

С.С.Хоружий

ВЕЩЬ В РАБОТЕ: Два фрагмента¹

Фрагмент 1

...Есть старая цирковая реприза, имеющая множество вариаций: «Дали *подержать*». На арене – Рыжий, нелепая и наивная, бестолковая фигурка. Кругом него люди, жизнь, снуют деловые, занятые персонажи; и кто-то на бегу, устремляясь куда-то мимо, сует ему в руки большой и неуклюжий, непонятный предмет. Растерянно озираясь, он стоит, бросает взгляды то на предмет, то вокруг по сторонам. Однако вручившего нет уже, а предмет – в руках; и мало-помалу Рыжий свыкается с предметом, окружает его вниманием; постепенно он начинает чувствовать себя и осмысливать как Держателя Предмета. Когда же он совсем вошел в эту роль, сжился с Предметом – следует столь же неожиданная, брутальная развязка: предмет грубо отбирают, награждая Рыжего тумачами. Рыжий рыдает.

Рыжий – я, каждый из нас. Предмет – человеческая участь, природа, жизнь: *la condition humaine*. Так, по крайней мере, заставляет считать наш прямой опыт собственной ситуации; таков этот опыт в непосредственной его данности, до всех редакций, пока на голос непредвзятого, из души, чувства и ощущения: *Дар напрасный, дар случайный...* – еще не послышалось назидания: *Не напрасно, не случайно!* Немудрящая реприза вобрала в себя едва ли не все главные слагаемые сырого антропологического опыта. Ибо всё так и есть: каждого наделяют неким устройством, внешним и внутренним, некой природой, движущей им, но ему самому неведомой, наделяют на некий ограниченный срок; и это всё – устройство, природа, срок – нисколько не в его власти, не в его ведении – «дали подержать». Как Рыжий, каждый может это тематизировать: может выяснить, что он, человек, сотворен Богом, или занесен с Альфы Волопаса, или произошел от обезьяны. Отсюда, в свою очередь, будет что-то следовать. Изменить ничего нельзя, но можно обдумать. Впрочем, нельзя и исключать, что пристальное обдумыванье не откроет в ситуации и каких-нибудь возможностей к изменению.

Итак, помимо рыданий, Рыжему еще дано рефлексировать; и ясно, что его рыдания задают сверхзадачу его рефлексии. Есть, пожалуй, единственная необходимая предпосылка человеческого существования: *оно должно быть возможным*. «Быть» означает здесь: представляться самому человеку, восприниматься, переживаться им. И самое удивительное в человеке – его фантастическая способность добиваться выполнения этой предпосылки – как в отношении существования вообще, как такового, так равно и в отношении конкретных, сколь угодно немислимых, нечеловеческих образов и условий существования. В тетради Батюшкова, одного из тех, кому добиться не удалось, есть запись: «Карамзин мне сказал однажды: человек... он всех тварей живучее, он всё перенести может».

Нас сейчас занимает именно «всё», существование вообще. Представить его возможным (а если выйдет, то и наилучшим из всего возможного, достойным, возвышенным) призван верный слуга, послушный ум Рыжего, *Höre Vernunft*, как его величал Лютер; и в исполнении задачи он проявляет поистине неистощимую изобретательность. Рождается множество решений, приспособленных ко всем эпохам, обществам и сословиям, выраженных во всех формах, жанрах, дискурсах. Необычайной убедительности здесь достигает искусство. «Я телом в прахе истлеваю –

¹ Материалы к новой книге.

умом громам повелеваю». Это звучит. И все же наиболее прочного успеха добивается не эстетическое сознание, а религиозное и философское.

Когда-то один человек понял: мир, в котором убили Сократа, его учителя, безусловно, не есть настоящий мир. Как есть другой «Юрий Милославский», более настоящий, чем господина Загоскина сочинение, так есть другой мир, в котором Сократа убить нельзя, и только этот мир – настоящий. Конечно, и прежде, до него, иным думалось и верилось так, но он это понял до конца и до глубины, понял всем существом – и сумел сделать это высокой истиной, философской истиной. Высокой философской истиной стал самый надежный способ сделать существование возможным: отмена непереносимой *единственности реальности*. Есть настоящий мир, и ему имя – мир умопостигаемый, или бытие, или абсолютное бытие. В бытии не только не убивают Сократа, там не разыгрывается и ситуации «дали поддержать», так что эта ситуация тоже ненастоящая. Рыжий перестает всхлипывать. Он обращает взоры и помыслы к бытию. Он сам и его ситуация отходят на второй план, они теперь – лишь низкая «эмпирия»; в центре, фокусе мысли оказываются высокие истины, метафизические предметы. Проходят чередой века; воздвигается величественное сооружение классической европейской метафизики. Там есть всё – разумеется, в настоящем виде, умопостигаемом, в форме идеи. Есть, стало быть, и человек, хотя его разглядишь не сразу. Теперь он уже не столь важен, и его место в сооружении, или «антропология» – отнюдь не главное здание, а какой-то один из дальних флигелей, где он к тому же содержится в расчлененном виде, как нечто смешанное и составное, определяемое целым набором разнообразных начал. Это составное сущее не чинит особых проблем для метафизического разума: человек неизменен и есть то, что он есть, иными словами, некая статичная данность; как такового, его можно охватить дефиницией, заключить в сеть категорий. Подобное обращение с человеком укореняется прочно и надолго: став умопостигаемым, Рыжий польщен и не возражает.

Хотя и нельзя сказать, чтобы Рыжий был целиком удовлетворен, чтобы метафизический образ себя самого и своей ситуации он бы безоговорочно счел подлинным и верным. Сомнения возникали – но до поры они не могли быть выражены в равноценной форме и на равноценном уровне; «метафизика» на много веков стала синонимом философии. Тем хуже для философии, однако! Сомнения питались реальным опытом, в котором человек видел, ощущал несогласие, расхождение с метафизической картиной; и на базе этого опыта возникала «многодонная жизнь вне закона». Изначально сюда немалой частью входил мистический опыт; но и не только он. Чувства и эмоции человека плохо укладывались в нормативные дискурсы метафизики; нормативная этика, неотторжимая часть метафизической дескрипции человека, никогда не могла вполне объяснить реальных человеческих действий. Со временем расхождения накапливались и усиливались. Разделяя судьбу всех зданий, и скромных, и грандиозных, строение классической метафизики ветшало, и будет верным сказать, что главным источником разрушительного процесса служила антропологическая реальность. Затем, в XX столетии этот процесс резко изменяет свой характер, из постепенного он становится катастрофическим, обвальным. Он принимает всеохватный характер: с одной стороны, «жизнь вне закона» (метафизического) обретает свой язык, развивается основательная, кардинальная критика метафизического способа (хотя в гораздо меньшей мере возникают состоятельные, полноценные альтернативы ему); в то же время, опыт истории, опыт жизни доставляет радикальные, драстические несоответствия с метафизической картиной реальности, и метафизический дискурс оказывается явно неспособен дать понимание важнейших феноменов наступившей эпохи.

Сегодня процесс кризиса метафизического мышления – а с ним и классической европейской антропологической модели – практически достиг финала. Продолжая метафору, мы не скажем, что величественное здание – в руинах; но оно стало памятником прошлого, школой и кладовой мысли, а не ее творческой мастерской. Нового здания покуда нет – и Рыжий волей-неволей снова оглядывается по сторонам. Надо ли строить новое? Слышны громкие голоса, что умнее существовать, занимая старые обиталища и их деконструируя на дрова. Очень может быть... Но в любом случае, Рыжему надо заново понять многое, заново разглядеть, что же за Предмет ему дали поддержать. Критическое обозрение старых позиций – необходимое начало для продвижения к этой цели.

Фрагмент 2

Предмет этой книги – Человек в его отношениях с его Границей: определяемый, конституируемый Границей – в философии; влекомый к ней, испытующий ее – в жизни. Мы убедимся, что такой подход – не сужение и не ограничение речи о Человеке: так может ставиться тема о Человеке как таковом. И, как я полагаю, лишь так она может ставиться в свете сегодняшней реальности Человека: тревожной, зыблущейся, неопределенной.

Открывающая книгу метафора говорит, что речь о ее предмете сегодня не может вестись на прежних основаниях классической европейской метафизики. Предстоит найти новый язык, новые принципы для антропологического дискурса, и современная мысль уже весьма активна в решении встающих проблем. Движимый и направляемый новым опытом, поиск в то же время неизбежно разворачивается в освоенном пространстве мировой мысли о человеке, в диалогическом взаимодействии с традицией – или точнее, с традициями, ибо рабочее поле мысли расширилось и глобализовалось, все более органично включая не только Запад, но и Восток. И вместе с тем, в этом расширившемся поле не может не служить особой, выделенной областью именно классическая европейская метафизическая традиция – та самая, в которой мы более не можем остаться. Это единственная область, где в распоряжении гуманитарной мысли есть достаточная система правил (само)организации и критериев (само)проверки: достаточная не в смысле позитивистской эпистемологии Поппера или Витгенштейна, а в смысле концептуальной структуры философского дискурса, менее формализуемой, но в своем роде не менее строгой и не менее обязательной. Поэтому лишь посредством соотнесения себя с этой областью мысль обеспечивает свое пребывание в сфере мыслительной культуры, без риска впасть – не столько в древнее «варварство» (едва ли оно есть еще на Земле), сколько в новейший беспредел тотального уравнивания и обесценивания всех установок, культурных, внекультурных, антикультурных... И это значит, что всякий опыт продвижения мысли заново обозревает «основоустройство», Grundverfassung, классической европейской метафизики, входя в тесную связь с теми или иными его элементами и темами.

Из таких тем для нас особенно важны две: Европейская антропологическая модель и дискурс энергии в европейской мысли.

* * *

С не столь большим упрощением, классическую европейскую концепцию человека можно представлять стоящей на двух краеугольных понятиях: на применении к человеку понятия *сущности* (как сужающий вариант, *субстанции*) и понятия *субъекта*. Введение в антропологический дискурс каждого из них – ступень кардинальной важности, ассоциируемая с определенным именем в истории философии: сопоставление человеку понятия сущности есть вклад Аристотеля, понятие же субъекта –

вклад Декарта. В качестве существенной промежуточной стадии между ними стоит выделить также вклад Бозция: введенное им понятие «индивидуальной субстанции» в ретроспекции предстает в точности – средним звеном, переходным этапом от человека Стагирита к человеку Картезия.

1. Человек Аристотеля

Разумеется, в грандиозном ансамбле философии Стагирита «сущность» отнюдь не является специальной антропологической категорией. Сущность – вершина в системе его понятий, принцип максимальной общности и эвристической силы, объединяющий собою весь аристотелианский порядок вещей. Поэтому, когда человек характеризуется как «сущностное образование», сущность и одновременно набор, собрание сущностей, он не специфицируется этим, а напротив, универсализуется, интегрируется в эссенциалистский миропорядок, объемлющий и чувственные, и умопостигаемые предметы. Выделение же, спецификация человека производится по дальнейшим принципам и признакам. Так, живое, а в его составе и человек, выделяется свойством порождения сущностей: «Все природное способно порождать себе подобную сущность... Человек способен порождать те или иные сущности из определенных первоначал»². Что же до человека как такового, то «человек есть в первую очередь ум... человеку присуща жизнь, подчиненная уму»³, а ум, в свою очередь, трактуется Стагиритом как способность постижения первоначал, оснований, достоверного, научного знания (ср. «Никомахова этика», кн. VI, 1141a 3-7). В приведенной цитате вторая часть – существенное развитие первой: специфическим отличием природы человека служит не столько ум сам по себе, сколько именно «жизнь, подчиненная уму», или же просвещаемая, регулируемая и управляемая умом деятельность: «Стремящийся ум или же осмысленное стремление... именно такое начало есть человек»⁴. Назначение человека – деятельность души, согласованная с суждением»⁵.

Как «стремящийся ум», человек представляет собой деятельный центр, источник «поступков», т.е. действий, сопряженных со стихией разума, с активностями анализа, суждения, выбора. За счет этой связи возникают разные категории поступков, и деятельная, «практическая», по Аристотелю, сфера человека приобретает развитое строение, многомерность. Дискурс Аристотеля не так подчеркнуто иерархичен, как дискурс Платона, но также и в нем прочно присутствует аксиология; к вещам и явлениям прилагаются понятия высшего и низшего, благородного и низменного, более или менее достойного... С аксиологической шкалой сразу же, изначально, связан и Аристотелев человек: «Ум – высшее в нас, а из предметов познания – высшие те, с которыми имеет дело ум»⁶. Отсюда аксиологическая шкала переносится и в практическую сферу, на многообразие действий и поступков, – и, как первое главное следствие аксиологически-иерархического устройства этой сферы, возникает понятие «назначения» человека, уже нами встреченное выше. Коль скоро в человеке есть «высшее», то его действия, его жизнь, существование обретают назначение – служить этому высшему: «Надо делать все ради жизни, соответствующей наивысшему в самом себе»⁷. Тем самым, среди всех категорий поступков выделяется наиважнейшая

² *Аристотель*. Большая этика. 1187 а30, б6 // Собр. соч.: В 4-х т. Т.4. – М., 1984. (В дальнейшем все цитаты из Аристотеля – по этому изданию.)

³ *Он же*. Никомахова этика, 1178 а6.

⁴ Там же. 1139 б5.

⁵ Там же. 1098 а7.

⁶ Там же. 1177 а20.

⁷ Там же. 1178 а1.

категория – поступки, служащие реализации назначения человека; они получают имя «нравственных». Полнота же осуществления назначения человека – не что иное, как счастье (ср.: «при счастье не бывает ничего неполного»⁸). Так конституируется этический дискурс, этическое измерение человеческой деятельности, «практики». Счастье (εὐδαιμονία) – высший принцип, вершина этического дискурса, а этика, наука нравственного действия, направляющего к достижению счастья, утверждается как главный вид знания в практической сфере.

Эта классическая концептуальная схема Стагирита станет универсальной основой европейского этического дискурса – т.е. системы индивидуальных установок, стратегий человека – на все будущие времена (межиндивидуальные, социальные стратегии составляют сферу политики). Не столь универсально, однако, конкретное наполнение этой схемы, которое определяется отождествлением «высшего» в человеке с умом. Из этого отождествления вытекает другое – отождествление счастья и назначения человека с погруженностью в самодостаточную, не имеющую эмпирических интересов, прикладных целей деятельность ума, – что именуется созерцательной жизнью, βίωσις θεωρητική. «Деятельность ума как созерцательная... помимо самой себя не ставит никаких целей... она и будет полным счастьем человека⁹... Кто проявляет себя в деятельности ума... устроен наилучшим образом и более всех любезен богам... Он же, видимо, и самый счастливый»¹⁰. Выделение и возвышение ума сближает человека Аристотеля с руслом дуалистической антропологии, в которой человек представляется двойцей противоположных, противостоящих друг другу начал или природ, смертной плоти и бессмертной души (духа). Это древнее русло, идущее от орфиков и пифагорейцев, включающее платоников и гностиков, не иссякло и в христианскую эпоху, поскольку традиция европейского идеализма восприняла античную установку, обособляющую и возвышающую начало ума. При этом, дуализм, вносимый в природу человека этой установкой, стал еще резче, поскольку, в отличие от античной онтологии единого бытия, онтология христианства утверждает разрыв, онтологическую дистанцию между горизонтами здешнего, эмпирического, и абсолютного, божественного; и хотя по внешности тезис Гегеля «Разум есть божественное начало в человеке»¹¹ лишь повторяет Аристотелево «Ум в сравнении с человеком божественен»¹², в действительности, он вносит в природу человека неведомую античности онтологическую двойственность. Однако в христианской мысли есть и иное русло, церковно-патристическое, мало представленное в философии, но строго хранящее исходные установки христианского мироотношения; и в этом русле нет ни дуализма в антропологии, ни интеллектуализма, идеала интеллектуального созерцания в этике. Оно основывается на холистическом образе человека, в котором ум составляет единство со всем человеческим существом (хотя обладает своей спецификой и наделяется особой задачей), и мы будем подробно говорить о нем ниже.

Итак, в измерении деятельности, «практики» (а это деятельное измерение для нас будет на первом плане), эссенциалистская антропология Аристотеля сводится, в существенном, к эвдемонистской и интеллектуалистской этике. Для дальнейшего важно отметить и некоторые другие ее особенности. Самая выпуклая и наглядная из них – нормативность, неизбежно сопутствующая эссенциальному дискурсу. Помимо

⁸ Там же. 1177 b26.

⁹ Там же. 1177 b20, 26.

¹⁰ Там же. 1179 a24, 31.

¹¹ Гегель Г.В.Ф. Философия религии. – М., 1977. – Т.2.

¹² Аристотель. Никомахова этика. 1177 b32.

того, сущности связаны меж собой линейными причинно-следственными отношениями, действие которых носит характер безусловной необходимости. Реальность Аристотеля охватывается сплошной сетью причин и целей, и все, происходящее в ней, строго целенаправленно, телеологично. «Относительно всего, что называется случайным, всегда можно найти определенную причину, а не случай... Ничто не происходит случайно»¹³. В сфере человеческого существования эта тотальная целенаправленность не снимается и даже не умаляется данными человеку возможностями выбора и принятия решений: здесь также существует полная и предзаданная система целей, и в поле решения и выбора – не цели, а только средства: «Сознательный выбор касается средств к цели¹⁴... Решение наше касается не целей, а средств к цели»¹⁵. Универсальный принцип регламентации всего существования человека – закон (νόμος). Это понятие трактуется достаточно обобщенно: принадлежа, в первую очередь, сфере правовых отношений, оно переносится на всю деятельную сферу (хотя все же не расширяется за пределы антропологической и социальной реальности, до «законов космоса»). «Закон (в числе прочего) велит быть благоразумным, приобретать имущество, заботиться о теле и тому подобное¹⁶... Мы будем нуждаться в законах, охватывающих всю жизнь»¹⁷. В итоге, человеческое существование всецело регламентировано сетью законов, действие которых выражается, очевидно, в нормах и правилах. И хотя Стагирит еще не вводит категории «нормы», по праву можно сказать, что его этический дискурс шире, дискурс всех индивидуальных и социальных стратегий человека носят нормативный характер.

Следует также указать, как выражены у Аристотеля аспекты статичности и динамичности, неизменного и меняющегося в антропологической реальности. Очевидно, что онтология единого бытия предопределяет онтологическую статичность антропологической модели: во всем, что свершается с человеком и что ему надлежит свершать, природа человека пребывает неизменной. Вместе с тем, имеется и элемент процессуальности (движения, изменения), который присутствует в представлениях о реализации этического идеала, достижении счастья; но этот элемент заключается лишь в переориентации жизненной практики на удовлетворение высшего в человеке, ума. Процессуальность такого рода – общая черта метафизики Стагирита: так проявляется присутствие в этой метафизике понятия энергии, важнейшего философского нововведения Аристотеля. В отличие от платоновой идеи, аристотелево понятие сущности включает аспект осуществления, актуализации – извлечения, изведения данной сущности из потенциальности в актуальность. Этот аспект ее (который мы будем детальнее разбирать в следующей главе) выражают понятия энтелехии и энергии: сущность, рассматриваемая как полнота осуществленности, – энтелехия, само же действие осуществления, активность актуализации есть энергия; так что можно сказать, что энтелехия есть сущность, поставленная в связь с энергией, увиденная в элементе энергийности. За счет этих понятий метафизика существенно углубляет свое видение реальности и расширяет ее орбиту, включая в нее действия и процессы. Однако одновременно она ограничивает себя определенным пониманием, определенной моделью процесса как такового – моделью, в которой всякий процесс видится «энтелехийно», как актуализация некой сущности. В дальнейшем, и в науке, и в философии такая модель окажется слишком узкой.

¹³ *Он же.* Физика. II, 4.196 a5-10 // Аристотель. Соч. Т.3. – М., 1981.

¹⁴ *Он же.* Никомахова этика. 1113 a14.

¹⁵ Там же. 1112 b12.

¹⁶ *Он же.* Большая этика. 1196 a2-3.

¹⁷ Там же. 1180 a3.

Надо заметить, однако, что в антропологии Аристотеля и, в частности, в его этике, понятия энергии и энтелехии, задающие наиболее глубокий уровень философского анализа, вовсе не применяются. Это симптоматично. Философствование греков далеко не было антропоцентричным, и антропологический дискурс нацело отсутствует в «Метафизике» Аристотеля, будучи сосредоточен не в философии, а в «практических науках», в этике, главным образом, и отчасти в политике, где философская рефлексия не достигала предельной глубины. Классическая европейская метафизика Нового Времени возродила структуру античной системы с присущей ей неразвитостью и вторичностью антропологического дискурса. Здесь, в частности, лежат и корни того, что становление философской модели человека в русле, идущем от античной философии к новоевропейской метафизике, затянулось на два тысячелетия, отделяющие Аристотеля от Декарта.

Проследивая собственно философскую нить, мы оставляем в стороне развитие антропологических концепций в западной теологии (впрочем, оно и не было значительным). Как сказано выше, на всем пути до Декарта мы выделим всего лишь один промежуточный этап.

2. Человек Бозция

Выводы нашего беглого обзора антропологии Аристотеля двойственны: мы видим основательную, почти всестороннюю развитость этой антропологии, наличие в ней ответов на все (или почти все) принципиальные вопросы о человеке, и в то же время, ее, если угодно, несуществование: несуществование в качестве философской антропологии полноправного раздела в составе *Philosophia prima*, и существование лишь в ряду «практических приложений» метафизики. Эта двойственность менее всего случайна. Закладывая фундамент концептуального мышления с помощью новооткрытых мощных орудий Сущности, Категории и Силлогизма, Стагирит действовал этими орудиями прежде всего там, где они оказывались действенны. Он концептуализировал то, что в первую очередь поддавалось концептуализации; а человек, уже и античный человек, был сложен, многолик, изменчив и для концептуализации трудно уловим. С ним приходилось поступать дисциплинарно, подчиняя его Законам, – что делали практические дискурсы, Этика и Политика, и откладывая, оставляя в стороне его собственно философское понимание, введение в Метафизику. За одним кардинальным исключением: в метафизику вполне органично включался Ум, и она охотно, с увлечением развивала речь об Уме; однако, как предмет метафизики, Ум отделялся от человека, и речь о нем уже не была частью антропологического дискурса.

Как сказано выше, эти структурные особенности равно присущи и античной, и новоевропейской метафизике. Антиантропологизм, вытеснение человека – имманентная черта метафизики как таковой, и человек – извечный Фирс метафизики: таково амплуа, прочно определенное ему в ней ее отцом. Но в ходе европейской истории был период, когда это амплуа на время поколебалось – или точнее, когда рефлектирующая мысль готова была покинуть метафизические рамки в пользу некоторого иного способа, который не вытеснял человека, а ставил его, напротив, в центр. Разумеется, этим поворотом к человеку – даже, если угодно, антропологической революцией – было пришествие христианства: онтологическое событие Боговочеловечения, воплощение Бога в обычном порядке человеческого существования, в образе сына плотника, не могло с силой не обратить мысль к человеку – его природе, судьбе, границам. Христианство несло в себе мощный импульс антропологической переориентации всего мироотношения и мировоззрения; и все

же, в ходе формирования христианского вероучения, в эпоху патристики и Соборов, христианская антропология не была создана в собственно философской форме. Был создан богатый антропологический дискурс, однако он обладал непростым строением. Главные тезисы о человеке и его ситуации в бытии были здесь выражены в особом новом дискурсе «догматического богословия». Этот дискурс имел принципиальные отличия от философского дискурса (нам сейчас нет нужды обсуждать существо этих отличий и порожденную ими проблему конфликта философии и богословия), и даже не был, по крайней мере, явно, антропологическим дискурсом: его антропологическое содержание было имплицитным, закодированным в форме высказываний о Боге. Другой важной составляющей христианской антропологии была практическая антропология развивавшейся в восточном христианстве аскетической традиции – и она была еще дальше от философского дискурса. Ее содержание, включавшее и глубокие антропологические открытия, оставалось долгое время замкнуто в сфере практической религиозности, не получая продумывания и осмысления вне рамок самой традиции и ее специфического языка. В итоге, с приходом христианства философия не испытала кардинального антропологического поворота. Вместо этого она первоначально оказалась отеснена богословием, а когда затем постепенно начала восстанавливать позиции, то, не пройдя внутренней трансформации, скорее отталкивалась от христианского богословия и влеклась к прежнему античному способу. Окончательным воссоединением с этим философским способом стала мысль Декарта.

Творчество Боэция – та фаза богословской мысли на Западе, когда собственно богословие еще не совсем отделилось в ней как от философии (метафизики), так и от антропологии. Категории личного бытия, которые усиленно разрабатывались греческой патристикой и выступали в ней как специфически богословские понятия, у Боэция еще свободно рассматриваются и как понятия антропологические – что приносит для антропологии заметную пользу. Боэций – не слишком оригинальный и крупный, однако пытливый и честный философский ум. Как философ, он принадлежит к руслу аристотелизма в позднеантичной редакции Порфирия; но когда те или иные факторы толкают его к выходу за пределы этого русла, он способен представить самостоятельное философское решение. Соответственно, мы не обнаружим существенной оригинальности в его Комментарии к знаменитому «Введению» Порфирия к «Категориям» Аристотеля, однако в трактате «Против Евтихия и Нестория», где он обращается к философской тематизации проблемы лица и личности в рамках латинской терминологии, ситуация складывается иначе.

Направляющей нитью здесь служит трактовка этой проблемы в греческом патристическом богословии; и можно сказать, что у Боэция постановка и решение проблемы представляют собой как бы умаленное подобие патристической разработки. В трудах греческих Отцов строилась конституция личного бытия как особого онтологического горизонта, иного по отношению к здешнему бытию, причем необходимый фонд понятий и самый дискурс, выражающие эту конституцию, создавались заново и впервые. Как христианин V века, Боэций не мог не сознать, хотя бы интуитивно, наличия этого онтологического измерения проблемы; но как философ, он не мог достичь его схватывающего узрения (оно будет достигнуто лишь в зрелой схоластике). Поэтому, в терминах позднейшей философии, рассмотрение Боэция развертывается не в онтологическом, а лишь в онтическом плане и, ориентируясь на греческий образец, оно представляет собой не столько создание нового круга понятий, сколько его трансляцию, перевод. Однако трансляция осуществлялась не только с греческого на латынь, но одновременно – из патристического богословия в традиционный метафизический дискурс, которому еще

предстояла долгая жизнь; и за счет этого опыт Боэция занимает самостоятельное место в метафизической традиции и классической антропологической модели.

Руководясь патристической разработкой личностных понятий, Боэций приходит к существенному развитию и видоизменению аристотелианских концептов. Модифицируется уже верховное понятие, сущность. У самого Стагирита оно обладало огромной широтой, будучи объединяющим термином для всех «имен бытия» – характеристик реальности и ее элементов по любому положительному содержанию, материальному или нет, К сущностям принадлежали и универсалии, и субстанции, и единичные предметы, образуя обширную, разветвленную номенклатуру. Отнюдь не так у Боэция: по верному суждению современного комментатора, «Боэций понимает сущность достаточно узко и вполне в духе нашего времени – как то, что определяет специфику предмета и составляет его природу»¹⁸. Подобная переинтерпретация весьма показательна. Как мы замечали, у Аристотеля в его антропологии изначальной заботой была универсализация человека, его подведение под общие начала, встраивание его в некоторый закономерный порядок реальности. Боэций же видит свою задачу в прямо противоположном. Закономерный Аристотелев Универсум для него уже данность, и философская трактовка лица, личности представляется как проблема спецификации, т.е. исчерпывающей характеристики частного, отдельного, но в то же время и автономного, самодовлеющего. Именно на последнем аспекте настаивала греческая патристика, всячески выдвигая и акцентируя его; именно в силу него удовлетворительным решением не могло быть прежнее понятие Аристотеля–Порфирия, определявшее индивидуальное сущее по неповторимости полного списка его свойств (вещи «называются индивидами, потому что каждая из них состоит из такого набора собственных свойств, который не может быть тем же ни в одной другой [вещи]»¹⁹). Если в Комментарий к Порфирию Боэций приводит и обсуждает это понятие без всякой критики, то в трактате «Против Евтихия и Нестория» оно уже недостаточно. Чтобы адекватно выразить понятие лица, Боэций, как мы скажем сегодня, формирует новое семантическое гнездо.

К специальной терминологической работе вынуждает, по Боэцию, бедность латинского лексикона сравнительно с греческим: латинскому *persona*, непосредственно обозначавшему лицо, личность, отвечают два разных греческих слова, *ипостасис* и *прослов*. При этом, по прямому значению, *persona* передает именно *прослов* (оба слова первоначально обозначали театральную маску, личину); для точной же передачи смысла *ипостасис* – а именно она, «ипостась», выступает ключевым термином в патристическом дискурсе – желателен какой-либо другой, специальный термин. Таким термином Боэций избирает субстанцию, трактуя ее этимологически, как кальку *ипостасис* (*sub-stantia* = *ипо-стасис* = под-лежащее). Подобное переосмысление субстанции – очередной существенный отход от Аристотеля; причем более полно смысловому содержанию патристической «ипостасис» соответствует, согласно Боэцию, оборот «индивидуальная субстанция». Итак, семантическое гнездо понятия личности образуют субстанция (центральный термин, сдвинутый далеко от своего аристотелианского значения), индивид, лицо (*persona*); итоговой же сводной формулой становится знаменитая дефиниция: «Определение личности найдено: она есть индивидуальная субстанция разумной природы, *naturae rationalis individua substantia*»²⁰.

¹⁸ Уколова В.И. Комментарий // Боэций. Философские сочинения. – М., 1990. – С.390.

¹⁹ Боэций. Комментарий к Введению Порфирия к «Категориям» Аристотеля // Там же. – С.73.

²⁰ Он же. Против Евтихия и Нестория // Там же. – С.172.

Для верного понимания этой хрестоматийной формулы стоит ещё учесть, что на пути к ней ориентирами для Боэция служили не только разработки патристики, но также представления римского гражданско-юридического сознания, которые связывали с понятиями лица и индивида идею «особы», «юридического лица», обозначавшегося в Риме, приблизительно с I в. н.э., тем же термином *persona*. Все же обстоятельства вкупе ведут ко вполне прозрачным выводам. В греческой патристике семантическое гнездо личности выражает основоустройство горизонта личного бытия, онтологически отличного от здешнего (эмпирического, наличного) бытия, и принадлежит не дискурсу метафизики, а дискурсу догматического богословия; при этом его антропологическое содержание лишь опосредованно и имплицитно. Его логическим развитием станет расширение за счет энергийных понятий, достигнутое в поздневизантийском исихастско-паламитском богословии Божественных энергий. В философии же Боэция семантическое гнездо личности выражает основоустройство индивидуального человеческого бытия; оно принадлежит дискурсу метафизики и существенно развивает его антропологию. Сравнительно с антропологией Аристотеля, антропология Боэция – значительное продвижение процесса *философской индивидуации*, т.е. формирования метафизического концепта индивидуального человека как автономного, самодостаточного агента мышления и действия. Ее логическое развитие – полное завершение процесса индивидуации, достигнутое у Декарта, в концепте метафизического субъекта. Кратко резюмируя, с Боэцием мы на полпути к субъекту.