

БЫТИЕ КАК φύσις И БЫТИЕ КАК ιδέα  
(М. ХАЙДЕГГЕР. ВВЕДЕНИЕ В МЕТАФИЗИКУ)  
И «СТРОМАТЫ» КЛИМЕНТА  
АЛЕКСАНДРИЙСКОГО. Δόξα и τέλος

Хайдеггеровская герменевтика понимания бытия и «Строматы» Климента Александрийского — как возникла идея их сопоставления, и что оно могло бы, как представляется, прояснить?

Отправным пунктом стала ссылка, сделанная исследователем и переводчиком «Стромат» Е. В. Афонасиным. Отсылая за ассоциацией к «Введению в метафизику», он отметил: «Греческое слово δόξα кроме мнения означает также и славу. Это второе значение закрепляется у Климента терминологически. Слава Божия, которая открывается нам через уподобление самого Бога нашему тварному миру, видна очами веры. Таким образом, вместо мнения, основанного на вере, нам через веру открывается Слава Божия»<sup>1</sup>. И далее: «Познание посредством уподобления исследуемого предмета тому, чем он не является, основано, как учит философия со времен Платона, на δόξα, которая в понимании Климента значит, прежде всего, славу, а затем уж людское мнение. Иметь мнение о чем-то, значит обладать определенным взглядом на вещь, так как она кажется или выглядит»<sup>2</sup>. При этом он отсылает, в частности, к следующему месту у Хайдеггера: «Φύειν, покоящееся в себе восхождение, есть φαίνεσθαι, выброс света, показывание себя, явление...

---

\* Буторина Мария Игоревна — аспирантка кафедры истории философии философского факультета СПбГУ

Но стояние в самих себе для греков значит не что иное, как «состояние», стояние-в-свете. Быть значит являться. . . Как являющееся, оно придает себе видность (Ansehen), δοξαι. Δόξα значит видность, а именно видность, в которой некто стоит. Если видность, соответственно тому, что в ней восходит, — выделяется, δόξα означает блеск и славу. . . Оказывать и выказывать честь и прославление (Ansehen) значит по-гречески ставить в свет и тем самым доставлять постоянство, бытие»<sup>3</sup>.

Чтобы разобраться, что означает эта ассоциация для понимания как Климента, так и Хайдеггера, а также процессов «свершения», перелома, происходивших в поздней античности, но укорененных гораздо раньше, попробуем подробнее рассмотреть определенность понятия δόξα в контексте анализа Хайдеггера и учения Климента Александрийского.

Работа Хайдеггера «Введение в метафизику» полностью посвящена анализу фундаментального процесса, радикальной перемены, происходившей в самом начале становления философской мысли и европейской культуры, — смене изначального понимания, присутствия бытия как φύσις пониманием бытия как ἰδέα. Этот процесс завершается и «формулируется», «оформляется» у Платона и Аристотеля. Христианская мысль, по Хайдеггеру, полностью разворачивается в контексте понимания бытия как ἰδέα. Более того, то, что для него является философствованием, т. е. «вопросание» как «возвращение к изначальности», он считает несовместимым с тем, что могло бы в каком-то смысле называться «христианской философией», хотя, конечно, «мысляще вопрошающая проработка христианского опыта мира, т. е. веры, существует. Но тогда это называется богословием»<sup>4</sup>. Сам переход и взаимоопределенность позднеантичной и

раннехристианской мысли у Хайдеггера практически не подвергается специальному анализу. Прояснить глубже и детальнее, каким образом происходит так, что раннехристианскую мысль и ситуацию «целый мир отделяет... от Гераклита»<sup>5</sup>, наверное, возможно, только продолжая совершать усилие вопрошания. Ни в коей мере не претендуя на какую-либо полноту анализа в рамках данного рассуждения, постараемся сконцентрироваться на рассмотрении понятий  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  и  $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ , как они присутствуют у Климента, с одной стороны, и как могут быть осмыслены в свете хайдеггеровских прозрений, с другой.

Понятие  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  и его «двойственность», по Хайдеггеру, символичны и существенны для происходящей смены понимания бытия. «Словом  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  обозначается многое: 1) видность как слава; 2) видность как облик, который нечто представляет; 3) видность в значении: так-то выглядеть, «видимость» как пустая кажимость; 4) воззрение, которое человек себе формирует, мнение»<sup>6</sup>. «Видимость,  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  не есть нечто, сопутствующее бытию и несокрытости — она им принадлежит. И все же  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  сама по себе остается двусмысленной. Она подразумевает прежде всего облик, в котором нечто являет себя, и одновременно взгляд, воззрение, которое имеют люди»<sup>7</sup>. Понимание бытия в смысле выведения себя в свет, в явленность, в «несокрытость» сменяется видимостью, зримостью для наблюдателя, «уразумеваемостью». При этом важно, что «нельзя отрицать, что истолкование бытия как  $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$  является результатом исходного познания бытия как  $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ . Оно, как мы говорим, есть необходимый вывод из сущности бытия как *восходящей зримости*... Но если то, что является сущностным *следствием*, само поднимается до сущности, что тогда происходит? Тогда

начинается отпадение. . . Решающим остается не то, что φύσις вообще была обозначена как ιδέα, но то, что ιδέα всплывает как единственное и определяющее толкование бытия»<sup>8</sup>.

Там, где δόξα становится мнением в большей мере, чем славой, в «греческом» смысле этого слова, в свои права вступает дискурс уподобления. «Теперь явление, исходя из идеи, приобретает другой смысл. Являющееся явление не есть больше φύσις, восходящее властвование, как и не самопоказывание вида, но явление есть возникновение отражения. . . Истина, лежащая в φύσις, ἀλήθεια как несокрытость в восходящем властвовании, становится ομοίωσις и μίμησης, уподоблением, подражанием чему-то, правильностью зрения, разумения как представления»<sup>9</sup>.

Сквозная и структурирующая тема произведений Климента — познание Бога и соединение с Ним посредством уподобления. Большая часть фрагментов, специально посвященных описанию уподобления и процесса его достижения, представляет собой отсылки к Платону, включающие упоминание его имени (напр. Clem. Strom. II.100.3; II.131–133; V.17; V.94–96). Уподобление Богу как первообразу «насколько это возможно» (Plato. Theaet.176b) формулируется, таким образом, целиком в русле Платона и платонизма<sup>10</sup>. Присмотримся все же повнимательнее к тому, как Климент аргументирует ομοίωσις θεῶν. «Но и из наших учителей не соглашаются ли некоторые с ним (с Платоном. — М. Б.) в том, что человек с рождения является “образом Бога”, становясь “подобием Бога” впоследствии, благодаря достигнутому совершенству (κατὰ τὴν τελείωσις)» (Clem. Strom. II.131.6). Платоническая традиция, казалось бы, с неизбежностью вынуждает исходить из того,

что «поскольку отражение никогда не достигнет своего первообраза, являющееся есть простое явление, собственно говоря, некая кажимость, т. е. в данном случае ущербность»<sup>11</sup>. Действительно, человек, гностик, не может достигнуть, например, телесного подобия Богу. Он достигает этого подобия по «разуму и способности суждения» (Clem. Strom. II.102.6), «как сын и друг» (Clem. Strom. VI.114.6). Но оказывается, что «нет ничего непостижимого для Сына Божьего и нет ничего, чему нельзя было бы научиться» (Clem. Strom. VI.70.2). То есть, по Клименту, достижение совершенства, *τέλοσα*, каким-то образом возможно. Более того, стать совершенным (*τέλειος*) — цель (*τέλος*) человеческой жизни. Совершенство, законченность, цель, целое для Климента и грекоязычного, в том числе раннехристианского сознания слышатся и воспринимаются через один корень — *τέλος* — *τελέω*.

Хайдеггер говорит, характеризуя понимание бытия как *φύσις*: «Приходить в стояние значит... завоевывать себе границу, о-граничивать. Поэтому основной характер сущего есть *τέλος*, что означает не цель и не надобность, а конец. “Конец” ни в коем случае не подразумевает здесь отрицательного смысла... Конец есть окончание в смысле завершения. Граница и конец суть то, при помощи чего сущее начинает *быть*»<sup>12</sup>.

В понимании Климента *τέλος* как завершенность и совершенство, полнота уподобления осмысливается как осуществление человека, которое происходит как соединение с Богом. Момент достижения *τέλος* — совершенства для Климента есть именно этот момент соединения, слияния несоединимого. Вся апорийность и энергетический источник, из которого разворачивается мысль Климента, есть эта возможность невозможного, соеди-

нение несоединимого.

Можно привести в пример два способа описания этой апории в произведениях Климента. Это, во-первых, постоянно повторяющийся мотив взаимообуславливающих веры, знания и выбора (как решения и как принятия). Согласие, готовность принять оказываются единственным способом «понять смысл сказанного так, как оно сказано» (Clem. Strom. V,2,1). Всегда существует выбор знать или не знать, пребывать в невежестве. Выбрать знание, т. е. принятие, готовность услышать, понять услышанное — во власти человека. В основании этого выбора лежит вера — допущение невозможного, невероятного. Это, с одной стороны. С другой стороны, «качество выбора определено тем, выбираем ли мы по аналогии, следуя чужому примеру, или же со знанием дела» (Clem. Strom. IV, 30,3). Вера как выбор и согласие доверять, выбор как выбор знания или незнания, знание как определяющее качество выбора, истинность исповедания (Clem. Strom. V,1; IV, 15) — этот «замкнутый круг» содержит в себе и вопрос и энергию. Как в любом круге, в нем не найти конца и начала. Знание станет настоящим знанием, только тогда, когда его выберут, примут и начнут «практиковать». В то же время ответственно и осмысленно выбирать мы можем лишь исходя из знания. Но «веры не может быть без знания, равно как и знания без веры» (Clem. Strom. V.1.3). Истинное знание приходит только если его принимают, т. е. в него верят. А вера — «это акт свободного выбора». В этом круге можно вращаться бесконечно (что Климент с удовольствием делает, вновь и вновь возвращаясь к одному и тому же (или уже к чему-то новому?)). Вопрос стоит не о том, как из него выйти, а скорее о том, как в него войти. Бесконечность круга соединяет с боже-

ственной бесконечностью. «Внутри» него противоречия не имеют силы «У истинного гностика и воля, и суждение, и действие составляют одно целое» (Clem. Strom. II,77,5).

Во-вторых, для Климента достижение *τέλοσς* — достижение единения с божественным Логосом, словно движущимся «сверху» к этому единению. «Спасаемся мы, с одной стороны, только добрым своим произволением в выборе и, с другой стороны, милосердием божественным» (Clem. Strom. IV.131.1). Причем «даже те, которые учатся у самого божественного Учителя, с трудом достигают представлений о Нем, благодаря благодати, которая дана им в добавление к их стремлению знать» (Clem. Strom. VI.166.3). Этот момент Климент будет подчеркивать и описывать многократно на протяжении всех Стромат. Как и «круг» веры-знания-выбора, эту необходимость и нераздельность готовности — принятия и дара — благодати, пожалуй, следует считать одним из структурно и принципиально важных пунктов Климентовой системы. Вера как ответственный выбор и вера как дар Божий — суть одно, и постичь это единство «рассудочно» вряд ли возможно.

Таким образом, пафос Климента Александрийского — стремление к *τέλοσς* как соединению несоединимого, которое тоже само по себе возможно не как достигнутая цель — конец — остановка, а напротив, представляет собой исключительно динамичный процесс, настолько принадлежащий моменту «сейчас», что именно в этом моменте, возможно, соединяющийся с вечностью. «Через эту любовь будущее для него (гностика) уже присутствует сейчас» (Clem. Strom. VI.77.1). Особенность ситуации Климента и всего средневекового мировосприятия — наличие непреодолимого естественным образом

онтологического «разрыва» между Творцом и тварью, между горним и дольным, двумя трансцендентными областями бытия и сущего.

Каким же образом у Климента δόξα опять оказывается в первую очередь славой, славой Божией, и что это слово теперь означает? Как «вместо мнения, основанного на вере, нам через веру открывается Слава Божия»? Разрыв между Творцом и тварью впервые возникает как разрыв между идеями и миром, прообразом и миром, изначально — как разрыв бытия и мышления, происходящий существенным образом из их «изначального тождества». Это происходит, когда «видность» сущего сменяется его видимостью для наблюдателя. Христианское средневековье «преодолевают» этот разрыв, пожалуй, именно через «опыт веры», в котором соединяется несоединимое. Происходит это в рамках идеи посредника, которая оформляется уже в поздней античности, и откровения по благодати. Хайдеггер замечает: «Логос в Новом Завете с самого начала подразумевает, не как у Гераклита, — бытие сущего, собранность противустремительного; Логос подразумевает некое особенное сущее, а именно Сына Божия, Оно же — в роли посредника между Богом и людьми. . . Таким образом, λόγος значит: κήρυξ, ἀγγελλος, вестник, посланник, который осуществляет заповеди и приказы; λόγος του σταυρου есть Слово Крестное»<sup>13</sup>. В таком понимании, тем не менее, появляется возможность вновь мыслить δόξα как славу. Эта возможность обеспечивается тем, что теперь, как это ни парадоксально, Бог уподобляется тварному миру посредством откровения Логоса.

Рассмотрим подробнее, что связывает Хайдеггер со словом «противустремительное». «Единство есть взаимная сопричастность (Zusammen-gehorigkeit) противу-



стремительного. А это есть изначально единое»<sup>14</sup>. Эта фраза сказана в контексте прояснения единства и сущностного расхождения φύσις и λόγος как бытия и мышления и понимания οεἶ с опорой, в частности, на Парменида. В конце этого параграфа Хайдеггер приходит к тому, что «бытие значит стоять в свете, являться, вступать в несокрытость. Где таковое происходит, т. е. где властвует бытие, там совластвует и совершается как причастное ему: разумение, вбирающее в себя останавливание (приведение-в-стояние) кажущего себя в самом себе постоянного»<sup>15</sup>. Борьба «противустремительного» представляет для него единственно истинное понимание бытия. Из этой борьбы как единства разворачиваются для него и все «определения» бытия, определившие судьбу новоевропейской метафизики. Есть ли что-то от этой борьбы во «встречном движении» откровения Логоса и человеческого выбора — решимости принять его? Случайно ли, именно Климент сохранил для нас значительное количество фрагментов Гераклита? Для того чтобы действительно ответить на эти вопросы, необходимо, как представляется, фундаментальное исследование глубинных сущностных процессов, определявших движение мысли в поздней античности и раннем средневековье. Здесь же удалось только приблизиться к пониманию неоднозначности и символичности трактовки таких знаковых терминов, как δόξα и τέλος.

---

<sup>1</sup> *Афонасин Е. В.* Философия Климента Александрийского. Новосибирск, 1997. С. 26.

<sup>2</sup> Там же. С. 43.

<sup>3</sup> *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. Н. О. Гучинской. СПб., 1997. С. 180–182.

<sup>4</sup> Там же. С. 92.

<sup>5</sup> Там же. С. 212.

<sup>6</sup> Там же. С. 184.

<sup>7</sup> Там же. С. 263.

<sup>8</sup> Там же. С. 254–255.

<sup>9</sup> Там же. С. 257.

<sup>10</sup> Климент, конечно, всякий раз оговаривается, что это учение Платон позаимствовал из Закона, осуществляя организующую Строматы стратегию «встраивания» античной философии в «исторически-провиденциальную перспективу» христианской мысли.

<sup>11</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 257.

<sup>12</sup> Там же. С. 140.

<sup>13</sup> Там же. С. 212.

<sup>14</sup> Там же. С. 216.

<sup>15</sup> Там же.

*В. А. Бачинин\**

АРИСТОТЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ  
О ФОРМАЛЬНЫХ ПРИЧИНАХ — ИСТОЧНИК  
СОВРЕМЕННОЙ МЕТАФИЗИКИ ПРАВА

Эвристический потенциал учения Аристотеля о четырех универсальных причинах таков, что позволяет использовать его при осмыслении самых разных, в том числе и философско-правовых, проблем. Согласно Аристотелю, в возникновении конкретного явления или отдельной вещи участвуют, как правило, не одна причина, а несколько ее разновидностей. Философ указывает на четыре типа причин — формальные (формообразующие), материальные, деятельные и целевые. Все они необходимы для возникновения любой из конкретных реалий. Взятые же вместе, они позволяют увидеть дан-

---

\* *Бачинин Владислав Аркадьевич* — докт. социол. наук, проф., ведущий научный сотрудник Социологического института РАН