен философии.

---

<sup>68</sup> Соответственно: Leibniz à Arnauld, 14 juillet 1686, GPS II, 52 et Discours de métaphysique, § 34, GPS IV, 459; Arnauld à Leibniz, 13 mai 1686, GPS II, 31.

## *Ego* без привилегий

Деструкция истории онтологии — а именно такая задача поставлена Хайдеггером в начале *Sein und Zeit* — дискалифицирует на одном и том же основании картезианское *ego* и такие понятия, как душа, рассудок, сознание, индивид, личность, самость: «Насколько в течение этой истории [которая идет от греческой онтологии, через метафизику Суареса к трансцендентальной философии] определенные отличительные бытийные области входят в обзор и впредь ведут за собой всю проблематику (*ego cogito* Декарта, субъект, Я, разум, личность [...]» (§ 6, 22)<sup>69</sup>. В § 10 перечислены субъект, душа, сознание, дух, личность, к которым Хайдеггер добавляет жизнь (в психологическом и биологическом смысле) и человека (в смысле теологии и антропологии). Если эти понятия, несомненно, различаются между собой, то, значит, различаются и исторические формы, которые принимала онтология, предпочитая то или иное понятие и выбирая его как путеводную нить (Декарт, Кант, Фихте или Шеллинг, Гегель, Гуссерль в первую очередь, к которым стоит добавить Дильтея, Бергсона, Шелера). Их объединяет принадлежность к сферам бытия (*Seinsbezirke*), которые как таковые «остаются неопрошенными относительно бытия и структуры их бытия» (§ 6, 22). Независимо от того, что положено в качестве основания бытия, достаточно указать на неспособность онтологии подойти к вопросу о смысле бытия того или иного сущего, отмеченного своим преимуществом (*ausgezeichnet, Vorrang*, § 4).

С точки зрения вопроса о смысле бытия *ego*, который так ясно был задан впервые, нет никакого различия между *ego* и субъектом, разумом и т.п. А стало быть, у картезианского *ego* нет привилегии в том, что касается задачи по деструкции истории онтологии, перед другими моментами этой истории. Необходимо со всей очевидностью осознать разрыв между стремлением достичь основания и онтологической неопределенностью самого основания: «*C cogito sum* Декарт делает заявку на доставление философии новой и надежной почвы. Что он, однако, при этом “радикальном” начале оставляет неопределенным, это способ бытия мыслящей вещи *res cogitans*, точнее бытийный смысл своего *sum*. Разработка неявного онтологического фундамента *cogito sum* заполняет пребывание у второй станции на пути деструктивного обратного хода в историю онтологии» (§ 6, 24). «Декарт, кому приписывают открытие *cogito sum*, как

<sup>69</sup> Здесь и далее цит. по: Хайдеггер М. Бытие и время. Изд. 3-е, испр. / пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Академический проект, 2011. В скобках указаны параграф и страницы соответственно.

исходной базы новоевропейского философского вопрошания, исследовал *cogitare* своего *ego* — в известных границах. Напротив, *sum* он оставляет полностью неразобранным, хотя оно вводится с той же исходностью, что и *cogito*» (§ 10, 45–46).

Вот почему эта предварительная деструкция может и должна совершаться в других первоначальных фигурах или в других областях, и там устанавливать снятие вопроса о бытии. Так происходит и у Канта; особенно в его анализе времени. И с тех пор «решающая взаимосвязь между временем и “я мыслю” оказывается окутана полным мраком, она не становится даже проблемой» (§ 6, 24). Вопреки важным доктринальным различиям, Кант и Декарт, с этой точки зрения, стоят на одном и том же: «Кант догматически, при всей существенности ее дальнейшего развития у него, заимствует позицию Декарта» (§ 6, 24, особенно см. § 64, где за критикой Канта развернута критика, направленная против Декарта, и где показано, что определение «я» как субъекта ведет к тому, что оно оказывается тем, «что всегда под рукой»). Именно экзистенциальная аналитика поставит «онтологический вопрос о бытии этого *sum*. Если оно определено, то способ бытия его *cognitiones* становится впервые уловим» (§ 10, 46).

Что же неразличимо с точки зрения аналитики, по ту сторону отдельных характеристик (в том числе и несубстанциальных) и исторических превращений *ego*, равно как и других концептуальных фигур? Поскольку *Dasein* мыслится *в и через* эти области, оно «понимает само себя и бытие вообще из мира» (§ 6, 22). Однако это не единственное понимание, которому приписывается некая неясная очевидность (то, что в 1922 г. Хайдеггер называл «формально объективным безразличным смыслом»)<sup>70</sup>. Речь идет об осмыслиении *ego*, субъекта, личности и т.д., как любой вещи в мире (стол, дом, дерево) и приписывании им того, что история онтологии называет *existentia*, понятой Декартом с совершенно средневековой точки зрения как *ens creatum* (§ 6, 24).

Как известно, Хайдеггер понимает *existentia* как наличность (бытие-под-рукой *Vorhandenheit* (*der interpretierende Ausdruck*), § 9)). Будучи *res cogitans*, *ego* все-таки является такой же вещью, как и все остальные вещи мира. И следующим шагом этой вещи приписывается субстанциальность, как показывает гуссерлевя критика в «*Erste Philosophie*», а затем и в «*Cartesianische Meditationen*»<sup>71</sup>. Вот почему эта критика тут

---

<sup>70</sup> Heidegger M. Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles, GA 61, 173.

<sup>71</sup> Как известно, похвалы Гуссерля в адрес Декарта (Декарт — первый феноменолог, ибо он открыл чистое Я, изобретая метод феноменологической редукции)

же оборачивается против самого Гуссерля, который, как и Декарт, не думает о модусе бытия *ego*. С этой точки зрения и Гуссерль, и Декарт еще более сходятся в одном и том же<sup>72</sup>. Можно было бы даже сказать, что под именем Декарта у Хайдеггера прежде всего и в основном скрывается Гуссерль<sup>73</sup>. Этот субъект, которым является *ego*, и его предикаты обнаруживают ту же природу, что и все другие наличные (подручные) сущие и их свойства, и они также суть сущие-под-рукой. Об этом явственно говорят уже формулировки Лейбница: логический субъект содержит свои предикаты<sup>74</sup>. Современный способ мыслить экзистенцию как монаду найдет свой исток у Лейбница, а стало быть, и у Декарта, вопреки самому Декарту. Монада, предвосхищающая *Dasein* в лекциях 1928 г. и в книге «Путевые знаки» (*Wegmarken*), будет использова-

---

сопровождаются критическими замечаниями. Критика Гуссерля наилучше явно разворачивается в § 10 «Картезианских размышлений», в котором он утверждает, что именно субстанциальность Я свидетельствует о провале Декарта «[...] нельзя также считать чем-то само собой разумеющимся, что в нашем аподиетическом чистом *ego* мы спасли некий маленький уголок мира как нечто единственно бесспорное для философствующего Я, и что задача теперь состоит в том, чтобы посредством правильно сделанных выводов в соответствии с врожденными *ego* принципами раскрыть постепенно и остальной мир. К сожалению, именно так обстоит дело у Декарта, когда он совершает незаметный, но роковой поворот, превращающий *ego* в *substantia cogitans*, в отдельный человеческий *mens sive animus* и в исходное звено умозаключений по принципу каузальности, короче говоря, тот поворот, благодаря которому он стал отцом абсурдного трансцендентального реализма» (НУА I, 63; также см. Krisis, § 18–19; в русском переводе Д. В. Складнева «Картезианские размышления», § 10. Цит. по: Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб.: Наука; Юventa, 1998).

<sup>72</sup> См.: Marion J.-L. L'*ego* et le *Dasein* // Marion J.-L. Réduction et donation: recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: Presses Universitaires de France, 1989. Chap. III, § 2. Марион ссылается, в частности, на «Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs», GA 20, § 11 (1925, через год после курса Гуссерля, на основе которого была написана книга «Erste Philosophie»). Действительно, через картезианское *ego* у Гуссерля раскрывается модус бытия сознания, которое конструирует мир в соответствии с интенциональностью, тогда как *Dasein* у Хайдеггера конструируется своим бытием-в-мире, вот почему забота — это первая форма хайдеггеровской интенциональности (см. § 64, самый определяющий среди всех прочих).

<sup>73</sup> См.: «Einführung in die phänomenologische Forschung», GA 17, в особенности с. 132–133, где устанавливается соответствие между попытками Декарта и Гуссерля.

<sup>74</sup> Об этом см.: Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб.: ВРФШ, 2001. § 13. Именно это Ален де Либера назовет атрибутивизмом, см.: Libera A. de. Naissance du sujet. Paris: VRIN, 2007. Chap. II; Fichant M. De l'individuation à l'individualité universelle // Fichant M. Science et métaphysique dans Descartes et Leibniz. Paris: PUF, 1998. P. 143–162.

на для объяснения интенциональных структур, которые указывают на бытие-в-мире<sup>75</sup>.

Функция взаимосоответствия (*técirocité*) или круга (*circularité*), содержание которой я не собираюсь здесь разбирать, поддерживается общим способом понимания *ego* и внутримирного сущего, т.е. одним и тем же смыслом субстанциальности<sup>76</sup>, подразумеваемом как в *res cogitans*, так и в *res extensa* (§ 19–20). Затемнение смысла бытия *Dasein* конститутивно сопровождается слепотой по отношению к феномену мира: «его интерпретация и ее основания привели к *перескакиванию через* феномен мира, равно как и через бытие ближайше подручного внутримирного сущего» (§ 21, 95). Декарт понимает бытие *Dasein* из своего мира как несобственное (*uneigentlich, improrgre*), а затем «как бы предписывает миру его собственное бытие» (§ 21, 96). Наследство Декарта в истории онтологии связано с тем, что его философия основывается очевидным образом на понимании *Dasein*, взятого в усредненной повседневности, т.е. так, как мы обычно интерпретируем наше существование (экзистенцию). Понимание *Dasein* как *ego* и понимание внутримирного сущего в терминах *Vorhandenheit* должны сведены к несобственности как модальности. Так концепт бытия-в-мире в *Sein und Zeit* будет отличаться от мира как экзистенция отличается от *existentia*. Но отвлечемся теперь, с позволения самого Хайдеггера, «от специфической проблемы мира» (§ 21, 99), и задержимся на проблеме: *ego* не есть *Dasein*.

*Ego* безусловно. И оно не есть ни человек антропологической теологии, ни интеллект средневековых мыслителей, ни лейбницианский индивид, ни кантианский субъект, ни гегельянский разум, ни гуссерлианское сознание, ни гуссерлианская или шелерианская личность, ни жизнь, как у Дильтея или Бергсона. Даже если принять очевидное допущение, что личность не есть объект, даже если к ней добавить «дополнения», связанные с понятием «ценности» в духе Лотце, личность все так

---

<sup>75</sup> Metaphysische Anfangsgrunde der Logik im Ausgang von Leibniz, 1928, § 12, GA 26, 270–271; лекция III, § 2.

<sup>76</sup> «Так выявление возможных доступов к внутримирному сущему переходит для Декарта под господство идеи бытия, которая сама считана с определенного региона сущего. Идея бытия как постоянного наличия не только мотивирует экстремальное определение бытия внутримирно сущего и его идентификацию с миром вообще, она вместе с тем мешает онтологически адекватно ввести в обзор постановки *Dasein*. [...] Бытие *Dasein*, к фундаментальной конституции которого принадлежит бытие-в-мире, Декарт схватывает опять же тем способом, что и бытие *res extensa*, как субстанцию» (§ 21, 97–98).

же будет пониматься в соответствии с моделью «антично-христианской теологической антропологии», которая определяет человека по образу Божьему.

В действительности «эти титулы все именуют определенные, “формабельные” области феноменов, но их применению всегда сопутствует странное отсутствие потребности спросить о смысле означенного ими сущего» (§ 10, 46). Все, что обозначают эти недостаточно продуманные концепты, восходит только лишь к «модусам бытия чистого подручного», равно как и все вещные онтологии, «которые движутся в своей основе на той же доктринальной базе что Декарт» (§ 21, 100). Хайдеггер заключает: «Соображения о Декарте были призваны показать, что казалось бы само-понятное отправление от вещей мира, как и ориентир на якобы строжайшее познание сущего, не обеспечивают обретения почвы, на которой можно феноменально коснуться ближайших онтологических устройств мира, *Dasein* и внутримирного сущего» (§ 21, 101). Поскольку в виду имеются только определенные области бытия, они и задают ориентиры проблеме. Последующие рассуждения о Лейбнице, Канте, Гегеле, Гуссерле и других могли бы также быть рассуждениями и о Декарте. Во всех этих случаях они вновь сводятся к одному и тому жеискажающему пункту, где в качестве примера выступает Декарт; и таким образом они показывают, что вопрос о бытии *Dasein* не был задан. Декарт представляет исторический пример аналитического проекта — пример<sup>77</sup>, который мог бы обернуться только историческим рассмотрением. Именно чтобы предотвратить такой риск, Хайдеггер избегает всех перечисленных концептов (души, сознания, духа, личности, жизни, человека) в пользу *Dasein*: «дело поэому никак не в своеобразии терминологии, если мы избегаем этих титулов [...] для обозначения сущего, которое есть мы сами» (§ 10, 46).

<sup>77</sup> Картезианское *ego* выступает одновременно и как простой пример, и больше чем просто пример. Больше чем пример, потому что когда в «Grundprobleme der Phänomenologie» (I, 3) предпринимается попытка программного для «Sein und Zeit» разрушения «современного онтологического тезиса», формулируется он в строго картезианских терминах. Последователи Декарта двигаются в заданном им направлении. Для Хайдеггера с Декарта начинается радикальный разрыв с первой философией Аристотеля (отсюда он проводит параллель между «Размышлениями о первой философии» и «Метафизикой»); затем Хайдеггер масштабно впишет Декарта в неспешную и обширную эволюцию от Платона до Дунса Скота. В конечном счете Хайдеггеру важно установить, кто начал движение, ведь экзистенциальная аналитика прежде всего заключалась не в том, чтобы показать, что с Декарта начинается понимание человека как логического субъекта. Она должна была показать, как и почему *Dasein* промахивается мимо смысла своего собственного бытия.

Теперь, если мыслить все эти сущие как внутримирные в соответствии с *Vorhandenheit*, остается необдуманным смысл бытия есмь (*sum*), и как следствие, смысл бытия *Dasein*. Различие между «я» (*le moi*) и душой, индивидом, личностью и т.д., которое я старался выразить, есть не только второе, но совершенно вторичное.

Тем не менее, если, не подступившись к вопросу о смысле бытия, индивид Лейбница, субъект Канта, разум Гегеля, личность Гуссерля и т.д. лишены качеств вместе с *ego*, то экзистенциальная аналитика должна была лишить качеств именно *ego*, как самого качественного конкурента *Dasein*. Есть ли *ego* простой пример деструкции, или же оно является образцом? Очевидно второе, что тем самым отличает его от других «титулов», которых избегает Хайдеггер. Почему? Потому что если *ego* не есть *Dasein*, *Dasein* есть *ego*, по крайней мере, в определенном отношении. Жан-Люк Марион попытался выделить четыре характеристики *ego*, в которых может «быть опознано» *Dasein*<sup>78</sup>: конечность; возможность невозможности (общая картезианская свободе и бытию-к-смерти); онтологическая неопределенность (предварительная, временная для *Dasein*); всегда-мое (*die Jemeinigkeit*). В рамках данной темы я возьмусь только за последнюю черту. «Всегда-мое» — единственная характеристика, которая устанавливается строго текстуально. Я буду говорить о ней только в связи с тем основанием, на которое она описывается, а именно, *die Jeweiligkeit*.

В § 9 объявляется, что «сущее, анализ которого стоит как задача, это всегда мы сами. Бытие этого сущего всегда мое. В бытии этого сущего последнее само относится к своему бытию» (§ 9, 41–42). Чтобы его понять, избегая модуса наличности *Vorhandenheit*, *Dasein* должно было обрести сознание того, кем оно всякий раз бывает, сознание всегда-моего (*die Jemeinigkeit*) — того, что происходит, когда мы произносим суждение *ego sum*, я есмь: «Рассмотрение присутствия сообразно *всегда-моему* характеру этого сущего должно постоянно включать личное местоимение: “я есмь”, “ты есть”» (§ 9, 42). Сказать «я есмь»<sup>79</sup> означает в некотором смысле отменить экзистенцию в пользу существования, т.е. отменить «что» (*quid*) в пользу «кто» (*quis*): «титул присутствие (*Dasein*), каким мы обозначаем это сущее, выражает не

<sup>78</sup> См.: Marion J.-L. L'ego et le Dasein. P. 119–161, в особенности § 6–7.

<sup>79</sup> См.: § 64, 318: «Прояснение экзистенциальности самости “естественно” отправляется от повседневного самотолкования присутствия, высказывающегося о “себе самом” в Я-говорении. [...] В “Я” это сущее имеет в виду само себя. Содержание этого выражения считается совершенно простым. Оно подразумевает всякий раз только меня и ничего больше».

его что, как стол, дом, дуб, но бытие» (§ 9, 42). И далее в § 25: «ответ на вопрос, кто это сущее (присутствие) всякий раз есть, был, как кажется, уже дан [...] Ответ на *кто* идет из самого Я, “субъекта”, “самости”» (§ 25, 114). Иначе говоря, есть два способа спрашивать сущее: «сущее есть *кто* (экзистенция) или *что* (наличность в самом широчайшем смысле)» (§ 9, 45). Если *Dasein* есть это сущее, выражающее *ego sum*, отвечает ли оно на вопрос *кто*?

И еще, достаточно ли изменения вопроса с *что?* (*quid*) на *кто?* (*quis*), чтобы найти в «я есмь» онтологическое устройство *Dasein*? Определенно нет. В нем нет ничего, кроме видимости (*scheinbar*, 114) ибо на вопрос *кто?* дан ответ: «это то, что сквозь смену расположений и переживаний держится тождественным» (§ 25, 114), т.е. субъект или самость. Так не впадаем ли мы снова в *quid?* тут же теряя в наличии (*Vorhandenheit*) то, что «всегда-мое» (*die Jemeinigkeit*) вроде бы позволило нам ухватить: «Можно отвергать субстанцию души, равно как вещность сознания и предметность личности, онтологически дело остается при введении чего-то, чье бытие выражено или нет сохраняет смысл наличности. Субстанциальность есть онтологическая путеводная нить для определения того сущего, от которого приходит ответ на вопрос *кто?* [*die Werfrage*]» (§ 25, 114). Возвращение к субстанциальности, присущее и Канту, несмотря на его критику парадигмы субстанциальности, обнаруживается как раз в том, что «Я-говорение подразумевает сущее, которое всегда есть я как “я-есмь-в-мире”» (§ 64, 321). Отвечая: «я» на вопрос *кто?* или скорее спрашивая о «я» в вопросе *кто?*, теряем ли мы все и даже *Dasein*, имплицитно предполагаемое в здесь-бытии (в подручности), в способе бытия первого *ego* или духа или личности и т.д.? Нет, ибо видимость доставляет очевидное онтическое сообщение (*Angabe*), в соответствии с которым *Dasein* есть сущее, которое есть всегда я сам, бытие всегда мое [*Dasein* есть *ego*]. Это определение указывает на онтологическое устройство, но и только (§ 25, 114).

Ясно, что близость между *ego* и *Dasein*, достигнутая благодаря «всегда-моему», обнаруживает бытие всего лишь как недоразумение (*malentendu*) или даже иллюзию, сколь бы соблазнительной она ни казалась, поскольку она имеет только онтическую значимость: «Можно, пожалуй, всегда онтически правомерно говорить об этом сущем, что “Я” есть оно. Онтологическая аналитика, делающая употребление из этих высказываний, должна их ставить под принципиальные оговорки. “Я” можно понимать только в смысле не обязывающего формального указания [im Sinne einer unverbindlichen *formalen Anzeige*] на что-то, что в

конкретной феноменальной бытийной взаимосвязи разоблачается возможно как его «противоположность». Причем “не-Я” никак не означает тогда чего-то вроде сущего, которое сущностно лишено свойств “Я”, но определенный способ бытия самого “Я”» (§ 25, 116). И в § 63 Хайдеггер вновь упоминает возможность бытия: «Формальная заявка [die formale Anzeige] идеи экзистенции была ведома лежащей в самом *Dasein* понятностью бытия. Без всякой онтологической прозрачности [ohne jede ontologische Durchsichtigkeit] она все же обнаруживает себя; сущее, именуемое нами *Dasein*, всегда есть я сам» (§ 63, 313). Но если *ego* подчиняется вопросу *кто?*, не в этом ли мера «формальной заявки»? И под этим совершенно невыразительным наименованием онтологической конституции *Dasein* достаточно задать экзистенциальный вопрос *кто?* по отношению к *Dasein* (§ 25).

Совершенно уникальная страница из курса «Основные проблемы феноменологии», прочитанного шесть месяцев спустя после публикации *Sein und Zeit*: «Вещность [Sachheit], realitas или quidditas есть то самое [в сущем], что отвечает на вопрос: *quid est res, что есть вещь?* Уже поверхностное наблюдение показывает: о сущем, которое есть мы сами, о *Dasein*, нельзя спрашивать, *что* оно есть. Доступ к этому сущему открывается только тогда, когда мы спрашиваем: *кто* это? *Dasein* конституируется не с помощью своей *чтоиности* [Washeit], но, если позволительно употреблять подобное выражение, — *ктойности*. [Werheit] Ответ подразумевает не вещь, но Я, Ты, Мы. Но с другой стороны, мы все же спрашиваем: *что* есть этот “*кто*” и эта *ктойность Dasein*, что есть это “*кто*” в отличие от названного уже “*что*” в собственном смысле — вещества наличной вещи? Без сомнения, мы можем так спросить. Но в этом проявляется лишь одно: это “*что*”, при помощи которого мы спрашиваем также и о сущности “*кто*”, очевидно не может совпадать с “*что*”, понятым как *чтоиность* [Washeit] [...]. Нужно показать позитивно, в каком смысле в отношении каждого сущего можно спрашивать о его “*что*”, а в каком смысле о нем должно осведомляться при помощи вопроса “*кто?*”»<sup>80</sup>.

*Ego* не есть *Dasein*, но оно и только оно позволяет задать экзистенциальный вопрос о *кто?* Благодаря этому обстоятельству Декарт, по выражению Эммануэля Мартино, и занимает «уникальное историческое положение» .

---

<sup>80</sup> Рус. пер. А.Г. Чернякова. *Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии.* СПб.: ВРФШ, 2001. С. 158.

## *Werfrage.* Картезианский вопрос *кто?*

В попытке деструкции онтологии единичность картезианского *ego* достигается посредством «всегда-моего», точнее, за счет той привилегии, которую ему придает его «всегда-мой» характер по сравнению со всеми другими наименованиями, за счет привилегии выступать двойственным онтико-онтологическим указанием, устанавливающим *Dasein*. Однако если «всегда-мое-бытие» из § 9 строго соотносится с «я есмь», почему же тогда формальный ответ соотносится с вопросом *кто?* Если совсем нет сомнения в том, что мы находим у Декарта положение *ego sum*, — факт, который кажется достаточным для подготовительного анализа *Dasein*, нельзя ли немного продолжить поиск общего основания у *Dasein* и у *ego*, исследуя вопрос *кто?*, с которым мы сталкиваемся в *Meditationes*? Сформулируем иначе: если относительно *Dasein* нельзя задавать вопрос *что это?*, если *Dasein* требует вопроса *кто?*, то что в нем есть от картезианского *ego*? Не должен ли был Декарт спрашивать об *ego* в смысле *Werfrage* — готовя тем самым почву для экзистенциальной аналитики *Dasein*? Должен ли он был довольствоваться чисто онтическим ответом, ведь радикальное сомнение *a priori* предполагает, что у *ego* «нет мира»? не должен ли он был спросить у *ego*: «кто он?» — Но вот это именно то, что Декарт и сделал!

Вот то, что на протяжении более 350 лет оставалось практически неизвестным большинству читателей, переводчиков и комментаторов. Остальные же были введены в заблуждение поспешным отождествлением *res* и *substantia*, подчиняясь доктринальной силе онтологической цепи, которая связывает *Meditationes* II и III: *ego sum = res cogitans = substantia*. Насколько мне известно, никто из комментаторов и переводчиков не видел в *Meditatio* II ничего другого, кроме вопроса *quid sum?* *что я есмь?* Однако, следуя требованиям, достигнутым в ходе анализа обыденного *Dasein*, именно через вопрос *кто?* *ego* вопрошают о себе. Перечитаем место из *Meditatio* II, отмеченное Гуссерлем как феноменологическое; место, предваряющее падение в метафизику.

Как только установлена истина «*ego sum, ego existo*», *ego* спрашивает себя: «*кто* же этот я, который с необходимостью есмь», «*quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*» (курсив здесь и ниже мой. — В. К.). Тут же возникает картезианский вопрос: «*знаю*, что я существую; спрашиваю, *кто* этот я, который *знает*» («*Novi me existere; quaero quis sim ego ille quem novi*» (AT VII, 27, 28–29)<sup>81</sup>). И затем по поводу воображения,

<sup>81</sup> Здесь и далее цит. по: Descartes, Œuvres / C. Adam, P. Tannery (ed.); nouvelle édition complétée. Paris: Vrin-CNRS, 1964–1974, где указаны том, страница и строки соответственно.

неспособного узнать, *кто я есть*, читаем: «[...] показалось бы, что я несущий такой же вздор, говоря: я воображаю, что отчетливо понимаю, *кто я таков*» («*ineptire videor, dicendo: imaginabor, ut distinctius agnoscam quisnam sim*» (28, 10–11).

Кроме того, здесь важно еще и не спешить с ответом на вопрос: *кто я есть?*, иначе можно принять «вместо меня» («*in locum mei*»), «одно за другое» («*aliquid aliud*»), то, что было бы ошибкой. Должно остегреться неразумно принимать за существующее вместо себя нечто иное («*deincepsque cavendum est ne forte quid aliud imprudenter assumam in locum mei*» (25, 15–17)). Таким образом, Декарт полагает, что ответы на вопрос *что* (*quid*) — исходящие из самого вопроса — не желательны. Исследование этого «*что я есть*» еще до сомнения оказалось бесполезным и привело к неопределенности. Стало быть, необходимо рассмотреть ответы на вопрос *что?* (*quid*) в новом свете, в свете единственной истины «*ego sum*»: «Поэтому до того как предаться таким размышлениям, я заново обдумаю, почему я когда-то считал, *что существую*» («*Quare jam denuo meditabor quidnam me olim esse crediderim, priusquam in has cogitationes incidissem*» (25, 19–20)); и далее: «Я лучше направлю свои усилия на то, что самопроизвольно и естественно приходило мне до сих пор на ум всякий раз, когда я размышлял о том, *что я есть*» («*Sed hic potius attendam, quid sponte et natura duce cogitationi meae antehac occurrebat, quoties quid essem considerabam*» (25, 31–26, 2)). Если отныне я должен быть внимательным к *что?*, осмыслить его заново, то мне необходимо учитывать неверные ответы на вопрос: «Чем же я считал себя раньше?» («*Quidnam igitur antehac me esse putavi?*» (25, 25)). Необходимо, стало быть, избавиться от ответов на вопрос *что?*, чтобы продвинуться к вопросу *кто?*, не принимая себя за что-то другое. Дело не только в том, что вопрос *что?* (*quid?*) был задан слишком поспешно, полагая мнения в качестве ответов (*putavi*). Этот вопрос был неправильно поставлен и не соответствует задаче прояснения смысла *ego*.

Вот почему он ведет Декарта, а до него еще столь многих философов, к необоснованным и прежде временно субстанциалистским ответам: *homo* (и еще вопрос: что есть человек? *quid est homo?*); *animal rationale* (бесконечно удваивающийся вопрос: что есть животное, и что есть разумное, «*quidnam animal sit et quid rationale*» (25, 26–28)). Вопросы возникали спонтанно и естественно (как бы предрассудочно) в размышлении (*cogitationi*, 26, 1), возникали, но не были обращены напрямую к *ego*.

На вопрос *что?* Декарт отвечал все еще вместе со схоластами: сначала тело (*corpus*, 26, 5) со всеми его частями, объективированное тело, такое как машина или труп (26, 2–5), затем протяженность фигуры

(телесная, образная, 26, 11–23); затем душа (*anima*) — сам этот вопрос повторяется: *что* есть эта душа? («*quid* esset haec anima?» (26,8)). Душа, с которой он соотносит все свои действия или действия тела как свойства (*referebam, me habere*, 26, 7–8, 27), воображая нечто (*nesquio quid*) немыслимо тонкое, наподобие ветра, огня или эфира (26, 8–11, затем 27, 21), не есть *ego*, или *ego* это совсем не душа. Все это ничего не дает в «*notitiam de me*» (28, 16–17). Сомнение исключает ответы на неадекватный вопрос *что?* Другое дело: «что я представляю собой — тот, кого я знаю» («*ab eo me quem novi*» (27, 26)). «Ни мышление, ни душа, ни интеллект, ни разум» («*mens, sive animus, sive intellectus, sive ratio*», 27, 14) не будут больше прямым ответом на вопрос *кто?* *quis?*, поскольку они возникают в скандальной для всей схоластики неразличимости только как синонимы, слова в своем первом значении ничего не значащие (27, 15). Как таковые они бесполезны для *res cogitans*, которая, поскольку она не столько вещь, сколько мыслящая, прояснит, *кто я есмь*. Любое *что* (*aliquid*) терпит неудачу, отвечая на вопрос *кто я есмь?*: «я не есмь то, что себе вообразил» («*non sum [...] quidquid mihi fingo*» (27, 20–22)).

Можно возразить на мое столь решительное заявление: «Итак, что же я есмь? Мыслящая вещь». «*Sed quid igitur sum? Res cogitans*» (28, 20). Но разве вопрос противоречит моей гипотезе? Совсем нет. Мы восприимчивы к риторической силе анафоры: «*Quid autem nunc*» (Что теперь?), «*Quid praeterea*» (Что дальше?), «*Sed quid igitur sum*» (26, 24; 27, 18; 28, 20), которая отбрасывает исследование всякий раз на шаг назад: но что в нем такого? «*Quid, inquam, ego qui...*» (33, 3)? В *Meditationes* риторика служит мысли, а не наоборот. Стало быть, моя гипотеза верна.

1. Ответ Декарта начинается прямо: Итак, я вещь истинная и поистине сущая; но какова эта вещь? Я уже сказал: я — вещь мыслящая. «*Sum autem res vera, et vere existens; sed qualis res? Duxi, cogitans*» (27, 15–17). В аргументативной строгости *sed* из фрагмента (28, 20) не означает никакой оппозиции, поскольку смысл предшествующих строк сводится к предостережению, что *не* должно полагаться на случайное понимание через воображаемое знание о том, что касается меня. «*Sed quid igitur sum?*» снова поднимает вопрос, заканчивая предшествующий антивоображаемый экскурс и возвращаясь к рассуждению из (27, 15–17). Однако в этом пассаже *res* (вещь) — чисто лексическая опора для *vera, existens, cogitans* (истинная, существующая, мыслящая). Эти эпитеты ее квалифицируют, придают ей полноту смысла. В *Meditationes* «*res*» (вещь) — это термин,

лишенный всякого специфического значения, замечательный по своей неопределенности: *res*, вещь — удивительно туманное понятие<sup>82</sup>.

Важно и то, что *res* дает возможность Декарту не говорить «сущее», *ens*, примечательным образом избегая первого из вопросов схоластической метафизики, вопроса об ее первом объекте. Никогда Декарт не задается вопросом, который занимает его современников: ті тò ðv Ѯv, что есть бытие сущего? В «Правилах для руководства ума» (1628) уже доказывалась бесполезность рефлексии над *entia philosophica* и устанавливались простые вещи вместо *categoriae* или *genera entis*<sup>83</sup>. Что касается отличия сущности и существования, которое следует в трактатах современных схоластов из рассмотрения сущего (*ens*) как объекта, адекватного метафизике<sup>84</sup>, то оно становится у Декрата относительным и почти второстепенным или, по меньшей мере, подчиненным принципу каузальности: «Экзистенция есть не что иное, как существующая сущность, так что одна не существует другой, не отличима от нее» («[...] existentia nihil aliud <est> quam essentia existens ut proinde unum altero non prius, nec ab eo diversum aut distinctum, [...]»)<sup>85</sup>, — скажет он Франсуа Бурману. В некотором смысле мы слишком привыкли отличать сущность от существования: «[...] sumus tam assueti [...] existentiam ab essentia distinguere [...]» (AT VII, 116, 9–10). В одном полемическом пассаже исключительно антисхоластической направленности из *Epistola ad Voetium* он отказывает различию между бытием и сущностью, банально заявляя: «Quis enim nescit per rem intelligi ens reale, atque ens dici ab essendo sive existendo, atque ipsas rerum naturas dici a philosophis essentias, propterea quod illas non nisi ut essentes sive existentes concipere possumus?»<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> См.: Marion J.-L. Sur le prisme méthaphysique de Descartes. Paris: PUF, 1986. Chap. I.

<sup>83</sup> «Правило VI» подводит черту под категориальным смыслом бытия, а в «Разыскании истины» выражается презрение к «метафизическому лабиринту». Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. И. М.: Мысль, 1989. С. 92–96, 166 соответственно.

<sup>84</sup> Об этом см.: Courtine J.-F. Suarez et le système de la métaphysique. Paris: PUF, 1990; Carraud V. L'ontologie peut-elle être cartésienne? L'exemple de l'Ontosophia de Clauberg, de 1647 à 1664: de l'ens à la mens // Johannes Clauberg (1622–1665) and Cartesian Philosophy in the Seventeenth Century / Th. Verbeek (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 13–38.

<sup>85</sup> AT V, 164 = éd. Beyssade, p. 78–79.

<sup>86</sup> «Кто же в действительности не знает, что под словом *res* понимают реально сущее *ens reale*, что сущее называется от сущности *essendo* или существования *existendo* и что природу вещей философы называют сущностями *essentias*, потому что мы можем их понять только либо как сущие “essentes” либо как существующие *existentes*?» (*Ad Voetium*, AT VIII–2, 60, 12–16. Здесь, в частности, примечателен картезианский варваризм, иронический и провокационный).

Короче говоря, используя слово *res*, Декарт выбирает совершенно простой и абстрактный, насколько это возможно, термин, «*usum fuisse verbis quammaxime potui abstractis*» (AT VII, 174, 20). Если Декарт и использует *res* на протяжении всего *Meditatio II*, так это только в силу отсутствия у этого слова отчетливого значения. Следовательно, по крайней мере, спорно усматривать в этом термине *substantia, a fortiori*, пока не определено само понятие: «эгологическая дедукция субстанции» ему ничего не даст, но все даст *cogitans*<sup>87</sup>.

2. Как объясняется это *cogitans*? Как «сомневающееся, размышляющее, утверждающее, отрицающее, воображающее, ощущающее...» (28, 11–12). Имеем ли мы здесь дело с тем, что Декарт впервые назовет в *Meditatio III modi cogitandi* (34, 23), способом мыслить вещи, модус бытия которых был бы *Vorhandenheit*? Очевидно, нет<sup>88</sup>. Вот почему этот перечень не является исчерпывающим определением, он предварительно объединяет множество, сводимое к: *affirmans/negans; volens/nolens; intelligens/ignorans* (34, 19–20). Множество, которое я назвал бы эффектами опознавания (*effects de reconnaissance*), переживаемыми и описываемыми в первых двух «Размышлений»: когда я сомневаюсь, когда я понимаю, когда я утверждаю и т.д., я думаю, что *sum (res) cogitans*.

Вот почему Декарт подводит следующий итог анализу: «Из вышесказанного я начинаю несколько лучше понимать, *кто*<sup>89</sup> я есмь» («*Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim*» (29, 19)). Именно на вопрос *кто? quis?* отвечал перечень модусов мышления, осмысленных от первого лица. Сам Декарт это прямо утверждает в *Septimae Responsiones*, устанавливая для анализа модусов мышления интервал, происходящий из вопроса *кто?* и ведущий к утверждению наилучшего знания себя. Стало быть, я имею право без капли сомнения интерпретировать «*quid igitur sum?*» как обозначающий в строгом смысле «*quis igitur sum?*».

3. На протяжении всего анализа модусы мышления не приписываются *ego* как то, чем оно обладает (*la façon d'un avoir*), даже если дальше Декарт их будет понимать как свойства мыслящей вещи. Способы мышления,

<sup>87</sup> См.: Marion J.-L. Sur le prisme métaphysique de Descartes, § 13. *Contra Sein und Zeit*, § 15.

<sup>88</sup> Известно, что Хайдеггер интерпретирует *cogito* как представление (*vor-stellen*, понятое как *vor-sich-stellen*). Значит, *modi cogitandi* являются способами представления, понятыми как модальности присутствия для себя. С подобной интерпретацией, основанной на понимании *cogito* как *cogito me cogitare*, мы встречаемся в текстах «*Einführung in die phänomenologische Forschung*» [GA 17, 132–133]; «*Nitzsche II*» [GA 6.2, 133–139].

<sup>89</sup> В рус. пер. С.Я. Шейнман-Топштейн: «что я есмь». — Примеч. пер.

*modi cogitandi* — это одно; *cogitationes* — совсем другое. Здесь имеет значение и выбор глагола *pertinere*. «Non pauca sane haec sunt, si cuncta ad me pertineant. Sed quidni pertinerent?» («Этого, в действительности, не мало, если все это должно иметь отношение к моей природе, однако почему же оно не относится к ней?» (28, 23–24)). Речь здесь идет в большей мере о соответствии, чем об обладании, или даже — позволю себе понятие в слабом хайдеггеровском смысле — об озабоченности (*Betroffenheit*, § 29). Важнее перечислить то, что имеет ко мне отношение, опознать себя и то, что происходит из моего мышления, чем определить, что я есмь. Мысление во всех своих формах не принадлежит мне до тех пор, пока оно не будет отделено от меня: «cogitatio est, haec sola a me divelli nequit» («мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто» (27,8)), «quid est quod a me ipso separatum dici possit?» («что может считаться обособленным от меня самого?» (29, 4)). Разъяснение *ego* как *cogitans* не позволяет определить *ego* только лишь через знание самого себя; «istud nescio quid mei» («нежели то неведомое мне мое я» (29, 23–24)), его нельзя отличить от «я», как требует знание того, кто я есмь.

Предложение « Ex quibus equidem aliquanto melius incipio nosse quisnam sim? » («Из высказыванного я начинаю несколько лучше понимать, кто я есмь» (29,19)) подытоживает первую часть *Meditatio II. Кто я есмь?* — вот то, что, по крайней мере, формально, утверждают модусы мышления *modi cogitandi* в той мере, в какой я есмь один и тот же..., в смысле идентичности (*idem qui*), в его отличии от одного из *cogitatio*: «atque hoc praecise sic sumptum nihil aliud est quam cogitare» («причем взятое именно в этом смысле есть не что иное, как мысление» (29, 17–18)). Я называю это картезианским утверждением идентичности, которое искажает чистое *ego*, не обосновывая при этом эмпирического ответа. Чтобы подойти от этого утверждения идентичности к индивидуации, нужно будет рассмотреть один за другим модусы мышления *modi cogitandi*, не формально, но материально, в том содержании, которое они получают (ощущение и воображение) или себе придают (воображение и воля).

Индивидуация мышления (*mens*) будет достигнута через интеллект, волю и страсти — под именем союза души и тела, через который *ego* одновременно есть и не есть этот союз. Именно модусы мышления, взятые вместе (включая и страсти, понятые как союз рассудка и воли), явно ведут к индивидуации мыслящей вещи. Указание на нее могло бы послужить ответом на вопрос, который сам Декарт так прямо ни-

когда не давал<sup>90</sup>. Об этом будет свидетельствовать, к примеру, отказ Арно вступить в лейбницианский спор об индивидуации и его устойчивое убеждение в том, что я называю положением идентичности («я есть я»), и в том, что «я есть» — это идея, которая всегда остается со мной, и мне в ней достаточно удостовериться: «Я нахожу в себе понятие индивидуальной природы, поскольку я там же нахожу и понятие “я”. И мне остается только в этом удостовериться, чтобы узнать, что скрыто в этом индивидуальном понятии [...]»<sup>91</sup>. Паскаль подведет под ним черту, кропотливо вчитываясь в ключевые переходы мысли Декарта и интерпретируя их вплоть до противоположного утверждения: чистое «я» заключается в воле.

Опознание модусов мышления тогда, когда они испытываются, ведет *ego* к переживанию в них того, что оно всегда то же самое: «*idem ego sum qui dubito, intelligo, volo [...], imaginor [...], sentio*» (29, 5–11). Вопрос *что?* не возникает на протяжении всего анализа, поскольку разыскание ведется в направлении того, *кто я есть?*, когда думаю, сомневаюсь, понимаю и т.д., а не того, *что я есть?* Анализ утверждает идентичность и постоянство *ego*, по меньшей мере, всякий раз, когда я думаю: «*quoties a me profertur, vel mente concipitur*» («всякий раз, как я произношу слова Я есть, я существую или воспринимаю это изречение умом» (25, 12–13)) или так долго, пока я думаю («*quandiu cogito*» (27, 10)). Но можно ли понимать идентичность и постоянство иначе, чем в модусе *Vorhandenheit* (*Sein und Zeit*, § 64)?

Именно здесь *ego* и *Dasein* расходятся: для Хайдеггера «биfurкация» — я так это назову — начинается с *cogito*. Это точка бифуркации между путями сознания (*ego*) и бытия-в-мире (*Dasein*), — это точка, в которой *Dasein* узнает себя во всегда-моем *ego*. Именно оно (*cogito*) позволяет в продолжении *Meditatio II* обнаружить точный момент, когда на вопрос *Werfrage* Декарт отвечает: идентичность разума (*mens*). Опрос, который ведет *ego* относительно себя самого, происходит посредством вопроса *кто? quis?* Но ответ неявно ведет его к «наличности», *Vorhandenheit*, к *ego*, (*res*) *cogitans*, *sive mens*. Но в этом отклонении или соскальзывании, не *res* обязывает *ego* мыслить себя онтически, как наличное сущее, но само мышление *cogitatio* в постоянстве своей идентичности.

<sup>90</sup> Это утверждение является одной возможной антропологической точкой зрения на то, как Декарт понимает индивидуацию: а именно, человек, т.е. союз души и тела, претерпевает индивидуацию.

<sup>91</sup> Lettre à Leibniz du 13 mai 1686, A II/2, 36–37 = GPS II, 31–32.

Вернемся к нашей странице из «Основных проблем феноменологии»: «О сущем, которое есть мы сами, о *Dasein*, нельзя спрашивать, что оно есть. Доступ к этому сущему открывается только тогда, когда мы спрашиваем: кто это? [...] Но, с другой стороны, мы все же спрашиваем: что есть этот “кто” и эта чистота *Dasein*, что есть это “кто” в отличие от названного уже “что” в собственном смысле — вещества наличной вещи? Без сомнения, мы можем так спросить. Но в этом проявляется лишь одно: это “что”, при помощи которого мы спрашиваем также и о сущности “кто”, очевидно, не может совпадать с “что”, понятым как чистота [*Washeit*]»<sup>92</sup>.

Этот текст, не устанавливающий никакого прямого отношения к Декарту, буквально описывает удвоение, которое я комментировал: «*Sed quid igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc?*» и которое следует понимать как «*Sed quis igitur sum? Res cogitans. Quid est hoc?*». Он точно, но *a contrario*, описывает ситуацию картезианского вопрошания. В *Meditatio II* *ego* опрашивается через вопрос *кто? quis?*, но вопрос *что? quid?*, который в свою очередь опрашивает этого *кто?* совпадет с *что?* в смысле чистоты (*quidditas*). Очевидно, что они не совпадают прямо: модусы мышления не есть как таковые подручные сущности. Но идентичность и постоянство самого мышления во всех модусах, в которых оно себя опознает, определяют это второе *quid* со смыслом чистоты, когда *ego* откроет в себе разум *mens*<sup>93</sup>, прежде чем заявить о себе, через рассмотрение идей в «я», как о субстанции<sup>94</sup>. Именно в этой точке *Meditationes Dasein* отделяется от *ego*, когда чистота *Werheit*, которая его устанавливает, выражается как экзистенция, т.е. когда оно схвачено в соответствии с модусом собственного бытия, которое квалифицирует экзистенцию как бытие-в-мире. Если изначально *Werfrage* опрашивает *ego* из *Meditatio II*, то *Werheit* здесь больше не управляет его анализом, поскольку не позволяет *ego* понять себя через установку бытия-в-мире, и застывает в своей онтико-онтологической амбивалентности в прогрессии к экзистенциальной аналитике.

Онтическая очевидность картезианского «всегда-моего-мира», подчиненная *Werfrage*, удваивается от означивания (indication) онтологи-

---

<sup>92</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. §12. С. 169.

<sup>93</sup> См.: AT, 27, 14; 28, 17–18; «Quid autem de hac ipsa mente, sive de me ipso?» (AT, 33, 1–2); в рус. пер. С.Я. Шейнман-Топштейн: «Однако что мне сказать об этом уме, то есть обо мне самом?».

<sup>94</sup> «Ego autem substantia, videntur in me contineri posse eminenter» (Ibid., 45, 7); «я же — субстанция как таковая, все это содержится во мне, как я думаю, лишь по преимуществу».

ческого установления *Dasein*, которое идет еще дальше, выражая себя посредством *Werfrage*, т.е. простым положением *ego sum* как «всегда-моего». Это означивание, как я уже показывал, остается формальным, поскольку *ego*, не доходящее до понимания своего бытия-в-мире, иначе говоря, до трансценденции, смысл которой быть заботой, остается закрытым в имманентности. Тем не менее оно не ограничивается единственным первым шагом, который ему предписывает Хайдеггер, а именно быть только лишь первым указанием на пути онтологической интерпретации *Dasein*.

Каков вывод? Вопрос не в том, читал ли Хайдеггер *Meditatio II*, которое он, кстати, совсем мало цитирует. Парадокс в том, что он обвиняет Декарта в упущении того, что, тем не менее, благодаря ему оказывается перед глазами: первенство *Werfrage* в *Meditatio II* и движение мысли, которое допускает его немедленное повторение. Если Хайдеггер не знал того, чему его интерпретация Декарта открывает путь, то это лишь потому, что сама эта интерпретация направлялась попыткой показать, что вопрос *кто?* должен получить аналитико-экзистенциальное решение: сущность *Dasein* основывается на его существовании. Мы не найдем в *Meditatio II*, несмотря на *Werfrage*, ничего, что позволило бы закрепить различие между *ego*, столь же гуссерlianским, как и картезианским, и *Dasein*: ничего, кроме как бытие-в-мире!

Очевидно, можно было бы описать амбивалентность онтико-онтологического состава *ego*, уточнить онтологическое означивание (*indication*), на которое эта амбивалентность, тем не менее, указывает, прояснить *Werheit* (ктоинность), уточнить, был ли этот вопрос в *Meditatio II* так быстро отброшен, придать *ego* и *Dasein* еще большее сходство, чем это делается в «*Sein und Zeit*». Наконец, можно было бы из этого заключить, что картезианское вопрошение не осталось всего лишь «видимостью», лишенной онтологической «прозрачности». Короче, можно было бы еще более строго разобрать *ego* в перспективе аналитики *Dasein*. Вот то, к чему меня ведет исследование картезианско-пascalевого изобретения «я» и, как следствие, попытки отличить «я» от индивида, личности, души и т.д. Более того, *ego* опознается в *Dasein*, оно отличается от наименований и метафизических превращений, с которыми, как я пытался показать, его нередко путают.

*Перевод с французского Е.К. Карпенко*

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Descombes V.* Dernières nouvelles du moi, Paris: PUF, 2009.
- Descartes R.* Oeuvres / C. Adam, P. Tannery (ed.), nouvelle présentation par B. Rochot, P. Costabel. Paris: Vrin: CNRS, 1964–1974.
- Gilson E.* L'être et l'essence. Paris: Vrin, 1948 (1re éd.); 1987 (2e éd.).
- Heidegger M.* Sein und Zeit. Tübingen: Niemeyer, 1963; tr. française E Martineau. Paris: Authentica, 1985.
- Heidegger M.* Die Grundprobleme der Phänomenologie (cours du semestre d'été 1927) // Heidegger M. Gesamtausgabe Band 24. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge. V. I // Husseriana (Hua) The Hague: Nijhoff, 1950; tr. française G. Peiffer, E. Levinas. Des Méditations cartésiennes. Introduction à la phenomenology. Paris: Armand Colin, 1931; puis Vrin, 1947; puis M. de Launay. Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris. Paris: PUF, 1994.
- Lavigne J.-F.* Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900–1913). Paris: PUF, 2005.
- Libera A. de.* Archéologie du sujet. I. Naissance du sujet. Paris: Vrin, 2007.
- Libera A. de.* Archéologie du sujet. II. La quête de l'identité. Paris: Vrin, 2008.
- Libera A. de.* Sujet insigne et Ich-Satz. Deux lectures heidegériennes de Descartes // Les Etudes philosophiques. 2009. No. 1. P. 85–101.
- Marion J.-L.* Sur l'ontologie grise de Descartes. Paris: Vrin, 1975.
- Marion J.-L.* L'instauration de la rupture: Gilson à la lecture de Descartes // Étienne Gilson et nous: la philosophie et son histoire / M.-T. d'Alverny, H. Gouhier (éd.). Paris: Vrin, 1980. P. 13–34.
- Marion J.-L.* Sur la théologie blanche de Descartes. Paris: PUF, 1981.
- Marion J.-L.* Sur le prisme métaphysique de Descartes. Paris: PUF, 1986.
- Marion J.-L.* Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris: PUF, 1989.
- Marion J.-L.* Questions cartésiennes, I. Méthode et métaphysique. Paris: PUF, 1991.
- Marion J.-L.* Questions cartésiennes, II. Sur l'ego et sur Dieu, Paris: PUF, 1996.
- Marion J.-L.* Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997.
- Marion J.-L.* Qui suis-je pour ne pas dire ego sum, ego existo? // Montaigne: scepticisme, métaphysique, théologie / V. Carraud, J.-L. Marion (éd.). Paris: PUF, 2004.
- Martineau E.* L'ontologie de l'ordre // Les Études philosophiques. 1976. No. 4. P. 475–494.