

Диахрония как темпоральная структура поступка в «Никомаховой этике» Аристотеля

Abstract: In this article the temporality of human's action (deed) is considered in the light of the temporal paradox of movement which was analyzed by Aristotle in his *Physics*. The main conclusion is that solution of this paradox leads to the concept of *diachrony* as a temporal structure of deed.

Key words: “suddenly”, event, deed, diachrony, energy, unrepresented past.

Аннотация: В данной статье временность человеческого действия (поступка) рассматривается в свете парадокса времени, относящегося к движению, который рассматривается Аристотелем в его «Физике». Главный вывод заключается в том, что решение этого парадокса приводит к понятию *диахронии* как темпоральной структуры поступка.

Ключевые слова: «вдруг», событие, поступок, энергия, диахрония, непредставимое прошлое.

В данной статье предпринимается попытка обнаружить *физические* основания аристотелевской этики, в той ее части, где говорится о поступке. Поскольку поступок есть особого рода действие (πράξις), а всякое действие, равно как и всякое движение, необходимо сопряжено со временем, то поставленная нами задача может быть решена исключительно в свете анализа времени, который мы находим «Физике» Аристотеля, и отчасти в его «Метафизике».

1. Темпоральность движения.

Рассуждая о природе движения, Аристотель странным образом определяет его то как «энергию сущего в возможности» (*Metaph.* К 9, 1065

b16)¹, то как «энтелехию в возможности» (*Phys.* 3, 201, a)², используя понятия энергии и энтелехии пусть как очень близкие, но отнюдь не равнозначные понятия. Всякое движение есть действие, или энергия (*ἐνέργεια κατὰ κίνησιν*) этого движения; однако лишь полное осуществление движения, представленное его конечным *результатом*, является энтелехией. Вместе с тем странность этого двойственного определения отражает парадокс энтелехии как действительности движения, который мы сейчас рассмотрим на примере определенного рода движения, каким является строительство дома. Отметим при этом точкой «А» начало строительства, а точкой «В» его завершение. Соответственно этому сам процесс строительства можно представить в виде последовательного протекания временных фаз, каждая из которых принадлежит тому или иному отрезку настоящего времени, т.е. тому или иному «теперь». Строительство дома выглядит, таким образом, последовательностью «теперь», которая начинается с самого первого «теперь», отмечающего начало строительства дома, и заканчивается последним «теперь», завершающего собой процесс строительства. Здесь и возникает парадокс энтелехии, которая будучи *полнотой действительности* должна быть полностью представлена в одном-единственном «теперь», которое и было бы моментом полной осуществленности движения.

В нашем примере точка «В», до тех пор, пока строительство дома еще не завершено, дана в будущем и означает то, чего *еще нет*. Можем ли мы зафиксировать тот момент времени, когда это «еще нет» становится тем, что «есть»? Другими словами, можем ли мы уловить в *настоящем времени* момент полной осуществленности данного движения? Здесь и выясняется, что мы можем говорить о полной осуществленности движения либо только в будущем, либо только в прошедшем времени: так, мы можем сказать о строительстве дома либо то, что дом *еще* строится, либо то, что он *уже* построен. Между «еще» и «уже» открывается темпоральный зазор, в пространстве которого имеет место странная эмерджентия, т. е. некий скачок из будущего («еще нет») в прошлое («уже»), минуя настоящее «есть».

1«А так как по каждому роду различается сущее в возможности и сущее в действительности, то я под движением разумею осуществление сущего в возможности как такового»: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. Москва, 1975. С. 289

2«А так как в каждом роде мы различали [существующее] в действительности и возможности, то движение есть действительность существующего в возможности, поскольку [последнее] таково»: Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 3. Москва, 1981. С. 104

Мы лучше поймем природу этого скачка, если от «Физики» Аристотеля обратимся к «Пармениду» Платона, а именно, к той его части, где Платон рассуждает о странном «вдруг» (εξαίφνης), которое появляется в контексте его размышлений о природе «единого». Ни в коем случае не стремясь к точному воспроизводству чрезвычайно сложной структуры этого диалога, постараемся выделить его ключевые моменты.

Исходным вопросом «Парменида» является вопрос о *бытии единого*: в каком смысле можно говорит о *существовании* единого, если все существующее характеризуется множественностью? Прежде всего, данный вопрос подразумевает отношение единого ко времени, поскольку сказать «единое есть» – значит высказать единое форме *настоящего времени*. В свою очередь, если время есть исходное *различие* сущего от самого себя (в том смысле, что мы отмечаем различные состояния одного и того же предмета, когда описываем его в темпоральных характеристиках «до» и «после»), то совместимо ли время с природой единого? «Но, если единое таково, то может ли оно вообще существовать во времени?» (*Parmenides*, 140e 14)³. Возникающая здесь антиномия «единое не существует, поскольку существующее единое не есть единое» требует мыслить отношение бытия и единого не как тождество, а как *парадокс*, вводя «иное» (ἕτερον) в качестве опосредующего их момента: «иное не тождественно ни единому, ни бытию» (*Parmenides*, 143b b)⁴. Именно «иное» удерживает парадоксальное единство бытия и единого, при котором бытие не есть единое (поскольку обратное утверждение было бы повторением элейского тезиса), а единое – бытие. Существующее единое есть многое. Однако каким образом единое *присутствует* в этом многом? – Только как *целое* (ὅλον) этого множества, причем целое не является при этом простой совокупностью (πάντα) его частей. Поэтому целое обладает своеобразной «внезаходимостью»; оно, как говорит Платон, «не находится в частях – ни во всех, ни в какой-нибудь одной» (*Parmenides*, 145c)⁵, или, что тоже самое, оно находится *в любой части*, которая именно в силу этого является самим целым. Рассуждая в терминах математической теории множеств, можно сказать, что *единое есть*

3 Платон. Собрание сочинений в четырех томах. Том 2. Москва, 1993. С. 367

4 Платон. Собрание сочинений в четырех томах. С. 371

5 Платон. Там, же. С. 375

целое, являющееся своей собственной частью как целого⁶. В этом смысле, целое есть *предел*, или, другими словами, оно есть *само единое в момент его неуловимого перехода в иное*, когда «единое должно быть иным по отношению к себе» (*Parmenides*, 146 c-d)⁷, т.е. *в один и тот же момент* быть равно и не равно себе, быть как больше, так и меньше самого себя, или, выражаясь в категориях времени, быть *одновременно как раньше*, так и *позже* самого себя. Поэтому Платон и понимает «иное» как «вдруг», поскольку мы имеем здесь дело с моментом перехода *в другое*, который не может быть хронологически определен: «ибо это «вдруг», видимо, означает нечто такое, начиная с чего происходит изменение в ту или другую сторону» (*Parmenides*, 156, e)⁸. «Вдруг» предстает у Платона *моментом темпоральной неопределенности*, которая, прежде всего, выражается в том, что начало движения (или, переход от покоя к движению) не может быть схвачено в сам момент этого начала. *Когда* началось движение? *Когда* оно закончилось? Можем ли мы указать на некое «теперь», которое являлось бы таким *моментом во времени*, до которого был бы только покой, но после которого – только движение? «В самом деле, изменение не начинается с покоя, пока это – покой, ни с движения, пока продолжается движение; однако это странное по природе своей «вдруг» лежит между движением и покоем, находясь совершенно вне времени, но в направлении и исходя от него изменяется движущее, переходя к покою, и покоящееся, переходя к движению» (*Parmenides*, 156, e)⁹. Коль скоро мы не можем указать на такой момент, который был бы началом движения, то «вдруг» следует понимать как *атемпоральный момент* времени, или, лучше сказать, как *иное* тому порядку времени, которое мы привыкли рассчитывать, исходя из потребностей нашего повседневного обихода.

Возвращаясь к Аристотелю, скажем, что парадокс, о котором уже упоминалось, заключается в следующем: *действительность движения, его «энтелехия», дана только в прошедшем времени, и никогда в настоящем*. Другими словами, либо, согласно данной в «Метафизике» дефиниции, энтелехия проявляет себя в возможности, и как следствие этого у Аристотеля

6 «Единое присутствует в каждой отдельной части бытия, не исключая ни меньшей, ни большей части, ни какой-либо другой»: Платон. Там же. С. 373

7 Платон. Там же. С. 377

8 Платон. Там же. С. 394

9 Платон. Там же. С. 395

появляется странное понятие *неполной энтелехии* (*ἐντελέχεια ἀτελής*), либо она застывает в прошлом, так что в обоих случаях нельзя сказать, что энтелехия *есть*. Аристотель прекрасно видит этот парадокс, на что указывают уже его размышления о невозможности «первого времени» движения, излагаемые им в шестой книге «Физики». Будучи не в состоянии зафиксировать последний момент движения, мы равным образом не можем схватить и его первый момент, т. е. само начало изменения, ибо, по словам Аристотеля, «все изменившееся необходимо должно было раньше изменяться» (*Phys.* 6, 237a, 35)¹⁰. В полном согласии с платоновским пониманием «вдруг» как атемпорального начала движения, Аристотель говорит: «первое же в смысле начала вообще не существует, так как нет начала изменения и нет первого [интервала] времени, в котором будет происходить изменение» (*Phys.* 6, 236a, 15)¹¹. Другими словами, имеется некая *темпоральная диссоциация*, в силу которой *первый момент времени никогда не может совпасть с «настоящим» его моментом*. В силу этого, «настоящее» характеризуется неустранимой *ретардацией* по отношению к началу, оно возможно только в свете того, что так или иначе уже «стало быть». Непредставимое прошлое есть темпоральный модус самой сущности (το τί ἦν εἶναι) как присутствия, оно появляется как ее тень, от которой невозможно избавиться.

Парадокс энтелехии как присутствия определяет понимание Аристотелем времени как «числа» (*ἀριθμός*). Само по себе «теперь» есть не число, а единица, лежащая в основании времени как числа, поскольку число, в отличие от *величины* (*μέγεθος*) как *меры непрерывного*, подразумевает отношение как минимум *одного к одному*. В этом смысле минимальным числом будет «два», а минимальным числом времени будет два «теперь», обозначающих «до» и «после» движения. Поэтому Аристотель говорит, что «время есть не что иное, как число движения по отношению к предыдущему и последующему» (*Phys.* 4, 219b)¹². Однако правильное понимание времени как числа возможно только при учете того обстоятельства, что время является у Аристотеля не «числом исчислимым» (*ἀριθμός ἀριθμοῦμεν*), которое берется само по себе, т.е. в качестве субъекта дальнейших математических операций,

10 Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 3. с. 193

11 Аристотель. Там же. С. 190

12 Аристотель. Там же. С. 149

а числом исчисляемым ($\alpha\rho\iota\theta\mu\acute{o}\varsigma$ $\alpha\rho\iota\theta\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), обозначающим конечное и дискретное множество предметов или состояний.

Именно здесь мы вместе Аристотелем оказываемся поставленными перед следующим вопросом: поскольку время само по себе есть одномерный континуум ($\sigma\upsilon\nu\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$ $\chi\rho\acute{o}\nu\omicron\upsilon$), то каким образом оно способно быть числом как мерой дискретного? Ответом на этот вопрос является аристотелевское определение «теперь» как предела ($\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$) времени, вводя которое Аристотель отказывается от понимания «теперь» как элемента времени. «Теперь» является не минимальной корпускулой времени, а границей, размечающей начало движения и его завершение. Как говорит сам Аристотель, «теперь» есть граница, оно не есть время» (*Phys.* 4, 220a, 20)¹³. Полагание границы делает возможным счет движения *во времени*, но сама эта граница не является элементом времени. Тем самым разрешается парадокс первого и последнего «теперь» движения: «теперь» не может быть схвачено и измерено по отношению к предыдущему или последующему «теперь», поскольку оно само является основанием такого измерения. Другими словами, поскольку время как число есть «число исчисляемое», а не «число исчисляемое», то оно не может измерить самое себя. В основании времени как континуума, который может быть выражен величиной прошедшего времени, лежит «число исчисляемое», элементы которого не принадлежат времени, и, тем самым, делают возможным исчисление времени как потока. Таким образом, дискретность лежит в основании непрерывности.

Невозможность застать в *настоящем времени* момент полной осуществленности движения, которая была продемонстрирована нами на примере строительства дома, вытекает из самой природы «теперь», которое является не корпускулой времени, а пределом, размечающим «до» и «после», так что всякая попытка схватить «теперь» как некую, равную себе субстантивную сущность, оборачивается тем, что мы застаем себя либо «до» начала движения, либо «после» его завершения, но никогда не в сам момент его полного осуществления. Поскольку «теперь», не будучи элементом времени, вносит дискретность в континуум времени, то этом отношении аристотелевское «теперь» аналогично платоновскому «вдруг», которое также является вневременным пределом, опосредующим переход одного состояния в другое, но не тождественным ни одному из них. В этом смысле «вдруг» есть

¹³Аристотель. Там же. С. 150

иное иному, не укладывающееся в обычную последовательность моментов времени. Отсюда проистекает странная, двойственная природа аристотелевского «теперь»: оно связывает предыдущее с последующим, являясь тем неуловимым «между» ($\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$), которое опосредует прошлое и будущее; но, вместе с тем, будучи одним и тем же «теперь», оно является *иным* как другому «теперь», так и самому времени, частью которого оно не является. Поэтому Аристотель специально оговаривает, что «теперь», в качестве предела, не есть время, но «присуще ему по совпадению» (*Phys.* 4, 220a, 20)¹⁴. Эта странная природа «теперь» заявляет о себе в странном высказывании Аристотеля: «И как движение – говорит Аристотель – всегда иное и иное, так и время. А взятое вместе всякое время одно и то же, так как по субстрату ($\delta\acute{\omicron}$ $\rho\omicron\tau\epsilon$ $\delta\acute{\omicron}$ v) «теперь» одно и то же, только бытие его различно» (*Phys.* 4, 219b 10)¹⁵. Странность данного определения сосредоточена в именовании «субстрата» времени как $\delta\acute{\omicron}$ $\rho\omicron\tau\epsilon$ $\delta\acute{\omicron}$ v, которое, по справедливому замечанию Реми Брага, является «западной» аристотелевской терминологии. Не входя в подробное обсуждение данного термина, отважимся на следующее его прочтение: в отличие от субстрата как $\acute{\upsilon}\rho\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$, который является *основанием тождества сущности в различии ее атрибутов*, оборот $\delta\acute{\omicron}$ $\rho\omicron\tau\epsilon$ $\delta\acute{\omicron}$ v указывает на *различие, полагаемое в основание тождества*. Так, в основании представления о времени, прошедшем от восхода солнца до его заката, как равной себе темпоральной протяженности, выражающейся *величиной* прошедшего времени, «лежит» минимальная совокупность двух «теперь», не являющихся элементами времени. «Теперь» в качестве «подлежащего» есть *исходное различие, полагаемое в основание тождества, и сама дискретность, частью которой является континуум*. Природа «теперь» как субстрата заключается в том, что оно, по словам Аристотеля, «всегда в ином и в ином времени» (*Phys.* 219b, 10)¹⁶. Именно поэтому «теперь» не схватывается в логике сущности, и не может быть субъектом предикации.

Данное понимание природы «теперь» противостоит той его интерпретации, которая была дана Хайдеггером в «Основных проблемах феноменологии», согласно которой «само «теперь» есть континуум потока

14Аристотель. Там же. С. 150

15Аристотель. Там же. С. 149

16Аристотель. Там же. С. 149

времени, а не элемент континуума»¹⁷. Позиция Хайдеггера находит объяснение в предпринимаемых им попытках показать, что «расхожее» понимание времени как совокупности рядоположенных моментов «теперь» само коренится в изначальном времени, называемом *временностью Dasein*. Поскольку, в понимании Аристотеля, «теперь» не есть какое-либо сущее, то, согласно Хайдеггеру, оно не может быть и границей, поскольку «границы чего бы то ни было суть то, что они суть, только в единстве с сущим, которое они ограничивают»¹⁸. Только сущее имеет границу. Время же есть *о-хват* (Um-halt), и, тем самым, оно не граничит с каким-либо сущим, не может быть ограничено им, и, соответственно, само не является границей. Однако, поскольку «теперь» не есть какое-либо сущее, то можно сказать, вопреки Хайдеггеру, *но не вступая при этом в противоречие с Аристотелем*, что «теперь» является не континуумом, а *чистым различием*, и что в этом смысле, *оно является границей, не будучи, однако, границей какого-либо сущего*.

Сделаем из всего этого следующий вывод: поскольку время как число есть минимальная совокупность двух «теперь», представляющих собой *иное в ином*, то «теперь» является самой дисконтинуальностью, т. е. разрывом *синхронии* моментов времени. Именно такой вывод позволяет нам перейти к вопросу о темпоральности поступка.

2. Темпоральность поступка.

Первый вопрос, с которым мы сталкиваемся, когда пытаемся определить природу поступка, есть вопрос о том, к *какому роду движения* относится действие, называемое поступком. Согласно Аристотелю, каждое человеческое действие можно отнести либо к *ποιήσις*, которым охватывается все то, что так или иначе *произведено* человеком, как скульптура, храм, или глиняный кувшин, либо к *πράξις*, охватывающим сферу действий, имеющих этический характер, которые мы, собственно говоря, и называем *поступками*. Оба эти рода человеческих действий предполагают сознательное решение, но при этом они принадлежат двум различным видам причинности: целевой и движущей. Поэтому, в «Никомаховой этике» Аристотель следующим образом

¹⁷Мартин Хайдеггер. Основные проблемы феноменологии. Высшая философско-религиозная школа. Санкт-Петербург. 2001. С. 326

¹⁸Мартин Хайдеггер. Там же, с. 327

отличает поступок от всякого «целерационального» действия: «Начало, [источник], поступка – сознательный выбор, но как движущая причина, а не как целевая, [в то время как источник] сознательного выбора – стремление и суждение, имеющее что-то целью» (*Eth. Nic. Z*, 1139b)¹⁹.

Следуя данному определению, мы можем сказать, что ποιησις является родом деятельности, которое направлено на определенный и заранее заданный результат, который и является его целью. Этот результат изначально имеется как εἶδος, т.е. как собственная *возможность* самого произведения. К примеру, скульптура Фидия является воплощением той идеи произведения, которая имела в уме Фидия как цель его деятельности, до ее реализации в камне. Поэтому ποιησις подразумевает переход от возможности произведения к его действительности, т.е. процесс *осуществления* идея. Но, что касается πράξις, то Аристотель следующим образом отделяет этот род действий от всякой иной производительной деятельности: «Дело в том, что всякий, кто творит, творит ради чего-то и творчество (to poieton) – это не безотносительная цель, но чья-то (цель) и относительная. Между тем свершение поступка (to prakton) - [цель безотносительная], а именно: благополучение в поступке (eupraxia) само есть цель, стремление же направлено к цели» (*Eth. Nic. Z*, 1139b)²⁰.

Каким образом следует понимать эти слова Аристотеля? – Только в том смысле, что благополучение (εὐπραξία), т.е. благой характер моего деяния, не является осуществлением идеи какого-либо «блага» тем более, что «благо» не является идеей. Тем самым, поступок не имеет ничего общего с творческой деятельностью художника или мастера. Другими словами, если ποιησις является деятельностью, которая направлена на создание произведения как некоей внешней по отношению к самой деятельности цели, то благополучением как целью поступка может быть только сам поступок. Здесь полностью меняется отношение возможности и действительности. Как уже было сказано, произведение художника изначально существует как своя собственная эйдетическая возможность. Поэтому произведение художника заранее очерчено его замыслом, оно не может превзойти свою собственную возможность, каковой является идея этого произведения. В то же время, как мы уже видели, целью поступка является только сам поступок. Это означает,

19Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 4. Москва, 1984. С. 174

20Аристотель. Там же. С. 174

что не существует никаких возможностей, которые существовали бы до самого поступка как действия. Другими словами, поступок не является осуществлением некоей, априори данной возможности. Поэтому можно сказать, что поступок, как *абсолютный приоритет действительности перед возможностью*, распаивает горизонт новых, *непредвидимых* возможностей. Мы имеем здесь дело с неопределенным, неожиданным будущим, которое невозможно предвидеть, исходя из «настоящего». Более того: эти возможности, будучи рассматриваемы с позиции «настоящего», предстают как абсолютные невозможности, т. е. как нечто такое, что никогда не может осуществиться. Поэтому Аристотель определяет поступок как *решение о неопределенном* (*Eth. Nic. Z, 1142b 10*)²¹.

Явление непредвидимого и не просчитываемого будущего мы называем *событием*, сталкиваясь здесь с глубоким темпоральным парадоксом, в котором заключается сама суть события как явления нашего мира: *поскольку целью поступка является только сам поступок, то это означает, что цель поступка и есть его начало*. Как говорит Аристотель, только человек есть начало поступка: «Сознательный выбор – это стремящийся ум, [т.е. ум, движимый стремлением], или же осмысленное стремление [т.е. стремление, движимое мыслью], а именно такое начало есть человек» (*Eth. Nic. Z, 1139b*)²². Однако можно сказать, что человек, как действующая причина поступка, возникает только в самом действии, которое называется поступком. Отсюда следует, что *начало поступка никогда не дано в каком-либо «настоящем», которое и было бы началом поступка*. Мы имеем здесь дело с той самой диссоциацией начала и «теперь» как момента настоящего времени, которую мы уже прослеживали на примере движения. Однако, если в движении эта диссоциация некоторым образом скрыта темпоральной различностью его «до» и «после», то в случае поступка она явственно обнаруживает себя как главный образующий элемент его темпоральной структуры.

Таким образом, в отличие от движения, в котором всегда имеется различность «архэ» и «телоса», поступок есть действие, целью которого является само действие. Поэтому начало поступка не предшествует цели

21«Ясно, что разумность в решениях – это разновидность правильности, однако правильности не науки и не мнения, потому что правильность для науки не существует (ибо не существует и ошибочность), а для мнения правильность – [это] истинность, [а не разумность], и вместе с тем все, о чем имеется мнение уже определено, решение же принимается о неопределенном»: Аристотель. Там же. С. 183

22Аристотель. Там же. С. 174

действия *во времени*, подобно тому как начало строительства дома предшествует во времени самому дому, а открывается в самом действии, которое и есть цель. Между началом и целью здесь нет никакого временного зазора, так что мы избавлены здесь от призрака неполной энтелехии. Энергия поступка есть, таким образом, не энергия движения (*ἐνέργεια κατὰ κίνησιν*), с присущей этому роду движения темпоральной различенностью «до» и «после», а энергия как сама энтелехия (*ἐνέργεια ἐπὶ πλέον*). Другими словами, каждый момент такого действия есть целостность самого действия. Действие такого рода является *совершенным действием*, в каждом «теперь» которого сосредоточена вся полнота энергии. «Теперь» как *чистое различие*, сосредоточивает в себе полноту энергии, как *чистого действия*. Такое «теперь» требует для себя особой временной формы, отчего Аристотель, приводя примеры совершенных действий, использует форму времени, в которой уравнивается настоящее (презенс) с прошлым (перфектом), где действие и его результат представляют одно целое. В знаменитой девятой книге «Метафизики» Аристотель приводит примеры таких действий: «Но если в действии заключена цель, то оно и есть действие. Так, например, человек видит – и тем самым уже увидел, размышляет, и тем самым размыслил, думает – и тем самым подумал (но нельзя сказать, что он учится – и тем самым уже научился или лечится – и тем самым уже вылечился); и он живет хорошо – и тем самым уже жил хорошо, он счастлив – и тем самым уже был счастлив» (*Metaph.* 9, 6, 1048b 25)²³. Начало поступка содержится в *непредставимом* прошлом того, что *всегда уже* является началом.

Таким образом, скажем в виде резюме, что поступок как совершенное действие есть совершенное единство энергии и энтелехии, действия и его цели. Вместе с тем, поскольку энергия поступка сосредоточена в «теперь», которое само не является моментом времени, то можно сказать, что поступок *не происходит во времени*. В десятой книге «Никомаховой этики», Аристотель, поясняя атемпоральность совершенного действия на примере энергии удовольствия, говорит: «Движение иначе как во времени невозможно, а удовольствие возможно, ибо оно дано целиком в настоящем» (*Eth.Nic.*10,1174b)²⁴. Настоящее «теперь» есть *вневременной* момент времени, равным образом как в случае движения, так и в случае поступка как

23Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 1. С. 242

24Аристотель. Сочинения в четырех томах. Том 4. С.273

совершенного действия. *Энергия осуществления* (ἐνέργεια κατὰ κίνησιν) не отделена, таким образом, от *осуществленной энергии* (ἐνέργεια ἐπὶ πλέον) так, будто несовершенный род движения отделен от движения совершенного. Однако, в отличие от движения, «теперь» совершенного действия, в котором сосредоточена вся полнота энергии есть уже не просто νῦν, а καιρός. Различие между движением и поступком просматривается только в том, что ни один момент движения не является кайросом. Полнота энергии поступка является, поэтому, и *полнотой времени*, не разделенного более посредством «до» и «после». Однако вневременное означает здесь не вечность как антитезу времени, а *иное время*, т.е. время, обладающее иной темпоральной структурой, чем обычная последовательность моментов «теперь» в континууме между «до» и «после». Эта иная темпоральная структура может быть определена как *диахрония*, в том смысле, какой придавал этому термину Э. Левинас.

Диахрония как «иное время» вовсе не является, однако, той изначальной временностью, которую Хайдеггер, следуя Гуссерлю, противопоставляет времени нашей повседневной жизни, измеряемому часами. Более того, диахрония упраздняет феноменологическую стратификацию подлинного и неподлинного времени. Нет двух времен, одно из которых является источником другого, но есть *единое* время, которое именно в этой мере есть *иное* время. Именно априорная установка на поиск временности как конституирующей основы обычного времени не позволила Хайдеггеру увидеть в аристотелевском «теперь» чистое различие.

Сделаем из всего этого тот вывод, что поступок как действие, имеющее целью само действие, *диахроничен*. Будучи разрывом в континууме времени, поступок не подлежит описанию в рамках какой-либо фактической хронологии. *Когда* мне пришла в голову эта мысль, которую я могу считать главной мыслью моей жизни? *Когда* я принял это решение, полностью изменившее всю мою жизнь?²⁵ Невозможна никакая датировка поступка в хронологически исчисляемом времени мира, поскольку поступок как совершенное действие

25«Один страшный вопрос занимал его. И на этот вопрос он ни от кого не слышал ответа. Вопрос состоял для него только в том: «Неужели это я допустил до Москвы Наполеона, и когда же я это сделал? Неужели вчера, когда я послал Платову приказ отступить, или третьего дня, когда я задремал и приказал Беннигсену распорядиться? Или еще прежде?...но когда же решилось это страшное дело? Москва должна быть оставлена. Войска должны отступить, и надо отдать это приказание» // Толстой Л.Н. Война и мир / Собр. соч.: в 12 тт. Т. 5. М.: Правда, 1987. С. 285.

очерчивает свой собственный темпоральный горизонт, в котором всякое действие действительно в свете *уже* сделанного.

Справка об авторе:

Лошаков Руслан Анатольевич,

Университет Упсалы, исследователь, доктор философских наук.

Mail : ruslan.lochakov@ucrs.uu.se