



DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2022.3.4>

UDC 1:24-183.7
LBC 87.000.4



Submitted: 06.09.2022
Accepted: 25.11.2022

AN ACT AS THE ENERGY AND INTENTION OF AN GESTURE

Svetlana S. Neretina

Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russian Federation

Abstract. The Middle Ages staged a grand experiment, showing in Revelation the clash of creative principles: divine and human, respectively real and actual. The given and the proclamation of the world generated a question of how to think inside this given. There has never been such a challenge before. A special logic of turning (tropology) was needed, which was able to recognize the actual world as a phenomenon of the hidden world, but communicated a powerful energy of searching for connections with it, possible through analogies, symbols, allegories. The release of creative energy through the word made it possible to discover the effectiveness of the Word. The emphasis of medieval Christianity on the energy of the Word, unfolded from reality and communed with it, assumed both an analysis of the good, the source of which was the sacred reality, and an analysis of evil, which consisted in worldly, profane actuality and left a sad mark in history, which still represents the Christian Middle Ages as a dark era. In medieval Christianity, energy was expressed through action—an act, force and intention, contributing to the understanding of any creative possibilities and abilities outgoing from the Creator of the world or created man. God the Creator is an unknown reality, the only true Thing (Res) that the world knows about in the image and likeness of created things and on the basis of evidence preserved in language. Thanks to such phenomena, the most important of which is the Epiphany, it became possible to build arguments in favor of the existence of God. The reality revealed in the actual world is evidenced by such states of human subjectivity as oblivion, i. e. the state of memory of that other event that lies behind the invisible beginning, visions, the ability to think, speak, listen, and perform actions (gestures). In any such accomplishment, the procedures for its execution continue to operate, not only what is actualized, but also the actualization itself. The idea of a gesture is considered as an intensely intuitive, internal action, a moral response to an act. The energy of making is concentrated in it, revealing both the theoretical significance of the judgment, and the intention and action of the subject as an actor of this judgment. Man is not only active by the status of a created being, but is also capable of self-construction, of changing himself, together possessing subjectivity and substantiality (*substantia subiecta*).

Key words: act, force, intention, oblivion, gesture, predestination, reality, reality.

Citation. Neretina S.S. An Act as the Energy and Intention of an Gesture. *Logos et Praxis*, 2022, vol. 21, no. 3, pp. 33-44. (in Russian). DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2022.3.4>

УДК 1:24-183.7
ББК 87.000.4

Дата поступления статьи: 06.09.2022
Дата принятия статьи: 25.11.2022

АКТ КАК ЭНЕРГИЯ И ИНТЕНЦИЯ ПОСТУПКА

Светлана Сергеевна Неретина

Институт философии РАН, г. Москва, Российская Федерация

Аннотация. Средневековье поставило грандиозный эксперимент, показав в Откровении столкновение творческих начал: божественного и человеческого, соответственно реального и действительного. Данность и возвешенность мира породила вопрос о том, как мыслить внутри этой данности. Такого вызова прежде не было. Нужна была особая логика поворота (тропология), умевшая опознать действительный мир как феномен мира скрытого, но сообщившего мощную энергию поиска связей с ним, возможного через аналогии, символы, аллегории. Выброс творческой энергии через слово позволил обнаружить действительность Слова. Акцент средневекового христианства на энергию Слова, развернутого из реальности и причащаемого ей, предполагал как анализ блага, истоком которого была сакральная реальность, так и анализ зла, заключающегося в мирской, профанической действительности и оставившего печальный след в истории, которая и до сих

пор представляет христианское Средневековье темной эпохой. В средневековом христианстве энергия выражалась через действие-акт, силу и интенцию, способствующих пониманию любых творческих возможностей и способностей, исходящих от Творца мира или сотворенного человека. Бог Творец – неведомая реальность, единственная истинная Вещь (*Res*), о которой мир знает по образу и подобию созданных вещей и на основании сохраненных в языке свидетельств. Благодаря такого рода феноменам, важнейшее из которых – Богоявление, стало возможным выстраивать аргументы в пользу существования Бога. О явленной в действительном мире реальности свидетельствуют такие состояния человеческой субъективности, как забвение, то есть состояние памяти о том или ином событии, что находится за невидимым началом, видения, способности мыслить, говорить, слушать, совершать поступки. В любом подобном свершении продолжают действовать процедуры его исполнения, не только то, что актуализовано, но и сама актуализация. Идея поступка рассматривается как напряженно-интуитивное, внутреннее действие, нравственный ответ на деяние. В нем сосредоточена энергия делания, обнаруживающая и теоретическую значимость суждения, и намерение и действие субъекта как актора этого суждения. Человек не только активен по статусу сотворенного существа, но и способен к самоконструированию, к изменению себя, вместе обладая субъектностью и субстанциальностью (*substantia subiecta*).

Ключевые слова: акт, сила, интенция, забвение, поступок, предопределение, реальность, действительность.

Цитирование. Неретина С. С. Акт как энергия и интенция поступка // *Logos et Praxis*. – 2022. – Т. 21, № 3. – С. 33–44. – DOI: <https://doi.org/10.15688/lp.jvolsu.2022.3.4>

О терминах

Энергия – по-латыни это прежде всего *actus*, акт, действие, поступок (1), отсюда же актуальность или действительность, которая – в отличие от реальности, хранящей *res*, вещь саму по себе – есть лишь феномен этой реальности. Но сам акт, поскольку это действие, невозможен без *vis*-силы (2) и *intention*-внутреннего стремления, осознанного намерения совершить действие (3). Собственно без этого терминологического куста вряд ли возможно понимание энергии в средние века, хотя, как правило, эти термины в литературе не сопрягаются, им не много уделяется внимания. О том, что идея энергии присутствовала в средневековой мысли, напоминает М.Ю. Реутин, анализируя Майстера Иоанна Эккхарта и напрямую связывая его идеи с паламитскими идеями «до» Паламы [Реутин 2011]. Есть и другие немногочисленные статьи. Но в них нет понятийного анализа, не названы слова, являющиеся прямым переводом термина «энергия». Поэтому задача – разъяснить важность этих понятий именно для средневековой мысли, разумеется, связанной с общехристианской, о чем и свидетельствуют попытки связать западно- и восточноевропейское понимание терминов, благо что обе христианские ветви имели «энергичный» авторитет в лице Аристотеля, подержанный Фомой Аквинатом. О.Э. Душин говорил об учении Фомы, для которого Бог –

это *actus purus*, чистая энергия, т.е. энергия, не нуждающаяся ни в каких иных источниках, кроме самой себя. Но *actus purus* – это и единство таких актов, как «сказал / сделал», безынтервальный перевод мысли / слова в действительность, называемую тварным бытием. В момент этого перевода Творец как общее всему всего себя и сообщает по акту творения тому, что творит, индивидуальной субъектной вещи, это свое все

О переводе энергии на латынь как *actus* и вообще о смысле энергии начали говорить В.В. Бибахин [Бибахин 2011] и С.С. Хоружий [Хоружий web], возражающий Бибахину. До него всерьез эту проблему анализировал К.Ф. Радченко [Радченко 1892]. А еще раньше Гегель, который писал о единстве эссенции и экзистенции в *actus*. Видимо, можно продолжить это ретро-движение, чтобы показать, как забывались терминологические поиски, сопоставления, перевода и переименования. Это мешает понять, как рождалась и развивалась почему-то безапелляционно принятая многими философами идея тождества бытия и мышления при почти полном забвении такой важной для понимания этой идеи категории, как субъект-субстанция (*substantia subiecta*), представленной изначально – как проект – Августином, который так назвал самого Творца, затем Боэцием, который осуществил перенос этого термина на любую единичную сотворенную вещь, а много веков спустя Гегелем. При этом почти полностью ока-

залось утраченным – вплоть до XX в. – такое существеннейшее направление мысли, как концептуализм, где субстанция как общее явление через конкретного, вот этого, индивиду-субъекта, в пределе – богочеловека, Христа. Очевидно, дело в термине «тождество», ибо без особых разъяснений понять, почему тождественны столь разно представляемые мышление и бытие, неясно...

У Аристотеля, который начал развивать мысль о том, что внутри первой философии, впоследствии названной онтологией, разрабатывались идеи движения и внутренне сосредоточенного покоя, чреватого движением или приведением в дело, подталкиваемым целью, замыслом, наведением, волей, способностью [Аристотель 1976, 241, 242, 243] (1048a 35, 1048b 15–20, 1049a 1–15). Приведенное в дело – это действительность, напряжение которой образуют отношения противоположностей (например, зрячести и слепоты), существующих, как откомментировали это положение Аристотеля Порфирий, а затем Боэций, в возможности, каждая из которых по отдельности обнаруживает себя в действительности в определенные моменты времени: дело может вестись то с позиции зрячести, то слепоты. Действие оказывалось возможным понять и объяснить только при допущении внутреннего противоборства [Аристотель 1976, 240] (1048a 1 – 20). Действительность как полнота сущего – одно целое, но не в смысле тождества противоположностей, а в смысле их со-бытия, со-существования, что и есть энергия (ἐνερῆσις, 1051a).

Реальность и действительность.

Творческий акт

В Средневековье как раз и были озадачены этим актом, понятием как творческий, происшедшим, однако, не по природе, а с помощью искусства – из ничего. У Августина глагол *ago* и производные от него: герундий *agendum*, существительное и причастие *actus* употребляются довольно часто, уступая термину *factus*, используемому для выражения воплощенного творческого акта, переводящего творение из *realitas* в *actualitas*, то есть в такую действительность, вещи которой иногда являли собой противоположное истинной

сути того, что должно быть содеяно. Так в гл. 16 книги 1, посвященной тому, как Бог относится к способу воспитания или совершенствования (*modus erudiendi*) юношества. Речь в ней идет об отношении к адюльтеру. Августин ссылается на Юпитера, одновременно и угрожающего и попустительствующего прелюбодеянию. Сказано, однако, что на деле такой двоицы быть не может, но это «содеялось (*actus est*, или **случилось**, или допустилось)», так как он (Юпитер) обладал властью с помощью ложно оглушающего совращения сымитировать адюльтер, как если бы он был поистине. Или (там же) иронически говорится о том, сколь же великое дело (*res*) «делается (*agitur*) публично на форуме под надзором законов», когда за обучение не только берется плата от учеников, но назначается и плата от города [Sancti Augustini... 1877, col. 672]. Ирония на то и ирония, что речь идет не о **первичной данности сознания** (мы это увидим у Гуссерля), а о данности **сознанию**, обладающему выбором и того, что должно, и того, что можно, и того, что сомнительно.

Осуществивший творческий акт создания мира назывался Творцом (*Creator*), Создателем (*Condor*), Возделывателем (*Cultrix*), который владел бытием («*habet esse*» говорил Ансельм Кентерберийский, как если бы Бог был чем-то Иным, чем бытие). Он – истинная и единственная неведомая Вещь, которая ничего не означает, *Res* как неведомая *Realitas*. Творение же – это видимый, ощущаемый, чувствуемый, мыслимый мир, который назывался действительным, или актуальным. Этот действительный мир из-мышляется *in itellecto*. Но если нечто замысленное остается только в интеллекте, то оно там и остается – в замысле, в возможности, которое в некотором роде тоже ничто. «Мышление, – повторим вслед за Аристотелем, – есть деятельность» [Аристотель 1976, 249] (1051a 30), смысл которой в претворении в действительную вещь. Когда то, что находится в интеллекте, воплотится в вещь, она обретает свое существование в действительности.

О Боге (*Deus*, муж. род), существование Которого пытается прояснить Ансельм Кентерберийский¹, он говорит в среднем роде, Он – *Aliquid*, перед которым теряешься, двойственный перевод этого термина (как «нечто»

или как «такое иное», *aliud+quid*) свидетельствует и о знании предшествующей философии, и об абсолютном новшестве христианства. В русском переводе «Прослогиона» Ансельма Кентерберийского (1995) *aliquid* переведено как «нечто» [Ансельм Кентерберийский 1995]. Так поняли *aliquid* (поскольку любое слово многозначно) не только наши современники, но и современники Ансельма – например, монах Гаунилон, чьи возражения Ансельм включил в «Прослогион». Но что же это за Бог, если «нечто» можно представить (так переведено *cogitare*) как телесную вещь, например, остров, как допустил Гаунилон. *Aliquid*, однако, если его передать как «такое Иное», позволяет понять, что христиане искали именно «неведомого Бога». Необыкновенное неизвестное Нечто-Иное уходило в неизвестное начало.

Николай Кузанский для утверждения существования Бога нашел катафатический термин, соединив апофатическое «не» с этим самым Иным – *Non Alius*, Не-Иной. Бурная божественная энергия из начала *разворачивается* в акте-действии действительного, и она же *сворачивает* эти акты в энергийный покой Слова-*Verbum*, в ту самую начальную точку, в которой, по предположению Кузанца, становятся неразличимыми абсолютный минимум и абсолютный максимум.

Для разрешения этой апории христианские мыслители начали скрупулезный анализ сотворенного бытия и, почитая Бога Творца, пытались понять способ, каким совершается творение. Правда, постичь такое деяние как творчество энергии не хватило ни у древних, ни у средних, ни, осмелюсь сказать, у новых и новейших – средние, то есть средневековые мыслители, часто возвращались от творения к эманации (Марсилио Фичино), новые и новейшие обращаются к производству такого нового, которое не выходит за рамки перестановок (люди, этим занимающиеся, называются «креативщиками» – креативным дизайнером, продюсером, директором, менеджером).

Но в средние века сама мысль о творении и передаче человеку способности к творчеству *обжигала*. Вовсе не случайно, что все хроники, даже те, где хронисты хотели только обсудить волнующее их и свершающееся на их глазах событие, начинались «от Адама»,

от «сотворил Бог небо и землю», ибо эта творческая энергия (сила) проявлялась на их глазах как продолжение или дление той же самой. «Их» событие сопоставлялось по значимости с сотворением мира. То же в XIII в. делает Данте, когда поставит свои стихи на один уровень с библейскими и – в отличие от библейских – сам начнет их комментировать.

Память и забвение

Августин, анализируя бытие как другое мысли и мысль как данную и произнесенную, т.е. воплощаемую, называет онтологической основой не имя, а букву (знак), точнее – звук, скрывающий в себе знак и букву. Прежде всего он имел в виду букву и «двоящийся» звук *V*, который обозначал и гласную, и согласную буквы (*u*, *v*), а графически выражал развилку. С помощью этого звука возникли слова – *veritas*-истина, *verus*-истинный, *vis*-сила, *vir*-муж, связанный с силой, *via*-путь, требующий силы ног, силы мысли, *voluntas*-воля. Именно звук хранит в себе, по Августину, единство (точку схождения в некое значение) и дифференцию (точку расхождения, разрыва с прежним значением), *concursum* и *discursum* вместе, что и есть Слово как любое сказывание, произнесение. Когда говорят «ему дали слово», то имеют в виду возможность высказаться. Августин считает этот прямой показ (*visum*) доказательством или демонстрацией того, с чем связана любая вещь, чтобы **явиться**. «Сила моя, – говорит он, – с помощью которой я это *делал* (то есть «вглядывался в мир», стремясь домыслить), – не Ты», но данная Богом возможность постигать сделанное, в том числе и Богом. Это то, что потом назовется *res obiecta*, подброшенной вещью, явившейся и явленной. Феноменология задумывалась до феноменологии. Ансельма в «Прослогионе» говорит об экзистенции Бога. Трактат полностью называется «*Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*» [Sancti Anselmi... 1854, col. 223–224]. Последние слова лучше переводить, разумеется, не о бытии Бога (как это принято в литературе) и даже не просто о существовании Бога, а о Богоявлении. Язык действительности осознавался как проблема, связанная с действием. И это действие начинается вместе с физическим дей-

ствием мыслительное действие познания, часть которого уходит в «желудок души», в память, а какая-то часть в **забвение**. В забвение может уйти то, что когда-то имело место быть, то есть действовать.

Это «место» – *oblivium* – место, невесть где расположенное, «замазанное» (от *lino*). Августин говорит о нем не только в связи с памятью, тесно сотрудничающей с умом. Он говорит о нем в самом начале «Исповедей» как о внутреннем человека, куда приходит Бог, самого человека преображающий в бесконечное существо. Говоря о месте *oblivium*, Августин продолжает эту мысль, выводящую мир во внемирное – внеинтеллектуальное, внебытийное состояние. Забвение – не в памяти. Это кажущееся странным рассуждение, если учесть, что у Бога каждый волос сосчитан. Очевидно, что оно связано не исключительно с человеческим бытием, текущем во времени, т.е. уходящем, но обладающем способностью сохраняться и являться напоминанием о том, что оно где-то хранится. Поскольку оно становится исполненным событием, то в этом свершении процедура исполнения как-то продолжает присутствовать, оставаясь *в памяти* как образ в уме, предполагающем забывание.

Конечно, это апория – ум, предполагающий забывание. Мы говорим: этого у меня в уме не было... Но даже эта фраза – свидетельство того, что где-то оно было. Было в какой-то были, в **другом** ума, в **ином**, возможно, и в бытии. О бытии можно сказать то же, что и об энергии. У него нет ни понятия, ни определения. Об **ином** вообще ничего не известно, только предположение, что Бог именно там. Однако там, где ничто, там и забвение. Августин говорит: «Когда я произношу имя “забвение” и не знаю, что именно я называю этим именем, то что отсюда я бы знал, если бы не помнил. Ведь я произвожу тот самый звук имени, но вещь – что она значит? Чем было забвение? Чего стоит тот звук? Я ничего не в силах знать» [Sancti Augustini... 1877, col. 789].

Фрагмент «Исповеди» о забвении – один из самых нелегких. Августин предполагает, что забвение – это лишенность (*privatio*) памяти. «Я помню, – говорит, – хотя помнить этой вещи нельзя» [Sancti Augustini... 1877,

col. 789]. У Августина зло также определяется через *privatio* блага. *Privatio* – это отрицание, отделенность (ср. приватный, частный), т.е. не полное отсутствие чего-либо (памяти или блага), допускающее наличие такой малой степени чего-то, что нечувствительно для человека. Августин размышляет, и накал его размышлений острее: «Значит, когда я запоминаю (*memoriam meminisse*, досл. «помню память», «думаю благодаря памяти»), память доступна сама через себя, когда же помню забвение (думаю, что могу что-то забыть), то доступны и память, и забвение, память, чем (с помощью чего) помню, забвение, которое (о котором) помню, *memoria qua meminisse, oblivio quam meminisse*» [Sancti Augustini... 1877, col. 789]. Сам ход мысли напоминает рассуждение Аристотеля об энергии как напряжении покоя, чреватого движением. Забытое является своего рода толчком памяти, существующей для того, чтобы не забывать. Память обладает возможностью всколыхнуть забытое, чтобы намекнуть на свой исток. Забывчивость сохраняет в памяти (душе, уме) то самое иное, что находится *за* невидимым началом, которое только что миновало. Забвение, вдруг напомнившее о себе, высвечивает это энергийное начинание, предусматривающее (*providens*) действительно все вплоть до возможности забывания. Оно вспыхивает **вдруг**, намекая на то иное, которое за-бытьем. Августин нигде не говорит о сущем. Он говорит о затершемся, замазанном, неясном, о чем нельзя сказать, что оно.

Неясность для Августина (неясное для нас) прежде ясности ². Возможно, размышляет он, мы помним образ забытого, но кто этот образ вписал в память? «Если то, что мы помним, мы удерживаем в памяти, то забытое, даже если мы слышим это имя, мы никоим образом не можем опознать как вещь, которая им обозначается. Если “что-то присутствует”, значит мы не забываем того, что забываем, так как оно присутствует» [Sancti Augustini... 1877, col. 789]. Эта, на первый взгляд, сложная для понимания фраза призвана обратить внимание на то, что, как напоминал о том М. Хайдеггер, о своем ближайшем мы не думаем, когда думаем. Оно есть – и все. Человек, нечто продумывающий и высказывающийся об этом, не думает о сидящих

рядом людях, столе или стульях. Он видит перед собой даже не собеседника, а только его или свою мысль. М.Е. Сергеенко перевела «Исповедь» Августина, подбирая нужные слова, во время блокады Ленинграда. Л. Витгенштейн в окопах писал «Логико-философский трактат». Прочее и весьма серьезное было как бы забыто. Забвению было подвергнуто и то, что «Бог во мне», поскольку это и есть ближайшее.

Но забвение свидетельствует и о том, как в процессе опознания неясного может исказиться мысль. Августин, обсуждая роды неясности, последовательно описывает моменты такого искажения: 1) суть чего-то, чувственно воспринятого, может быть закрыта для «сознающей души» (например, можно увидеть нарисованный гранат, но не понять, что это такое), 2) вещь может стать открытой для сознания, но не вполне чувственно воспринятой (нарисованный в потемках человек может быть осознан как нарисованный человек, но чувством он может быть освоен лишь при освещении), 3) вещь может лишь некоторым образом открыться чувству, если как-то себя покажет, но при этом ничего не скажет сознанию. «Этот род, – считает Августин, – темнейший из всех – как если бы несведущего человека заставили признать в потемках тот самый гранат» [Аврелий Августин 2018, 482]. Это похоже на ироническое описание действительности тем же Августином, когда он изъяснялся о прелюбодеянии или дополнительной незаконной оплате работы, только здесь совсем неироничная речь о дифференции реального и действительно-феноменального, обнаруживающая в структурах сознания проявляющийся просверк скрытой реальности, указывающий на то, что она есть и служит указанием на выпрямление пути. Подобного рода рефлексия требует логического поворота, того, что в средние века было названо тропо-логикой, дающей возможность нечто неопишное и неразгаданное передать через постигнутые фигуры по смежности, сходству, количеству, причастности, включенности, о чем, собственно, в «Диалектике» и говорит Августин.

Анализ забвения вызвал признание Августина, что при всех разысканиях оно все же остается непонятым и таинственным, ведь и Бог – неведом. Пытаясь понять *oblivium*,

Августин стал для себя «землей труда и пога». Это не банальное недознание, это логическое обоснование существования иной реальности.

Говоря о силе ума Августин в «Исповедях» имеет в виду прежде всего мирские дела: *saecularis actus, futura actio*. А когда говорил, что «там, где я сталкиваюсь с самим собой, где я вспоминаю, что, когда и где я мог бы каким-то образом поступить (*egerim*), когда бы действовал (*agerem*), там была бы и любовь» [Sancti Augustini... 1877, col. 785] как настрой, как расположение духа (Августин называет это аффектом)³, он очевидно употреблял глагол «*agere*» во всех его формах в значении «поступал», заставляя осознать свое дело как поступок.

Идея поступка как напряженно-интуитивного, внутреннего действия («*intus haec ago, in aula ingenti memoriae meae*», «я делаю это внутри, в палате ума памяти моей» [Sancti Augustini... 1877, col. 785]⁴) у Августина выражена предельно четко, хотя теоретически эту идею специально стал обсуждать Боэций, посвятивший ее анализу «Утешение философии», выстроенной как диалог между философом и самой Философией.

Средневековая онтология энергии, как кажется, – выражает жизнь и ум, причащенные жизни и мысли Божественной (Ансельм так и говорит: «Бог это Сама Жизнь, Которая живет» [Sancti Anselmi... 1854, col. 234]), но обладающие возможностью – через поступок – для само-изменения, в том числе и своей сущности.

Поступок как предопределение

Акт, согласно «Утешению философией» Боэция, – это не только видеть и мыслить (*cogito* содержит в себе *ago*), но и поступить. Боэций в пятой книге «Утешения» поставил вопрос о том, что такое провидение, случай, свобода воли и предопределение. Провидение – это божественный разум, располагающий все воплощенные вещи и все их многообразие, подлежащее управлению. Провидение, или предзнание – не необходимость, а знак необходимости [Boethius web], не оно определяет то, что свершится в будущем, но наоборот – то, что будет иметь место в будущем, должно быть провиденным. Действие события (*eventus*) про-

исходит об руку с провидением. Поступок дает возможность обнаружить предвиденное. У Боэция, по крайней мере, четыре термина для предвидения, каждый из которых имеет, конечно, свою особенность: *providentia* – заботливое провидение, *praescientia* – зоркое провидение, *praecognitio* – обдумывание заранее, *praenotitia* – врожденное знание. Это позволяет сделать выбор, оборачивающийся, повторю, предопределением. Потому здесь важны дефиниции всех вышеперечисленных вещей. Провидение находится в каждой из свершившихся вещей. Но потому и случай – это событие, возникающее не в результате пустого и бессмысленного движения, а, как говорил в «Физике» «мой Аристотель» – то, что происходит ради какой-то вещи, но по каким-то причинам может получиться нечто иное, чем то, к чему стремились (Боэций употребил глагол *intendo*). Это событие, родственное приведенным выше у Августина, непредвиденное для человека, совершающего действие, но происшедшее в результате стечения разных причин. Случай, таким образом, «случает» два события: человеческое действие, направленное на что-то, и порядок связей, проистекающих из источника провидения. Это лишь напоминает определение Аристотеля, данное им бытию как энергийному, ибо Аристотель не упоминал и не мог упоминать источник действия в Провидении. Это бытие в возможности (еще-не-сотворенное) и бытие сотворенное, актуализованное, то, что действительно; есть то, ради чего нечто делается, и то, что наполняется неким, пусть посторонним, движением.

Потому и возникает проблема соотношения свободы воли и предопределения, связанная с поступком. Ибо, на первый взгляд, кажется, что никакой свободы воли при божественном предведении нет. Однако Философия, собеседница Боэция, утверждает, что свобода воли есть у всякого разумного существа, поскольку оно свободно может созерцать=видеть=мыслить божественный ум. В противном случае оно будет пребывать в незнании, что не соответствует статусу разумного существа.

Поскольку провидение – не необходимость, а знак необходимости, то это значит, что, хотя предначертанное провидением неизбежно произойдет в будущем, но оно не со-

держит в себе природной необходимости. Многие люди предвидят своим собственным рассудком. Возницы, например, управляют и поворачивают квадриги. Поступать так, а не иначе их заставляет не необходимость, а желание показать свое умение. Когда Боэций говорит: «Был бы напрасен эффект от искусства, если бы все происходило (подвигалось, *moverentur*) по принуждению», – то он точно не имеет в виду, что всякое действие производно от божественного. Речь о самостоятельности. «Когда происходит то, что свободно от необходимости существования (*existendi*, то есть возникновения в действительности), то это, прежде чем оно случится, произойдет без необходимости» [Boethius web] (lib. 5. 4).

Вот это «свободно от необходимости существования» сыграло важную роль для появления аргумента Ансельма Кентерберийского, который в качестве примера использует фигуру художника. Художник сперва создает картину в интеллекте (*in intellectu*), но картина становится действительно существующей, только когда воплотится в красках на холсте, *in re*. Только в этот момент она становится необходимой. Поскольку под художником подразумевался Бог как единственная истинная Вещь, то и написано: *in re* или в Вещи. Если бы речь была просто о земном искусстве, то речь была бы об *in actu*. *In re* – больше; при выяснении того, к чему относится «больше» – к интеллекту и вещи вместе или только к вещи, о чем до сих пор идет спор в философской литературе, можно даже не принимать во внимание *in intellectu*, поскольку Res-Вещь-Бог больше всего, о чем можно помыслить. Если принять эту версию понимания «больше», то обнаруживается, что реальность, то есть божественность – иное интеллекта, а интеллект – иное действительности. Это неизвестное Иное, *actus purus*, чистая энергия, обретенная в покоях. Покой – не просто «тишина», не просто направленность внимания, отношения, настроение, поведение, а место, то самое место, в которое приходит Бог (см. выше) и в котором все это происходит. Это дом-мир, универсум, который в разных средневековых схоластических историях, да и у Бибахина [Бибахин 2012, 28, 29], назван покоями, что способствует направлению внимания, вкупе с желанием обрести эту направ-

ленность. В сотворенном, то есть в аспектах земного бытия, у Ансельма «все составленное из частей не вовсе одно, но некоторым образом многое, отличное от самого себя и может разъединиться либо actu-действием, либо интеллектом» [Sancti Anselmi... 1854, col. 237]. Покой или покои – из древнего христианского символа мира (хором-храма) – и небесного и земного, то место, войдя в которое ум очищается и успокаивается. Это место ума.

Такое «место», хотя оно и место покоя, которое нам, однако, не дает покоя. *Locus* связано с *loquor* (говорю мысля) и с логосом, это, по словам Горация, «седалище аргументов» [Forcellini 1940, 1111]. То, что язык (способность говорить) – дом бытия, понято было много ранее XX века. И хотя термин «акт» упоминается у Ансельма единожды, но в начале он долго говорил об очищении ума и стремлении постичь божественную экзистенцию, или **богоявление**.

Но вернемся к Боэцию. Он говорит, что «существуют некоторые события, совершенные которых лишено всякой необходимости». И хотя то, что есть в настоящем, было очевидно предназначено к возникновению, то есть была изначальная энергия, толкавшая нечто к возникновению, знание не делает его существование неизбежным. Так и предвидение не делает необходимым то, что должно быть в будущем. Знание зависит не от природы и сущности познаваемого – это Боэций повторяет за Аристотелем, но зависит от природы познающего, где «от природы» значит «от энергии».

Боэций приводит пример разности этой природы. Одно и то же круглое тело по-разному воспринимается зрением и осязанием. Зрением с помощью исходящих из глаз лучей мы воспринимаем (интулируем) тело целиком и одновременно на расстоянии. Осязанием же мы составляем представление о слухе по частям, прикасаясь к нему. Чувство (*sensus*, оно, кстати, тоже познание [Sancti Anselmi... 1854, col. 230]⁵), воображение (*imaginatio*), разум-рассудок (*ratio*) и понимание (*intelligentia*) – четыре способности, которыми воспринимается вещь. Разум производит абстрагирование и определяет (взвешивает умом) то, что было свойственно единичным вещам благодаря общему созерцанию (*universali*

consideratio). «Око понимания» располагаясь (*existit*) выше, и оно замечает (опять же внутренне) ту самую простую форму острием ума, превзойдя контур всеобщего. Высшая сила понимания обнимает низшее. Именно в этом коренится единство поступка. Понимание, как бы сверху рассматривая схваченные (конципированные) формы, которые лежат в основе, различает их в зависимости от силы проникновения в форму. Понимание – это сосредоточенная форма энергии. Ведь оно знает и универсум разума, и фигуру воображения и чувственное материальное и, не пользуясь ни разумом, ни воображением, ни чувствами, но формально, то есть энергично, одним толчком ума может провидеть все.

Интеллект-понимание обнаруживает при этом не возможности, а **невозможности** ума (превозможение, сверхвозможности, прямо по Дионисию Ареопагиту). Ум, вдумываясь в себя, необходимо *трансцендирует* себя.

Если вспомнить, что в начале было Слово, которое было у Бога и которое Бог, а Бог – это неведомое, то и Слово в принципе неведомо, это и не бытие и не мышление, Иное, к которому применяется то и другое. Про них можно сказать, что они одно и то же в смысле, которое придавал этому «одному и тому же» Николай Кузанский: в нем все становится неразличимым. Но тогда тождество, под которым мы разумеем $1 = 1$, – уже **не** тождество. Про неведомое вряд ли можно сказать, что оно – одно, целое. Преображение может выражать энергетику причастия, но это касается не Бога, а человека. Если, повторим, Слово – Бог, то и оно **неведомо**. Это относится и к человеческому слову, выраженному через букву и звук. «*Vox acta et transacta est*» – это не «голос прозвучал и отзвучал», как сказано в русском переводе «Исповеди» Августина, а «голос появился и распространился повсюду», тем самым став неведомым, напрягшимся в усилие услышать. Августин, обращаясь к Богу, говорит: «Позволь мне, Господи, спрашивать и дальше, да не замешкается **намерение** (*intentio*) мое» [Sancti Augustini... 1877, col. 818]. Желание увидеть лицо любой вещи притягивает к себе. Тут и вступает в дело тот самый акт-поступок, который способствует осуществлению предопределения и который представляет собой

«единственную переживаемость» [Давыдов web] решающего момента бытия. Только этот акт в его целом истинно реален и причастен единственному бытию-событию. «Разве ты не видишь, – спрашивает Философия Боэция, – что при познании (*in cognoscendo*) всё (*cuncta*, то есть внутренне возбужденное, родственное глаголу *cieo*) пользуется скорее своей способностью (или возможностью), нежели способностью того, что познается. И разве это несправедливость? Ведь так как всякое суждение выступает (*exsistit*) как акт рассуждающего», то есть как *поступок* рассуждающего, «то необходимо, чтобы каждый совершал свое дело не чужой, а собственной властью-*potestas*» [Boethius web]. Именно в этом поступке сосредоточена энергия делания, обнаруживающая и теоретическую значимость суждения, и намерение, действие человека-субъекта как актора этого суждения.

Активность, деяние, обладающее интенцией, – не только намерение, цель, задача, но и внутреннее нравственное ответственное напряжение перед любым действием, прежде всего мыслью и словом. Это свойство направлено в две стороны: и вовне на исполнение поставленной задачи, и вовнутрь – на исполнение задачи становления и построения (конструирования) себя. Человек оказался не только активен по своему статусу сотворенного существа, но и способен к самоконструированию, к изменению себя, поскольку не только обладает субъектностью, но и субстанциальностью. Субстанция у Боэция также представлена двояко: это собственно субстанция как подлежащее для всех остальных свойств, и субсистенция, не имеющая никаких акциденций. Субсистенция – это божественная принадлежность, ибо только у Бога нет акциденций, Он ни в чем не нуждается и от Него исходит всякое бытие. Он – один и всё. Человек же, индивидуальная субстанция (субсистенция) разумной природы, состоит не из двух природ, а в двух природах, представляя собой субъект-субстанцию (*substantia subiecta*). Боэций ввел это понятие в «Комментарии к Порфирию». Отныне стало невозможно говорить о двух сущностях – о собственно вещи и о ее предикатах. Поскольку Бог-Слово обнаруживает себя в человеке, то человек

становится вещающей вещью. Это делает человека своего рода атомной подстанцией (индивид – по-гречески атом, субстанция – то, что стоит *под*), т.е. тем, чем сейчас озабочен мир, страны и правительства, общество и каждый из нас. Такая энергия зашкаливает и выбрасывается подчас в неестественных масштабах, стремясь не только к исполнению, а к уничтожению бытия.

Средневековье дает рецепт от такой болезни: смирение – и тут же его отбирает, отсылая к неведомому иному, провоцируя и теоретические споры, и полемику между покоем, действием и тем более перед тем состоянием, когда умолкает искусство. Ибо анализируя Боэция, мы в увлечении Высшим, Лучшим и Большим (Благом) забыли спросить то, о чем не забыл он: «Если существует Бог, то откуда зло?». Можно, конечно, считать, что магистр всех служб, светский политик Боэций, занялся теодицеей, развернув эту проблему. Но его, приговоренного к смерти, мог интересовать прямой смысл этого вопроса: откуда зло? Он пространно отвечает: доносчики, завистники... Явно, что зла не мог сделать Всемогущий Бог, а потому зло есть ничто и творящие его люди ни к чему не способны...

Но мы-то должны понять: что-то в этом рассуждении не так. Люди способны на многое, даже послать почти всемогущего в своем королевстве Боэция на казнь. Разговоры Боэция с Философией – это серьезные теоретические, но и терапевтические разговоры, логически безупречные, но и уговаривающие его мужественно принять свою участь. Это предельно активная ситуация, требующая силы и осознанного намерения, решимости и отваги. Зло, конечно, – не всемогущество. Но оно – не всемогущество в тех высях, до которых всегда есть дело верующему. Но неверующим в эту конкретную религию? думающим иначе? Им до этого дела нет. Тем более, что их ответов мы не слышим и не знаем. Зло в политике (а Боэций был политиком) может – с другой позиции – оказаться не злом. Если же человек лишается своей природы, это тем более не зло, поскольку у лишенных разума нет представлений о добре и зле. А Боэций говорит именно об этом: «...поскольку они погрязли в пороке, их человеческая природа утрачена. Если верно, что только добрые нра-

вы могут вознести кого-нибудь над людьми, то из этого с необходимостью следует, что отвергших условие человеческого существования порочность по справедливости столкнет ниже человеческого рода. Следовательно, обезображенного пороками... нельзя считать человеком. Томится ли жаждой чужого богатства алчный грабитель? – Скажешь, что он подобен волку в своей злобе и ненасытности. Нагло нарывается на ссору? – Сравнишь с собакой. Замышляет втайне худое, злорадствует незаметно для других? – Подобен ли сице. Бушует в неукротимом гневе? – Думаю, что уподобился льву...» и т. д. [Бозций 1990, 257 – 258]. Такие способны растерзать просто потому, что «хочется им кушать», а потому и нет на них управы.

Кажется, что Бозций развивает ту мысль Августина, где тот говорит о возможности переименования праведного (реального) в неправедное (действительное), где целомудрие может при определенной блудливости выражения выглядеть как прелюбодеяние, а честная плата за работу сотрудничать со взяткой. Следствием таких рассуждений Бозция может явиться понимание земного мира как обители зла, с которой не грех расстаться. Это печальная констатация. Здесь не Августиново «Бог это все и ничто», читаемое как нет ничего, кроме Бога, а Бозциево ничто, которое есть активнейшее зло.

Бибихин свои лекции об энергии, изданные отдельной книгой, начинает с обсуждения уровня природных ресурсов, с участия природной энергии в человеке, то есть показывает необходимость коснуться этой темы, которая, может статься, покажется ненужной, и «нас не поймут» [Бибихин 2011, 13]. Но даже когда он говорит, что дело с энергией неясно, даже если мы будем понимать энергический акт как саму вещь, даже если будем заниматься делом энергии, он не знает, что делать в грохоте битвы, ибо в нем речь или не слышна, или только кажется знакомой.

Что сделало Средневековье? Оно поставило грандиозный эксперимент, показав в Откровении столкновение творческих – божественного и человеческого – начал. В Откровении мир дан и возведен, потому возник, казалось бы, странный вопрос: как мыслить внутри этой открытости и данности, то есть

причащать себя тому неведомому, больше чего невозможно и помыслить. Такого вызова прежде не было. Нужна была особая логика, умевшая опознать мир как феномен скрытого, но тем самым и заявившего о себе, сообщившего мощную энергию поиска этого сокровенного, поиска связей с ним – пусть через аналогии, символы, аллегории, тропы. Логика и названа была тропологией, логикой поворота, заставляющей через вопрошание мира постоянно ставить себя под вопрос, изменять себя, сомневаться в себе и верить в себя и соответственно в то Иное мерило, больше чего и помыслить нельзя, Кого Августин назвал *Spectator*’ом, невидимым, но непосредственным Созерцателем и Свидетелем [Sancti Augustini... 1877, col. 683]. Выброс творческой энергии через Слово позволил обнаружить действительность Слова.

Но при этом в средневековом христианстве не менее страстно было представлено зло, так что о лучшем той эпохи помнят немногие спецы, остальные же или забыли, или, если поминуют, то о кострах, темных нравах, Варфоломеевской ночи. Выпячивание этих процессов в то время, их публичность имело целью показать злейшее нутро зла, призывая помнить его, не предавать забвению, чтобы зло служило укором. Это выпячивание зла (Августин в «Христианском учении» призывал скромно говорить о праведниках и обрушивать мощь элоквенции на дьявольские дела) сослужило, однако, не лучшую службу, если Средневековье и до сих пор называют Темным, и требуется его реабилитация.

И все же: о современном состоянии человека можно сказать словами Владимира Вениаминовича Бибихина, прочитавшего в 1990 г. – «на подъеме философской мысли» – курс об энергии: из человека сейчас вынуто то состояние, из которого можно философствовать [Бибихин 2011, 21]. Нам оставлено ничто. Добудем ли мы энергию начать заново, покажет время.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Его «единственный» аргумент звучит так: «*Deus est Aliquid, quo maius nihil cogitari possit* [Sancti Anselmi 1854, col. 223].

² См. об этом его трактат «О диалектике» в Приложении к [Неретина 2018].

³ Современное внимание к настрою души, заботе, к поступку имеет давнюю историю, которая пришла в забвение из-за того, что прошедшие века в основе своей небрежно относились не к религиозной догматике, а к внутренним религиозным состояниям.

⁴ Впоследствии эту фразу будет иметь в виду, сделав акцент на Боге, Ансельм Кентерберийский: «*Intra in cubiculum mentis tuae*», «*войди в палату ума Твоего*» [Anselmus 1854, col. 225].

⁵ См., например: *Sancti Anselmi Proslogion seu Alloquium de Dei existentia*. Col. 230 («*sed sentire non est nisi cognoscere*»).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аврелий Августин 2018 – *Аврелий Августин*. О диалектике // Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018. С. 465–492.
- Ансельм Кентерберийский 1995 – *Ансельм Кентерберийский*. Прослогион // Сочинения. М.: Канон+, 1995. С. 123–165.
- Аристотель 1976 – *Аристотель*. Метафизика // Сочинения. В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–368.
- Бибихин 2011 – *Бибихин В.В.* Энергия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2011.
- Бибихин 2012 – *Бибихин В.В.* Собственность. СПб.: Наука, 2012.
- Бозций 1990 – Бозций. «Утешение Философией» и другие трактаты. М.: Наука, 1990.
- Давыдов web – *Давыдов Ю.Н.* «Трагедия культуры» и ответственность индивида (Г. Зиммель и М. Бахтин) [Вопросы литературы. 1997. № 4] // <https://voplit.ru/article/tragediya-kultury-i-otvetstvennost-individa-g-zimmel-i-m-bahtin>
- Неретина 2018 – *Неретина С.С.* Пауза созерцания. История: архаисты и новаторы. М.: Голос, 2018.
- Радченко 1892 – *Радченко К.Ф.* Религиозное и литературное движение в Болгарии в эпоху перед турецким завоеванием. Киев: Унив. тип., 1892.
- Реутин 2011 – *Реутин М.Ю.* «Христианский неоплатонизм» XIV века. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. М.: Изд. центр РГГУ, 2011.
- Хоружий web – *Хоружий С.С.* Бибихин, Хайдеггер, Палама в проблеме энергии [Институт синергической антропологии] // https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/11/hor_bibikh_energ2013.pdf
- Sancti Anselmi... 1854 – Sancti Anselmi Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. Patrologia cursus

completus... series latina... acc. J. P. Migne. T. 158. Parisius, 1854.

Sancti Augustini... 1877 – Sancti Augustini Confessionum libri tredecim. Patrologia cursus completes... series Latina... acc... J.-P. Migne. T. 32. Parisius, 1877.

Boethius web – *Boethius*. De consolatione philosophiae // Boethius. Theological Tractates and the Consolation of Philosophy. L.; Cambridge: Harvard University Press; Massachusetts: William Heinemann Ltd, 1918 // <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0678>

Forcellini 1940 – *Forcellini E.* Totius Latinitatis Lexicon. V. 1. Londini: Sumptibus Baldwin et Cradock, Paternoster-Row; et Gulielmi Pickering, Chancery-lane, 1940.

REFERENCES

- Anselm, 1995. Anselm of Canterbury. Proslogion. *Sochineniya*. Moscow, Kanon+ Publ.
- Augustin, 2018. *About Dialectics. Pausa sozertsaniya. Istorija: arkhaisty i novatory. Prilozheniye*. Moscow, Golos Publ.
- Aristotel', 1976. Aristotle. Metaphysics. *Sochineniya. V 4 t. T. 1*. Moscow, Mysl' Publ.
- Bibikhin V.V., 2011. *Energy*. Moscow, Institut filosofii, teologii i istorii svyatogo Fomy.
- Bibikhin V.V., 2011. *Bibikhin V.V. Property*. Saint Petersburg, Nauka Publ.
- Davydov Yu.N., 1997. "The Tragedy of Culture" and the Responsibility of the Individual (G. Simmel and M. Bakhtin). *Voprosy literatury*, no. 4. URL: <https://voplit.ru/article/tragediya-kultury-i-otvetstvennost-individa-g-zimmel-i-m-bahtin/>
- Neretina S.S., 2018. *Pause of Contemplation. History: Archaists and Innovators*. Moscow, Golos Publ.
- Radchenko K.F., 1892. *Religious and Literary Movement in Bulgaria in the Era Before the Turkish Conquest*. Kiev, Univ. tip. Publ.
- Reutin V.Iu., 2011. "Christian Neoplatonism" of the XIV Century. *Experience in Comparative Study of the Theological Doctrines of John Eckhart and Gregory Palamas. The Paris Disputations of John Eckhart*. Moscow, Izdatel'skiy tsentr RGGU.
- Khoruzhiy S.S., 2013. Bibikhin, Heidegger, Palamas in the Problem of Energy. *Institute of Synergetic Anthropology*. URL: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2015/11/hor_bibikh_energ2013.pdf
- Anselmus, 1854. Sancti Anselmi Proslogion seu Alloquium de Dei existentia. *Patrologia cursus*

completus... series latina... acc. J. P. Migne. T. 158.
Parisius.
Augustinus, 1841. Sancti Augustini Confessionum libri
tredecim. *Patrologia cursus completes... series*
Latina... acc... J.-P. Migne (MPL). T. 32.
Parisius.

Boethius, 1918. De consolatione philosophiae.
Theological Tractates and the Consolation of
Philosophy. URL: <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0678>
Forcellini E., 1940. *Lexicon totius latinitatis*. Padova.

Information About the Author

Svetlana S. Neretina, Doctor of Sciences (Philosophy), Professor, Chief Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Goncharnaya St, 12, Bld. 1, 109240 Moscow, Russian Federation, abaelardus@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2063-062X>

Информация об авторе

Светлана Сергеевна Неретина, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, ул. Гончарная, 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Российская Федерация, abaelardus@mail.ru, <https://orcid.org/0000-0002-2063-062X>