

Жест без лица: особенности метафизической логики Аристотеля (к 70-летию со дня рождения А.Г. Чернякова)

Гущин О.В.,
независимый исследователь, Молдова, Кишинев
oleg_gusin@mail.ru

Аннотация: В метафизической логике Аристотеля принципиально важно, что предметом видения, понимания, высказывания является единая чистая форма (без материи), нечто «несоставное» (ἀσύνθετον), непосредственное, в то время как всякое наличное присутствие — это акциденция, т. е. некий сценарий составного привходящего сущего. Соответственно, единичная вещь *высвечена* так, что своим бытием свидетельствует, чему она соприсутствует как чему-то самостоятельному и самодостаточному, тому, что истинно (ἀληθεύει) есть. Грамматически это вот (τόδε τι) сущее (τὸ ὄν), будучи причастным (существующее, наличествующее, ощущаемое, воспринимаемое и т. д.) чему-то, своей формой/материей *что-то* *сказывает*, причем *сказывает* не о себе, но о другом (преддицирует) — о подлежащем (ὑποκείμενον), именно оно как изначальный предмет вопрошает неименуемостью (ἀνώνυμος), безликостью и немотой, убыванием (αὐξήσις) и лишенностью (στέρησις): «что есть сущее?», именно ему отвечает это вот (τόδε τι) сущее своим бытием-чего-чем.

Ключевым элементом метафизической логики Стагирита является противостояние понятий в вещи понятиям в субстрате (ὑποκείμενον). Характер и содержание этого противостояния таковы, что речь идет не о противостоянии чего-то чему-то, но того, *чем* есть противостояние. Выясняется, что противостояние есть самим своим бытием (чего-чем). Видение в субстрате и его понятии «видит» непосредственно, т. е. так, что постоянно отклоняет (εχθροει) что — чему противостоит. Между тем сценарий что/чему/противостояния относится уже к акту опредмечивания вместе с его субъект-объектными диспозициями. Сам же субстрат на месте себя (в топосе вещи) «оставляет» отличное от себя *бытие способом явления* (причем отличие не в способе, а самим способом данности), «прячась» за явленное, смотря самой явью на то, чему чем противостоит, дабы снова быть неразличенным, неименуемым (ἀνώνυμος), до-(вне)-субъектным (пустота как отсутствие лица) *видением*. Возникает сомнение: не фантазируем ли мы, наделяя субстрат вслед за Аристотелем столь своенравным характером, чуть ли не душой-волей, не обладающей собственным ликом? Особенность души, по Стагириту, в том и состоит, что она, «касясь» индивидуального субъекта, устремлена от всякой индивидуации в сторону субъекта как аристотелева «третьего человека». Субстрат, неизменно пребывая в своем понятии, всякий раз соскальзывает в немотствующую, безымянную (ἀνώνυμος), безликую пустоту («жест без лица»), попутно (ἐν παρήρῳ («мимоходом»)) бросая в сторону этой вот (τόδε τι) вещи возможность (способ) быть в ее форме/материи.

Ключевые слова: Аристотель, метафизический вопрос, пространственная вещь, сущность, субстанция в значении формы/материи, субстанция в значении субъекта, сущее

*Ведь то, что придает форму космосу,
есть обращенный на себя Ум
(отι νοῦς ὦν καὶ εἰς ἑαυτὸν ἐστραμμένος)...
Вот и порожденное Умом должно иметь
облик (σχῆμα), напоминающий родителя.*

Proclus, In Piatonis Timaeum commentaria¹

Какова роль метафизики в современном научном познании? Сегодня метафизика воспринимается как нечто излишнее, ненадежное, постороннее, если не потустороннее, поскольку мы привыкли доверять вещам осязаемым, материальным, проверенным. Собственно, на таком достоверном знании и строится каркас всякой строгой науки. Но в «Метафизике» Аристотеля мы наблюдаем абсолютно противоположную картину: вещь налично присутствующая и исчисленная — нечто вторичное, акцидентальное, т. е. привходящее, хоть и доступное в первую очередь. Что же в таком случае является предметом «Первой философии»? Об этом как раз и говорится неясно, двусмысленно, парадоксально, с постоянной переадресацией оттуда, что невидимо и неименуемо, но что само видит и именуется, одновременно давая быть. Выходит, метафизическое расположено к нам гораздо ближе, нежели то, что осязаемо и достоверно. Как нам обнаружить эту «близость»? Для начала необходимо попытаться мыслить-говорить на «другом» языке, правда, используя те же слова, понятия и значения, — на языке «обратной», метафизической, логики.

Метафизическая логика начинается с постановки метафизического вопроса. Как известно, Стагирит спрашивает: «Как есть сущее (τὸ ὄν)?» Современного читателя аристотелевой «Метафизики» наверняка не озадачит столь односложный и непритязательный вопрос, полагают, будто имеется в виду «как есть то или иное определенное нечто?». Это не совсем так. Чтобы вопрос «Как есть сущее?» был услышан в собственном метафизическом контексте, придется его несколько переформулировать: «Что (чем) есть то, что поистине есть (τοῦ ὄντως ὄντος), коль скоро возможно бытие этого вот (τόδε τι) сущего?» Судя по всему, спрашивается о некоем анонимном сущем (субстрат), свидетельством которого является та или иная вещь в ее бытии. И наоборот, сколько бы мы ни пытались говорить о субстрате, мы всегда так или иначе будем говорить о чем-то ином, не о самом изначальном предмете (ὁλοκείμενον). Поэтому предметом видения, понимания, высказывания у Аристотеля не следует считать налично присутствующую вещь — видя и высказывая что-то одно, нужно постоянно «всматриваться» в нечто иное.

Отсюда и метод настоящего исследования, суть которого в том, чтобы «держаться» в мышлении по возможности равновесно противостоящие друг другу логические конструкции, а именно: метафизический и онтологический сценарии сущего. Причем «попытка избавиться от *contradictio in adjecto*, истолковав противоречивые определения как

¹ Цит. по: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 26.

последовательные... к успеху не приводит»². Современную интерпретацию аристотелевой традиции мышления мы с удивлением и энтузиазмом обнаруживаем в работах Алексея Григорьевича Чернякова — выдающегося советского и российского философа, создавшего свой авторский стиль философствования, «в котором необходимо принимать в расчет не только синхронический понятийный слой в его внутренних логических взаимосвязях, но и диахроническую ось порождения смысла»³. Вместе с тем в отношении Аристотеля в основном применяют устоявшиеся стереотипы толкования, сфокусированные на разборах значений понятий, что, по мнению исследователей, неизменно приведет к их пониманию. Отчасти такой позиции придерживался сам Аристотель, стремясь давать строгие определения, внося некоторую путаницу особенно в тот сегмент текстов, где мысль автора вынуждена довольно вариативно обходиться со значениями понятий. В результате мы имеем две модели понимания с разными герменевтическими стратегиями. Остановимся на той, где однозначность понятия отступает во имя его метафизического смысла.

Чтобы более предметно выразить нашу методологическую позицию (в данном случае оппозицию), приведем цитату:

«Аристотель не излагает завершенное учение о сущем, он исследует названные понятия, почти никогда не останавливаясь на одном из полученных результатов. Эта незавершенность вообще характерна для творческой манеры Аристотеля, он часто завершает исследование констатацией того, что „вопрос, как оказалось, труден“. Всякая попытка придать недостающую определенность мышлению Аристотеля может быть (и почти всегда бывает) успешно оспорена. Но именно благодаря исследовательской и языкотворческой деятельности Аристотеля стала возможной работа, начатая Марием Викторином и позже продолженная Бозцием, по переводу греческих слов в строгие философские термины латыни, которые, потеряв богатство и даже избыточность содержания, вместо них приобретают в последующей философской речи содержательную определенность, находят четкие границы объема и выстраиваются в упорядоченное множество философского лексикона. И задача историка философии состоит также в том, чтобы проследить пути формирования этого лексикона. Это позволит нам лучше понять не только греческих философов, стоявших в начале этого пути, но и те процессы трансформации философского языка, которые сегодня формируют панораму нашей философской ситуации»⁴.

О чем данное цитирование? Здесь достаточно рельефно показаны ступени некой конвенциональной логики, восходящей к вершинам текущей «философской ситуации». А она такова, что призвана постоянно развеивать сомнения и вносить ясность, в том числе в проблему понимания Аристотеля. Между тем «попытки достичь абсолютной ясности, абсолютной недвусмысленности всегда оказываются незавершенными, неисполненными, безнадежными»⁵. Поэтому наша методологическая позиция прямо противоположна: мы намерены двигаться в обратном направлении — в сторону той метафизической оптики, из

² Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 52.

³ Там же. С. 16–17.

⁴ Прокопенко В.В. *Слово о сущем в философии Аристотеля*. V.N. Karazin Kharkiv National University. 2011. С. 12. https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela

⁵ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 35.

которой вырастает архитектура аристотелевой мысли, затерянной в «строгих философских терминах». К сожалению, упомянутая строгость привела к тому, что глубинное движение мысли оказалось подмененным бесконечным упорядочением понятийных классификаций «философского лексикона», а ведь именно она живет в многозначности понятия⁶, в непрестанно меняющихся настройках фокуса и перспективы понятийного зрения, в умении умозрительно *видеть* понятие как место динамического противостояния метафизических сценариев.

Каковы они?

Сценарий субстанции в значении вещи

Особенность метафизических понятий философии Стагирита такова, что их экспликация как определенных конкретных значений невозможна, здесь действует иной герменевтический принцип понимания-толкования. Во-первых, мы должны умозрительно «видеть» движение в подстратном измерении понятия, поскольку только так открывается возможность «уразуметь» его значение. Во-вторых, о самом движении мы одновременно узнаём посредством изменения способа различения вещей чувственно воспринимаемых, пространственных, налично присутствующих, формирующих округу нашего быта и расположения. Движение в субстрате, таким образом, сопровождает вещь либо к ее уничтожению, либо к ее качественному изменению⁷. «Возникновение и уничтожение происходят... когда целое изменяется из одного в другое»⁸. От сущностных (субстанциальных) содержаний понятий вещи, по Аристотелю, зависит, ни много ни мало, ее бытие.

Одним из таких метафизических (сущностных, субстратных) понятий философии Стагирита является понятие души. Мы уже готовы предварительно принять, что любое понятие метафизической логики Стагирита мыслится не как определенное конкретное значение, а от обратного: как то, что сопровождает всякую конкретность в ее составленности, одновременно выявляя способ ее со-става. Аристотель практически постоянно говорит на языке таких обратных понятий и определений, они только кажутся ясными и, как следствие, неверно толкуются. Вот яркий тому пример: «Душа некоторым образом есть все сущее. В самом деле: все сущее представляет собой либо предметы чувственно постигаемые, либо умопостигаемые. Ведь в известном смысле знание тождественно познаваемому, а ощущение — чувственно воспринимаемым качествам... но

⁶ Наилучшим образом об этом говорит Brentano: «Прояснение многозначности сущего представляет собой дверь в аристотелеву метафизику». (F. Brentano, Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, S. 4 f.) Цит. по: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 92. Сноска 70.

⁷ В случае, когда движение в субстрате (или из субстрата в субстрат) вызывает изменение способа чувственного восприятия вещи, то с точки зрения метафизической логики Стагирита не принято говорить, что движение имеет свою форму выражения, т. е. преобразуется во что-то и прекращается как таковое. Движение не преобразуется, но остается в своей непосредственной стихии, оно просто исчезает из поля зрения, перестает быть видимым, его заграждает способ, каким явлена вещь. — Понятое как сущее первой категории, движение не может быть выражено посредством чего-то иного. Аристотель словно предостерегает от неверного толкования: «рядом со стихиями не будет ничего другого» — Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (III. IV. 9) С. 107.

⁸ Аристотель. О возникновении и уничтожении. А. II. (17).

самые предметы отпадают, — ведь камень в душе не находится, а форма его. Таким образом, душа представляет собой словно руку. Ведь рука есть орудие орудий, а ум — форма форм, ощущение же — форма чувственно воспринимаемых качеств».

Мысль Аристотеля выглядит прозрачной и немудреной, ведь он говорит об известном — о тождестве знания познаваемому, возникает ощущение, что мы понимаем, о чем речь. Стагирит замечает: камень в душе не находится, и это неоспоримо — говорим мы. Мы практически всегда уверены, что всякой вещи в нашем восприятии соответствуют понятие, образ, представление, знание и т.д., в результате чего ей не приходится непосредственно во всем перечисленном находиться (что, собственно, и невозможно). Уверенности в упомянутом соответствии добавляет уверенность в нашем личном присутствии, безусловность которого не подлежит обсуждению.

Но как первое, так и второе для Аристотеля вовсе не очевидно. Его интересует, по какому алгоритму ставится знак равенства между вещью и ее формой (без материи), в результате чего мы не сомневаемся в существовании вещи. И тут выясняется: стоит нам так сформулировать вопрос, как данное равенство уже не произойдет автоматически, не будет извлечено из заранее заготовленного архива тождеств. Равенство вещи ее умопостигаемой форме для Аристотеля отнюдь не исходный, само собой разумеющийся факт. Что дает нам различить тот или иной предмет, например, камень? Вопрос не так прост, как мы привыкли думать. Разложим его на подвопросы. Почему мы видим именно этот камень, а не какой-нибудь другой — меньший или больший, расположенный дальше или ближе? Небольшая скала, стоящая у нас на пути, чем-то напоминает камень, но мы ее таковым не считаем. Почему? Не в величине ли в данном случае кроется причина разных имен и, соответственно, сущих? А само сходство по какому принципу возможно? Ведь художник, изображающий дерево, не пользуется его листьями и ветками, чтобы дать понять, что нарисовано именно дерево, а не что-либо иное. Каким образом одно выражается через другое, оставаясь при этом тем же самым?

Очевидно, соответствие вещи ее образу должно предполагать наличие определенного способа соответствия (тождества) одного — другому, или, что то же, — выражения одного через другое («что-то о чем-то» (τί κατὰ τίνας)), а это уже другая логическая (онтологическая) проекция. Так вот Стагирит исходит из того, что взор, фиксирующий единство вещи и ее образа, сам встроен во взор более изначальный, всеобъемлющий (общий). По Аристотелю, в видении, например, камня его должно еще видеть некое более изначальное зрение, воспринимающее непосредственно, т.е. не так, когда видится что-то частное, единичное, но воспринимающее все как единое целое в единстве его бытия. Этим единым целым является общее чувство (душа), именно о нем Аристотель говорит, что оно «есть некоторым образом все сущее».

«Некоторым образом все сущее»

Но что Аристотель понимает под *всем сущим*, имея в виду, что оно *некоторым образом* есть? В ответ мы получаем неотрефлексированную, но имеющую хождение в повседневном словоупотреблении смысловую конфигурацию: «Все сущее представляет собой либо предметы чувственно постигаемые, либо умопостигаемые». Что здесь важно?

Все, что есть *так*, что есть либо одно, либо другое, в общем чувстве (душе) есть сразу (ἅμα). При этом *то*, что есть сразу, не отменяет того, что *оно* есть либо одно, либо другое. Черняков поясняет, интерпретируя Стагирита: «Душа есть некоторым образом все сущее», — говорит Аристотель. В отношении чувства это означает, что душа может вместить, вос-принять чувственные формы всех вещей без материи»⁹. Попытаемся представить это следующим образом: в момент чувственного восприятия этой вот (τόδε τι) наличной вещи душа может видеть умопостигаемые формы всех вещей.

В таком случае, что — чему соответствует, как есть видение и что при этом есть, когда видится эта вещь? Она, собственно, потому и увидена, что в ней что-то оказалось отличным от какого-то ее неименуемого неразличенного основания. Когда различается вещь, она от чего-то базисно отличима, мы ее идентифицируем, отличая от других вещей (всех остальных). Но это отличие уже должно быть и действовать по способу (виду) яви («субстрат для различий... как единая материя»¹⁰). В различении вещи она уже сразу отличается от ее единого мыслеобраза в душе, где умопостигаемая форма вещи неотделима как от ее восприятия, так и от бытия самой формы («формы форм»). Одновременно (ἅμα) вещь отличается от ее видового ряда. Аристотель спрашивает: «почему рядом с чувственно воспринимаемым... нужно еще искать... виды?»¹¹ Как точно замечает переводчик: потому что «единство здесь есть общность всем предметам некоторого одного как бы ядра — „ряда“, он же является вместе с тем и „субстратом“ этих предметов»¹². Как и по какому признаку формируется вид? В зависимости от того, *что* «видится» в вещи (ее внутренняя форма (εἶδος ἐνόν)), *так* и видится сама вещь в ее сути (οὐσία); между видением вещи и видением сути маркируется отличие. Аристотель говорит: «ἡ γὰρ οὐσία ἐστὶ τὸ εἶδος τὸ ἐνόν, ἐξ οὗ καὶ τῆς ὕλης ἡ σύνολος λέγεται οὐσία» („Сущность есть не что иное, как внутренняя форма; а то, что состоит из нее и материи, называют составной сущностью“)¹³. Так вот по отличию-тождеству сути и формы-материи и будут объединены все остальные вещи как одна единая суть. Кто/что столь стремительно разворачивает видовой ряд этой вот (τόδε τι) вещи в момент ее восприятия, высвечивая пространство ее единственности и уникальности? Душа, которая «есть некоторым образом все сущее». Необходимо помнить («держат в уме») свойство души (общего чувства) — в момент видения частного единичного сущего она видит попутно (ἐν παρέργῳ («мимоходом»)), одновременно (ἅμα) объединяя своим зрением все сущее как самое себя. Иными словами, *видимое* есть нечто отличное, но *то, что видит*, само есть единое. Ведь в *субстрате* возможны глубинные движения определений сути, но в рамках их единства различимо так воодушевляющее и вдохновляющее нас многообразие сущего. Вопрос в логике Стагирита звучит так: как нечто неизменное соотносится с тем же самым многим и многообразным? Чем субстрат объединяет все многообразное сущее и не дает в нем затеряться и пропасть? Ответ: собственным бытием души, в единстве с которым

⁹ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 75.

¹⁰ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (V. VI. 7) С. 171.

¹¹ Там же. (III. VI. 1) С. 115–116.

¹² Там же. (V. VI. 7) С. 171. Сноска 68.

¹³ Аристотель. Metaph. VII 11, 1037 а 29 f. Цит. по: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 97.

внезапно развернулся горизонт вида и числа вещи, предел, ограничивающий и наполняющий содержанием всякое множество в его едином целом.

То, чем есть единое (субстрат), в различительном восприятии есть множество — это первый базовый тезис для понимания Аристотеля. «Очевидно... „многое“ должно приниматься в смысле, противоположном „единому“, а именно: одни [предметы потому так называются], что не представляют непрерывности, другие — потому, что имеют делимую по виду материю — первичную или ближайшую к концу, третьи — потому, что имеют несколько [различных] оснований, в силу которых вещи суть то, что они есть и чем были»¹⁴. Как следует здесь понимать Стагирита? В этой вот (τόδε τι) вещи в момент преломления в ней сценария общего-целого-неделимого «многое» оказалось бегущей обратной перспективой того же самого единого. Каким образом? В вещи видится что-то, и через это что-то и она сама. Например, в вещи мы могли увидеть какую-то геометрическую фигуру, необычную материю и т. д., — своеобразие вещи будет удостоверено глубиной перспективы видового ряда. «Виды будут только [видами] сущности»¹⁵, — говорит Аристотель. Но одновременно у вещи появилась собственная суть, собственное число, которое не столько число видового ряда, сколько ее существования, т. е. у вещи появилось *время*, по прошествии которого субстрат вновь станет (равно как и был всегда) единым, т. е. общим-целым-неделимым. Именно числом в субстрате будет просчитана численность вида, поэтому время у Стагирита — встреча двух чисел (из противонаправленных элементов счета): числа субстрата, когда он снова есть единство всего и себя, и числа вещи, т. е. числа отстаивания бытием единичным перед бытием общим. Время считаемое, таким образом, — это число, противостоящее (и одновременно соответствующее) числу движения в субстрате.

Единое (τό εν) и его апофатика (ἀπόφασις)

Единое у Аристотеля относится к сущему первой категории — субстрату. Такие сущие высказывают себя через свое противоположное. «Вообще же [предметы], мысль о которых, устремляющаяся на основание, в силу которого они суть то, что есть и чем были (τό τί ἦν εἶναι), неразложима и не может выделить [что-нибудь] ни по времени, ни по месту, ни в качестве [другого] основания, — такие предметы скорее всего суть единое. А из них [скорее всего] те, которые являются сущностями. Ибо... не имеющее деления, [лишь] постольку называется единым, поскольку не имеет [этого деления]»¹⁶. Что сообщает здесь Аристотель? Всякий раз описывая единое, Стагирит применяет отрицательные определения: непрерывное, неделимое по числу, по виду, неделимое для познания и т. п. Во-первых, в определении единого мы имеем дело с апофатической структурой, что принципиально важно. Это значит, что, например, неделимое в едином следует рассматривать не как нечто соединенное в своих частях, но как присутствующее до всякого возможного разделения и, соответственно, до самой меры (числа) деления. Т. е. если объединить обратно в единое все разделенное по известным способам деления, то единое все равно явлено не будет. Во-вторых, все перечисляемые в дефиниции единого категории, примененные в своих

¹⁴ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (V. VI. 16) С. 174.

¹⁵ Там же. (I. IX. 5) С. 69.

¹⁶ Там же. (V. VI. 9) С. 172.

отрицательных значениях, это субстанциальные сущности — возможности вещей быть явленными по тому или иному признаку. Тем самым Стагирит дает понять, что в отношении единого также никакой *способ* яви невозможен, т. е. единое не может быть видимым определенным способом. Но это вовсе не отменяет того, что оно все-таки может быть явью. Как возможно видение единого?

Единое есть в своей яви непосредственно, причем есть *и тогда*, когда наступит «теперь» различения вещи — и это второй тезис для понимания Аристотеля. Каким зрением видится единое? Говоря о двух видах зрения, Аристотель указывает на фундаментальное положение: как между собой соотносятся зрение завершенной различенной формы-материи и зрение как единая чистая форма (без материи): «Зрение есть способность к зрительному восприятию чего-нибудь, а не того [только], восприятием чего оно является... [зрение] есть зрительное восприятие того, восприятием чего оно является»¹⁷. Поистине: вскользь и неприметно высказано-показано нечто существенное. Очевидно, в восприятии единого имеется зримая форма (без материи) в своей перманентной нераздельности видения-видимого, нечто «несоставное» (ἄσύνθετον), невозможность «восприятия чего-нибудь». Как можно помыслить эту форму? Аристотель говорит, применяя апофатический прием, суть которого в том, что отрицается не все, а только то, что общеизвестно и общепонятно: «Нельзя... дать этой сущности никакого истинно соответствующего ей имени, например она не была ни белою, ни черною, ни серою и никакого другого цвета, но она была по необходимости бесцветною, потому что иначе она имела бы какой-нибудь один из названных цветов. На том же самом основании она была лишена и всякого вкуса, одним словом, она не имела ни одного подобного рода [свойства]. Итак, она не способна была быть ни какою-либо по качеству, ни какою-либо по величине, ни вообще чем-либо»¹⁸.

В метафизической логике Аристотеля принципиально важно, что предметом видения, понимания, высказывания является единая чистая «форма форм» (без материи), нечто непосредственное, в то время как всякое наличное присутствие — это акциденция, т. е. некий привходящий сценарий. Соответственно единичное сущее своим бытием свидетельствует, чему оно соприсутствует как чему-то самостоятельному и самодостаточному, тому, что истинно (ἀληθεύει) есть. Грамматически это вот (τόδε τι) сущее (τὸ ὄν), будучи причастным (существующее, наличествующее, ощущаемое, воспринимаемое и т. д.) чему-то, своей формой-материей что-то сказывает, причем сказывает не о себе, но о другом (преддицирует) — о подлежащем (ὕποκειμενον), именно оно как изначальный предмет вопрошает неименуемостью (ἀνώνυμος), безликостью и немотой, убыванием (αὐξήσις) и лишенностью (στέρησις): «что есть сущее?», именно ему отвечает это вот (τόδε τι) сущее своим бытием-чего-чем.

Алексей Черняков дает существенное пояснение: «Дело здесь в том, что „предметом видения“ не следует считать пространственную вещь. В De anima II 7, 418 a 26 f. мы читаем: „Предметом зрения служит видимое. А видимое — это цвет...“ Разумеется, можно сказать: „Я вижу Сократа“ или: „То, что я вижу, есть Сократ“. Но в точном смысле не Сократ — предмет видения. Строго говоря, я вижу бледное, а привходящим образом, поскольку это

¹⁷ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (V. XV. 8) С. 195.

¹⁸ Там же. (I.VIII. 10) С. 61–62.

бледное есть Сократ, я вижу Сократа. Впрочем, даже такое описание упрощает ситуацию. Видение есть всегда видение чего-то, но это „что-то“, сам исходный предмет видения, строго говоря, не именуем. На него можно только указать в речи, используя имя как жест указывания. Сказав: „видимое есть бледное“, я выражаю в слове только умопостигаемую форму зримого (εἶδος νοητόν). Ведь „ощущение в действии есть всегда ощущение единичного“ и „только привходящим образом зрение видит цвет вообще, поскольку этот-вот цвет, который оно видит, есть цвет [вообще]“»¹⁹.

И еще: «Аристотель обсуждает следующую ситуацию: видя бледное, мы привходящим образом видим человека, поскольку это бледное есть (per accidens) человек. Видеть (умом) человека secundum substantiam означает непосредственно усматривать в присутствующем эйдос человека: ум „касается“ внутренней формы предмета и „сказывает“, что есть этот предмет (Metaph. IX 10, 1051 b 24)»²⁰.

Типичный метафизический вопрос, всякий раз предполагающий нетипичный ответ, звучит так: как мы можем знать о факте («теперь») различения вещи, от чего она отличима и как сама при этом есть? «Как можно знать что-нибудь, если нет чего-нибудь единого для всего?»²¹ — спрашивает Аристотель. Ответ располагается в едином. Вещь в ее явлении «теперь» отличима от момента («теперь») яви единого, причем не так, как отлична одна вещь от другой, но так, что в момент своего явления вещь мимоходом (ἐν παρήρῳ) дает видеть свое противостояние — единое — всеобъемлющее видение-видимого. Не будь того, чему вещь стала отличием, вещь никогда не была бы увидена, не имея своего единичного бытия как способа ее восприятия, равно как и числа ее видового ряда. «Единое же есть начало и мера числа»²², — говорит Аристотель. Все различенное в явлении и просчитанное числом возможно в своем одновременном существовании в субстрате (единое). «Ведь мы лишь настолько познаем все, насколько есть нечто единое»²³. Более того: «Проявления вещей, движения, отношения, расположения, различные пропорции, очевидно, не показывают никакой сущности; во всех этих случаях говорится о чем-то, составляющем субстрат (ὑποκείμενον)»²⁴. Например, мы фиксируем «теперь» некоего события, оно случилось и оказалось для нас значимым. Так вот «теперь» этого события (равно как и само событие) стало возможным благодаря тому, что «теперь» единого своей явью уготовило событию его масштаб (число) и его содержание.

Единое в значении случайного (συμβεβηκός). Метафизическое «устройство» понятия

В «Метафизике» встречается противоречивое, на первый взгляд, понятие единого, обескураживающее переводчиков и комментаторов: «Единым (εν) называется то случайное,

¹⁹ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 65 — 66.

²⁰ Там же. С. 144.

²¹ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перлова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (III. IV. 9) С. 107.

²² Там же. (V. XV. 4) С. 194.

²³ Там же. (III. IV. 1) С. 105.

²⁴ Там же. (III. V. 1) С. 113.

то [существующее] само по себе»²⁵. Некоторые исследователи торопятся обнаружить здесь *contradictio in adjecto*, забывая, что Аристотель «рассматривает» понятия в их метафизическом свете, т. е. «видит» их обратные определения. Это значит, что случайное (*συμβεβηκός*) следует понимать не как противоположность необходимому, а как нечто присутствующее до всякого понятия в его актуальности и применимости. Аристотель словно пытается донести до нас, что речь не идет о случайном, которому противоположно употребительное в речи понятие необходимости, но «случайным (*συμβεβηκός*) называется то, что присуще чему-нибудь и истинно может быть приписано, однако не в силу необходимости и не в большинстве случаев»²⁶.

Итак: у Стагирита раскрытие содержания понятия происходит из его противоположного значения, но противоположного не в понятии, а в субстрате, что принципиально важно. «„Это ясно, — говорит Аристотель, — из рассмотрения противоположностей... а вот подлежащее или субстрат (*υποκείμενον*)... — тождественно и едино“ (201 а 34 — b 3)»²⁷. Т. е. раскрытие содержания понятия происходит так, чтобы его внутреннее противостояние значений, не успев стать тем или иным противоположным значением, было всецело вобрано в себя, дабы не дать закрепиться в субъекте (объекте) противостояния, т. е. в противостоящем. Как соотносятся между собой понятие и его противостояние в субстрате? Значение понятия того, что чувственно различено, одновременно скрывает противостояние значению в его движении в подстратном. Единству изначального общего восприятия противостоит (и в противостоянии соответствует) способ отличия, т. е. это конкретное содержание понятия. О чем оно? Оно (понятие) свидетельствует как о том, что присутствует некое сущее (*τὸ ὄν*), так и о том, что оно присутствует с самого начала как то же самое, т. е. помимо него ничего нет и быть не может (*τὸ τὶ ἦν εἶναι*). Но в выданном таким способом свидетельстве, содержащем апофантическую (изъ-являющую, изъ-явительную) структуру артикулированного логоса, «прочитывается» и иное, метафизическое, т. е. обратное, скрытое сообщение неименованного (*ἀνώνυμος*) адресата. О чем оно? Оно о том, что все же есть иная (подразумеваемая-подстратная) действительность (субстрат), в которой дело обстоит иначе, не так, и аргумент в пользу изначальности и достоверности сущего (*τὸ τὶ ἦν εἶναι*) в первую очередь «выставлен» за тот горизонт предметного видения (субстрат), где данный аргумент несущественен, не имеет силы. Чему-чем предъявлен аргумент, скрытый в понятии? Он предъявлен тому, чем есть нераздельное говорение/слышание/видение (субстрат) — субъекту без имени (*ἀνώνυμος*) и лица, без этого определенного существования, субстантивированному сущему. В противоположность ему именно артикулированный «логос позволяет нечто „усмотреть“ (в самом широком смысле), позволяет сущему стать зримым, явным, явить себя (*ἀποφαίνεσθαι*)»²⁸.

Но в проекции онто-логики аристотелева сложносоставная формула *τὸ τὶ ἦν εἶναι* говорит, что у этого сущего за пределами истории его сущееобразования нет никакого иного

²⁵ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (V. VI. 1) С. 169.

²⁶ Там же. (V. XXX. 1) С. 212.

²⁷ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 52.

²⁸ Там же. С. 184.

пространства-времени, никакой иной реальности, никакого иного прошлого-настоящего. Все, что это сущее (τὸ ὄν) видит за пределами себя в качестве начала и конца времени, оно видит из середины, потому что сценарий сущего в значении τὸ τί ἦν εἶναι предоставляет именно этому сущему возможность быть. Оно уже есть не в значении противостояния кажимому (συμβεβηκός), но как нечто постоянное *само по себе*. «Единым (εἷς) называется то случайное, то [существующее] само по себе». Будучи предоставленной не единожды (т. е. вопреки тому, как есть «не всегда и не большей частью»²⁹), возможность *самого по себе* сущего становится необходимостью, что позволяет в данном контексте трактовать τὸ τί ἦν εἶναι (пусть косвенно) как *необходимость* быть. Возникает вопрос: почему бытие вообще необходимо? Потому что *необходимость* так или иначе указывает на некий посыл из субстрата, т. е. оттуда, где всегда уже был сделан (и в то же время всегда происходит) выбор в пользу собственно *бытия* наперекор его неопределенности (συμβεβηκός). Оно уже всегда случилось, коль скоро сущее, именуемое человек, обрело способность делать всегда один и тот же выбор. Какой? Выбор основополагающего бытийного возражения против кажимости и непредвиденности, едва-замеченности при/от/сутствия συμβεβηκός.

Тем не менее кажимость (συμβεβηκός), радикально отстраненная и удаленная Платоном и Парменидом, продолжает у Стагирита присутствовать в субстрате, т. е. не случилась однажды, но вновь и вновь продолжает случаться *во имя и ради* того, чтобы ничего подобного не происходило с самим по себе сущим. Не отклоненное во имя сохранения значения в субстрате понятие συμβεβηκός черпает свое содержание непрестанной устремленностью в неопределенное. Συμβεβηκός всегда есть так неопределенно и двусмысленно, неоднозначно и спутанно, что сущее, будучи вопреки и наперекор этому сценарию, каждый раз обретает меру, историю, энергию и направление (суще-ственность — οὐσία) к необходимости быть. Именно несхватываемое движение кажимого (συμβεβηκός), опрокидывающее бытие в не-суть (μὴ ὄν), побуждает к осуществлению существенности достоверного, понятного, известного, необходимого. Выходит, συμβεβηκός затрагивает единое (εἷς) самым непосредственным образом. Συμβεβηκός затрагивает εἷς так, что τὸ ὄν ἢ ὄν в итоге *еще более* упрочивается в своем существе (οὐσία) и вновь (в который раз) остается тем же, каким и было (τὸ τί ἦν εἶναι), самим по себе. Пребывая в постоянности бытия, мы не можем помнить сценарий противостояния в субстрате (ύλοκεῖμενον), особенно если для его описания привлечены понятия необходимости, в контексте которых история едва-замеченности бытия (бытие есть и одновременно не есть) замещается историей его заданности и неизбытности, непреходящести и изначальности (τὸ τί ἦν εἶναι). Чему, в таком случае, противостоит сущее в значении τὸ τί ἦν εἶναι? Оно противостоит тому непреложному факту, что изначальный неименуемый субстрат *есть и одновременно не есть*. Но тогда необходимость чего-чем должна показать свой, противостоящий субстрату, способ бытия. Простому ничем не опосредованному при/от/сутствию, бытие которого описано открытой (разомкнутой) «формулой» *есть и одновременно не есть*, противостоит энергия, скрепляющая в одно составное целое: *было и одновременно быть снова*. Критикуя учение Анаксагора о стихиях, Аристотель замечает: «проявления и случайные свойства ему

²⁹ Аристотель. Метафизика. М., 2006. С. 158; 203. Аристотель. Метафизика // Аристотель: Собр. соч.: В 4 т. М., 1976–1984. Т. 1. С. 183.

пришлось бы отделить от сущности»³⁰. Спустя чуть более двух тысячелетий нечто подобное говорит Кант: «Наша мысль об отношении всех знаний к предмету их обладает в известном смысле характером необходимости: именно предмет рассматривается как то, что противостоит тому, чтобы наши знания определялись наудачу и как угодно»³¹.

Теперь по поводу единого, существующего самого по себе. Здесь также необходимо помнить, что мы имеем дело с понятием в субстрате, т. е. с метафизической логикой. Как в ней понимается нечто само по себе? «Определение „само по себе“, о котором говорится в *Metaph.*, предполагает некую процедуру абстрагирования. Если мы говорим о белом как таковом, что оно — „сущее“, то подразумеваем (хотя и не выговариваем), что есть некое (невысказанное, анонимное) сущее первой категории, и оно бело (есть белое). Следовательно, мы должны искать бытийное основание белого не в нем самом, а в ином, в сущем первой категории, сущности-субстанции. Мы можем, следовательно, спросить (стерпев крайнее неблагозвучие вопроса) по поводу этого „иного“: „будучи чем белое есть [то, что оно есть]?“. Иногда на этот вопрос можно ответить без обиняков, указав (т. е. так или иначе назвав) подлежащее (сущее первой категории). Но когда ответ всякий раз (потѐ) зависит от ситуации разговора и меняется в ходе самого разговора, а подлежащее неизвестно или бытие его сомнительно и неопределенно, мы можем, как это часто делает Аристотель, сослаться на это квази-подлежащее при помощи конструкции, воспроизводящей форму вопроса»³².

Не-сущее (μὴ ὄν), или Как есть понятие бытия вообще (εἶναι ἀπλῶς)

Ошибочно полагать, что не-сущее у Аристотеля — это то, что устранено, забыто, запрещено, подвержено остракизму и всеобщему порицанию, как это, например, мы находим у Парменида и Платона³³. Оно есть в значении неявного подразумевания, неразличенности присутствия, несхватываемого безотносительного движения, некоего убывания, вызванного «слепой» устремленностью в неразличенность, непроглядность, неприметность. В метафизической логике Аристотеля речь идет об особой категории присутствия: а именно, о *неподтвержденном, едва замеченном присутствии* — *при/от/сутствии* (μὴ ὄν). Оно *есть*, но так, что не может быть удостоверено, оно есть, когда о нем неизвестно, и вот оно уже ускользнуло, как только о нем что-то попытались узнать.

О не-сущем можно сказать через его субстанциальную противоположность — сущее (τὸ ὄν), или сущее как сущее (τὸ ὄν ἢ ὄν), которое, напротив, понимается в значении неоднократной, но каждый раз изначально данной причастности. Не-сущее не обладает таким свойством. Бытие не-сущего есть так, что о таком сущем *нельзя сказать*, что оно было и, соответственно, есть в своей возможности быть (τό τί ἦν εἶναι), тождественно, причастно, при-соединимо и т. д. Здесь нет того, чему можно быть причастным, с чем соотносимым,

³⁰ Аристотель. *Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VIII. 9) С. 61.

³¹ Кант И. *Критика чистого разума*. Пер. с нем. Лосского Н.О. СПб.: Тайм-аут, 1993. С. 97–98 [А 104–105].

³² Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 106–107.

³³ «Как может быть чем-то (τί), — спрашивает Сократ (герой Платона), — то, что никогда не удерживает одно и то же состояние?» Цит. по: Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 134.

к чему присоединимым, а потому невозможно определить, как присутствующее может быть одним и тем же; нет ни времени, ни меры для какого-то иного сущего в качестве способа подобия и различия, тождественности и достоверности. Не-сущее (равно как и *συμβεβηκός*) понимается как то, что есть и одновременно не есть. Оно присутствует как не нуждающаяся в специальной достоверности действительность, и оно отсутствует, как только вопрос о достоверности был поставлен. Т. е. речь идет о такой реальности, из которой изъяты условие тождества, возможности быть снова, причастности, периодического окликанья-откликания как того же самого. Такое сущее не просто одномоментно, оно «себя кажет одним движением — движением отсутствия присутствия — при/от/сутствия. Это движение суть стремление к бытию, правда, по форме проявления оно одновременно стремление к небытию»³⁴.

Насколько вообще возможно дать дефиницию не-сущему? Ведь оно «не содержит в себе предметный коррелят, но имеет собственное безобъектное и вне-причинное, говоря словами Аристотеля, несоставное (*ἀσύνθετον*) бытие»³⁵. Иными словами, в не-сущем отсутствует *υπάρχει* — то, что должно наличествовать, т. е. делать эту вещь именно этой вещью (*τό τί ἦν εἶναι*). Поэтому не-сущее в его субстратном значении «„именующее место“, звук, сигнализирующий о невозможности именования, обозначение молчащего места»³⁶.

Не-сущее, мыслимое в субстрате, «рисует в воображении» довольно колоритную картину бытийного действа. Попутно заметим, у Аристотеля собственно любое метафизическое понятие обладает глубинной энергией (*ἐντελεχεία*) движения ускользания, скрывания, упрятывания, потенциации. В этом же смысле и *μὴ ὄν* — присутствие *по случаю и непредвиденно, не всегда и не большей частью, едва замеченное и в попытке замеченности исчезнувшее* *вовсе*, — оборачивается нехваткой, отталкиванием бытия. Оно (бытие) стремится заставить не-сущее (*μὴ ὄν*), пока «преследует» его убывание, но как только теряет его из виду, находит сущее с иными темпорально-топологическими сценариями, пребывая в колебании между при/от/сутствующим «есть» и позиционным «быть». Нехватка бытия (*ἐντελεχεία*) в момент движения (*δύναμις*) не-сущего к границе неразличимости разворачивается в сторону иной перспективы внемлемости, одновременно становясь некой растущей во все стороны энергийной полнотой (*ἐνέργεια*).

Поворачиваясь своей обращенностью всюду, в том числе и туда, где она уже не актуальна как отношение к убывшему не-сущему, нехватка перерастает в отношение вообще. Теряя по пути то, с чем она стремилась соотноситься, она сразу «разворачивается» в то, что вообще есть, и там актуализуется как отношение ко всему вообще — *εἶναι ἀπλῶς*. Отпавшее таким образом от своего не-сущего, бытие становится некой самой по себе энергийной перспективой внемлемости.

Бытие в том, как оно есть, ищет то (внемлет тому), вопреки и наперекор чему оно само оказалось таковым. Но то, что бытие утрачивает в одном, оно находит в другом, а именно: в «сущем как сущем» (*τὸ ὄν ἢ ὄν*). Чему оно внемлет и что ему внемлемо? Будучи брошенным не-сущим, оно ищет его, но обнаруживает и одновременно само есть в том, что

³⁴ Гущин О.В. Учение Алексея Чернякова о душе и уме: размышления и комментарии. Философский журнал Vox. Выпуск № 33. С. 25. https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf

³⁵ Там же. С. 19.

³⁶ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 43.

уже не при/от/сутствует как некое несущественное (есть и одновременно не есть), но есть прямо сейчас, к тому же было и прежде (τό τί ἦν εἶναι). Подмена, о которой говорит Черняков, перетолкование смысла сущего в его бытии, неизбежны.

Мы спрашиваем: почему сущее как сущее (τό ὄν ἦ ὄν) не просто есть, но, что принципиально важно, было (τό τί ἦν εἶναι)? Потому что бытийная внемлемость в своей обращенности к не-сущему, вопрошая о том, как оно есть?, подразумевает: где оно? Но ответ приходит уже из другого сценария, где вопрос-бытие: где это?, отвечает самим бытием εἶναι ἀπλῶς: вот оно сущее-как-сущее — τό ὄν ἦ ὄν. Причем отвечает способом его — сущего — данности, а именно: так, как оно было и есть сейчас (τό τί ἦν εἶναι). В бытии сущего τό τί ἦν εἶναι, как замечает Черняков, «предыдущее и последующее уже имеются „в величине“... Мы распознаем предыдущее и последующее в величине, а не в движении...»³⁷. Это означает, что величина, вобрав в себя движение, скрыла его, т. е. вне величины вопрос: «где это?» — уже не актуален. На вопрос: «где то, что есть, но не подтверждено в своем присутствии, а при попытке идентификации сразу и бесповоротно отсутствует?» получаем в качестве ответа такое нечто, которое не просто есть, но, напротив, может быть подтверждено и удостоверено как то, что было и есть сейчас (τό τί ἦν εἶναι). В величине более никакого иного сущего нет и быть не может, здесь сущее уже сразу «есть в той мере, в какой предыдущее и последующее исчислимы»³⁸. Что нам сообщает (подразумеваемо, подстратно) столь неприметный факт из сущности (οὐσία) сущего? Он сообщает, что сущее тем, что оно *есть сейчас и было*, словно отвечает всякой внемлемости (бытийной нехватке), ищущей не-сущее, что его — не-сущего — соответственно *нет и не было*. В итоге спрашивая о месте μή ὄν, получаем время τό ὄν. Происходит, как говорит Алексей Григорьевич, *пересчет* «рассуждения из топологического контекста в темпоральный»³⁹.

Что мы имеем? Бытие не-сущего, как только само не-сущее приблизилось к границе присутствия, высвободилось так, что теперь наполнено неодолимым стремлением к... еще большему бытию. Бытие вообще (εἶναι ἀπλῶς) — это всегда *еще большее бытие*, которое дает не просто что-то больше по сравнению с тем, что оно давало прежде, оно, противостоя всякой кажимости и недостоверности присутствия, несет в себе протест (усилие, упрямство, упорство) против при/от/сутствия не-сущего, несет в себе *энергию быть*. Бытие словно «восстало» против невозможности быть снова сущему, выпростав тем самым свое измерение пространства-времени как противоходное, перена начальное, обратное, энергийное. Время необратимо устремившегося в само-сокрытие сущего и время противостояния всякому убыванию, случайности, кажимости сходятся в единстве темпорального сценария, в котором соотнесенные друг с другом «было» и «есть» в значении «быть снова» впервые воспринимаются как то же самое.

Противостоя на противоходе неизбежному скрыванию случайно присутствующего (μή ὄν), сущее (τό ὄν) приостанавливает и обгоняет сам момент случайного, что отсрочивает до поры движение не-сущего, делая его невидимым, одновременно преобразуя его движение в энергию — свет, простор и место для присутствия сущего, но уже с иными — содержательно определенными бытийно-временными характеристиками, мерами

³⁷ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 110.

³⁸ Там же. С. 110.

³⁹ Там же. С. 110–111.

устойчивости и постоянства. Вот почему метафизические понятия у Аристотеля — это энергии. «Есть» «отнюдь не связывает одно сущее с другим сущим или одно понятие с другим понятием, но показывает внутреннюю двойственность самого бытия»⁴⁰. То, что тянуло своей безудержной тяжестью вниз в не-сущее, цепляясь за свое бытие-ожидание-внемлемость, отсоединилось от него и тут же само стало тем, что есть здесь и повсюду, однажды и всегда (εἶναι ἀπλῶς). По отношению к своей противонаправленной энергии потенциации (ἐντελεχεία) *бытие вообще* уже всегда так или иначе развернуто с конца одного в начало другого, предоставляя тем самым сущему возможность быть. В итоге сущее *теперь* уже всегда есть до того, в результате чего оно только и может быть потом (τό τί ἦν εἶναι).

Противостояние, отвлечение, лишенность как условия предметного бытия вещи

Одним из ключевых моментов в понимании «Метафизики», как мы это уже видели, является противостояние понятий в вещи понятиям в субстрате. Каковы характер и содержание (сценарий) этого противостояния? Как мы выяснили, в восприятии вещи ее наличное бытие противостоит единому всеобъемлющему видению-видимого, восприятию того, восприятием чего оно является. Так вот бытие вещью противостоит так, что своим противостоянием отрицает и одновременно теряет из виду то, чему противостоит, само утверждаясь там и так, где и как отрицаемое стало невидимым, несущественным, отвлеченным, беспредметным, неопределенным. Речь идет не об отрицании чего-то чему-то, но об отрицании того, *чем* есть нечто, когда оно противостоит самим своим бытием. Через отрицание-лишение (στέρησις) единой непосредственной формы без материи одновременно устанавливается способ различения вещи в ее форме-материи, выявляется (вырастает/выпрастывается — φθίσις) чувственно различенное какое-то (τόδε) видимое. Противостояние в субстрате так отвлечено от противостояния в вещи, что образует число принятия. «Операция отвлечения (абстракции)... отбрасывает предикат, относящийся к категории места. Следуя этому посылу смысла, мы отвлекаемся от многообразной логической оптики, от многообразных способов свидетельствования о бытии (категории) и сосредотачиваемся на... сущем первой категории»⁴¹. По Аристотелю, частное единичное бытие предмета, или бытие пространственной наличной вещи, есть тогда, когда оно отстоит (отлично) от бытия единой «формой-форм», создавая при этом такой промежуток отстояния (мера), на каком противостояние оборачивается принятием (соответствием). Принятие, в свою очередь, возвращает основанию его целостность и единство.

Что здесь важно? Необходимо мыслить одновременно два сущностных сценария как предпосылку предметного бытия. Т. е., видя предмет, следует поставить метафизический вопрос: что вообще есть, коль скоро стало возможным видение этого вот (τόδε τί) предмета? Во-первых, есть непосредственная всеобъемлющая сущность с отсутствием имени, качеств, свойств; во-вторых, есть наличная пространственная вещь. Имеет место слияние в одно целое того, что «есть» в своем лишении-убывании, с тем, что «есть» в качестве этому всецело противостоящего. Прежде чем стать копулой, соотносящей субъект и предикат

⁴⁰ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 94–95.

⁴¹ Там же. С. 112.

в структуре высказывания, само это «есть» еще должно быть понято как сращение разных сущностных сценариев, а именно сращение того, что «есть» в сценарии убывающего (αὕξησις) сущего, с тем, что «есть» в сценарии противостояния (возрастания — φθίσις) всякому убыванию. Мы отмечаем: «есть это нечто», при этом само «есть» двояко «перебежало» из сути в суть. Будучи одним и тем же, «есть» неприметно соскальзывает из одного и обосновывается в другом.

Эта же логика Аристотеля применима и к понятию времени. Время непосредственной всеобъемлющей сущности «замерло» в своем «теперь» чистого созерцания, одновременно открывая в себе доступ темпоральной структуре времени хронологического. Лишение убывающего сущего есть то, вопреки и наперекор чему сбывается (в раскрытии, возрастании и разрастании) нечто более существенное — то, что есть и было (τό τί ἦν εἶναι). Лишенность (στέρησις) не может быть со-размерной чему-либо, поскольку она в принципе несоразмерна никакой мерности, она всегда убyla, не успев прибыть, ее время всегда вышло, не успев начаться. Ее время стало неким отвлечением (ἐχθροει) и соответственно раздвоением в слепом промежутке (периоде/такте), образуется «мерило (μέτρον), нечто неделимое либо по виду... либо для чувства»⁴², единица счета, расположенная между данным и последующим моментами времени хронологического. Сколь продолжителен сам промежуток, какова его величина? Очевидно, он не имеет величины, но, будучи неким обратным пределом этого вот (τόδε τι) сущего, внезапно проявился как его мера и понятие.

Итак, то, что *есть и было* (τό τί ἦν εἶναι), связано с убывающим сущим (στέρησις) не только отношением отрицания-противостояния, оно связано так, что второе своей неизбежной потенциацией (δύναμις) и ее подстратной энергией (ἐντελεχεία), пробуждает энергию бытия (ἐνέργεια).

Как τό τί ἦν εἶναι отличается от лишения-убывания (στέρησις)? Отличается, с одной стороны, просто как бытие присутствующего, с другой, как то, что всякий раз вставляет себя в новый порядок времени (переназначение). Поэтому время сущего как сущего (τό ὄν ἢ ὄν) противостоит отклоненному времени убывания (αὕξησις), — противостоит, каждым своим тактом отмеряя и удостоверяя, что в рамках хронологической структуры времени нет места ничему темпорально неопределенному.

Сценарий субстанции в значении субъекта.

Незримый, неименуемый субъект и его глагольная форма (сущее)

Одна из самых интригующих тем в философии Аристотеля — это тема субъекта. Нет — здесь не опечатка: общеизвестно, что концепция субъекта появилась позднее, в т. ч. в результате перевода на латынь аристотелева термина ὑποκείμενον. Конечно, эволюция и многообразие теорий субъективности, и не только в философии, заслуживает отдельного внимания, но нам было бы интересно применить здесь понятие субъекта как частичной смысловой деконструкции термина ὑποκείμενον. Что это даст, памятуя, что у Стагирита ὑποκείμενον принято соотносить с формой и материей?⁴³ В этом как раз и состоит интрига,

⁴² Аристотель. Metaph. XIV 1, 1087 b 33 — 1088 a 3. Цит. по: Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 89.

⁴³ Варламова М.Н. О проблеме единства и множества в Аристотелевском учении о душе. Einai. Том 2 (2) 2012. С. 345. <https://einai.ru/PDF/2013-02-Varlamova.pdf>

суть которой в том, чтобы попытаться выявить общий смысловой контекст между $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ как субъектом и $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ как формой-материей.

Выше мы отмечали: вещь есть в ее форме-материи, поскольку сама вещь оказалась отличной от ее неразличенного неименоуемого основания. Отличие вещи от ее основания позволяет ей быть из этой материи и иметь такую форму. «Из чего возникает или создается вещь? Пустой и универсальный ответ таков: это то, из чего возникает или создается вещь, это ее (вещи) „то-из-чего“ (то $\epsilon\acute{\chi}$ οὐ) (Metaph. N1 7, 1032 a 17). Так Аристотель обозначает материю. Но теперь это уже не просто само по себе ни о чем не говорящее имя или говорящая метафора („лес“, „древесина“), а субстантивированная конструкция, вобравшая в себя форму вопроса»⁴⁴. Спросим себя: что есть «то-из-чего», частным случаем которого выступает материя? «То-из-чего», таким образом, это базовое отличие вещи и одновременно ее идентификация, способ (вид) яви, каким вещь отличается от других вещей («субстрат для различий... как единая материя»⁴⁵).

Но как быть с субъектом, видящим ту или иную вещь? Ведь когда субъект различает эту вот вещь, то картина здесь явно не полная, не хватает какого-то звена. Какого? Очевидно, субъект различающий, в т. ч. и себя самого, должен еще получить свои отличия. Отличия от чего? От $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ — субъекта в основании, что попутно даст субъекту различающему видеть и понимать субъектов как некую *человеко-самость*⁴⁶.

Что общего между $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ как формой-материей вещи и $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ как субъектом, ее воспринимающим? Помимо того, что вещь различима в ее форме-материи, о ней высказывается утверждение, которое, по Стагириту, не только дает чему-то быть, но и что-то отклоняет. Аристотель говорит: «Если... [принять] утверждение, то необходимо [принять] и отрицание»⁴⁷. Т. е. если в утверждении принимается вещь, то что тогда отклоняется в отрицании? Всплотимся пристально в структуру отклонения-отрицания, коль скоро она так или иначе связана с утверждением. Внимание следует направить на то, что отклоняет, коль скоро то, что отклоняет, и то, что дает быть, происходят из одного корня — $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$. Что отклоняет себя, давая тем самым свидетельствовать в утверждении о чем-то?

Ответ Аристотеля очевиден: *то*, что-чем отклоняет, тем *оно* и видит. Чем видит видение? *Чем* сущее, будучи подлежащим, видит и, соответственно, само есть? Алексей Григорьевич Черняков предлагает вывести вопрос о что-чем подлежащем (субъект- $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$) в отношении к отглагольному сущему, имея в виду, что в сущем мы имеем дело не с именем существительным, но с причастием. «Аристотель пишет в De int. 3, 16 b 19 — 25: „Итак, глаголы сами по себе суть имена и что-то обозначают... однако они еще не указывают, есть ли [то, о чем идет речь] или нет...; даже если скажешь „сущее“ просто, само по себе [это еще не означает, что вещь есть], ибо само по себе „сущее“ ничего не значит

⁴⁴ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 106–107.

⁴⁵ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (V. VI. 7) С. 171.

⁴⁶ Этим замечательным понятием мы обязаны Хайдеггеру. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: «Наука». 2002. С. 129.

⁴⁷ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (IV. IV. 18) С. 136.

и лишь указывает на некую связь, которую однако нельзя мыслить без связываемых»⁴⁸. В таком случае метафизический вопрос будет звучать так: что-чем есть, коль скоро о нем сказано, что оно есть сущее, т. е. сущё-ствует, пребывает в «οὐσία „сущести“ сущего»?⁴⁹ Вопрос о что-чем сущем фокусирует наше внимание на пустоте, отсутствии лица (подлежащее), тем не менее это не повод, чтобы его не ставить. Черняков говорит: «„Сущее“ в основном для этой онтологии смысле следует понимать как причастие, образованное от глагола „есть“ в роли связки: S есть P. Т. е. „сущее“, строго говоря, — не самодостаточный термин. Это термин дополняемый и уточняемый, „открытый“ в направлении субъекта и в направлении предиката. Причастие „сущее“, чтобы обрести свой полный смысл, должно быть обрамлено подразумеваемым подлежащим и подразумеваемым сказуемым, или в латинской терминологии — субъектом и предикатом, т. е. должно быть вписано в противоестественную для русского языка, но показывающую смысл происходящего конструкцию: S — сущее — („чем“ или „как что“) P. „Сущее“ сказано о S (и в этом случае подразумевает некое P) или о P (и подразумевает S). В этой конструкции подлежащее обретает смысловой облик, выраженную в языке форму, благодаря сказуемому, а без этого оно, строго говоря, может быть указано только при помощи подражания жесту указывания — при помощи сочетания местоимений τόδε τι. Но сам этот жест (не просто τόδε, а τόδε τι) уже представляет собой пустую возможность смыслового выявления в предикации»⁵⁰. Иными словами, «у сказуемого „есть“ может быть только одно-единственное подлежащее»⁵¹.

Как учит Аристотель, а вслед за ним и Алексей Черняков: вопрос, относящийся к сущему первой категории, необходимо ставить должным образом. Чтобы было понятно: спрашивается не о субъекте (кто есть спрашивающий?), не о предмете (что есть предмет?), а о подлежащем-ὑποκείμενον (чем есть спрашивание до его разделения на субъект и объект?). По ходу дела отметим: подлежащее-спрашивание — вовсе не субъект (мы лишь сделали небольшое допущение, введя его в рассмотрение), и тем более не субъект суждения (восприятия, мышления, чувствования, действия и т. п.)⁵². Здесь само вопрошание иное: чем

⁴⁸ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 100.

⁴⁹ Там же. С. 133. Сноска 12.

⁵⁰ Там же. С. 100.

⁵¹ Там же.

⁵² Мы наблюдаем здесь весьма любопытную ситуацию, когда в высказывании подразумеваемое лицо (подлежащее) отсутствует. Конечно, в таком случае будет сказано: тот, кто... и в этом смысле можно было бы согласиться с Черняковым. Но как сказать, когда «тот, кто...» не имеет лица, безлик, не именуем и т. д.? Черняков признается, что заменил средний род мужским: «*тот, кто...*» и при этом соглашается, что в варианте Карпова («считающее» вместо «тот, кто будет считать») «сказано нечто иное», но тут же добавляет: «и притом совершеннейший трюизм». Вот что пишет Черняков: «Аристотель использует здесь активное причастие будущего времени среднего рода (я перевожу, заменяя средний род мужским: „*тот, кто будет считать*“). В переводе Карпова (*Сочинения Аристотеля в четырех томах*. Т. 3, с. 157) сказано: „ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого“ и, тем самым, сказано нечто иное (и притом совершеннейший трюизм). Аристотель же говорит: если нет такой возможности, чтобы в будущем существовал некто, кто действительно станет считать, ничто из настоящего не может быть определено как исчисляемое, т. е. считающее-в-возможности». Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 88. Мы вынуждены согласиться с позицией Карпова, потому что неименуемое сущее, перманентно и неизменно пребывающее в некоем пред-субъектном состоянии, не может иметь какой-либо род: мужской, женский, средний. На наш взгляд, «считающее» и «тот, кто будет считать» все-таки несут в себе разные метафизические смыслы.

сущее, будучи подлежащим, видит и, соответственно, есть? Типовой, традиционный, неприязательный ответ обычно так и звучит: *тем*, собственно, и видит-различает, что отличает предметное от самого себя. Чтобы не попасть в ловушку логических или лингвистических дефиниций и не трактовать ὑποκείμενον как только subjectum, повторим вопрос, имея в виду, что в акте различения, как его понимает Аристотель, сопоставляются два сущностных сценария: 1) восприятие, идущее из основания, и 2) различение, привнесенное признаком (причиной) отличия. В чем отличие непосредственного восприятия в подлежащем от различительного восприятия вещи? Отличие состоит в том, что подлежащее (ὑποκείμενον) в противовес противостоящей ему вещи держит все видимое вместе с видением и не дает им быть отличными друг от друга по тому или иному признаку (способу). Но *что* и *кем* усмотрено в вещи отличается посредством заданного способа отличия. Т. е. присутствующий в пространстве предмет, являясь следствием действительного признака восприятия, теперь есть сам по себе, отдельный, единичный, уникальный. В конечном счете мы имеем дело с отличием, дающим воспринимать сущее как сущее (οὐ ἢ δὲ).

Чем видит видение? Чем сущее, будучи подлежащим, видит и, соответственно, есть? С учетом субстантивации конструкции вопроса следовало бы ответить так: *то*, что видит не по тому или иному признаку (способу, принципу, причине), но видит непосредственно, — *видит* одновременно (ἄμα) *то*, что, являясь следствием признака отличия, воспринимает нечто отдельное, единичное, уникальное. *Непосредственное восприятие того, восприятием чего оно является, видит* так, что одновременно светит смысловым светом, — внутри него одно среди многих не только отлично (различено), но, видя себя как отличное от всего, уже сразу имеет идею быть *самим по себе*.

В онтологическом сценарии что-чему-противостояние относится к акту опредмечивания вместе с его субъект-объектными диспозициями. Но в динамическом противоположном противостоянии субстрат «видит» так, что, не останавливаясь на экспликации что — чему противостоит, сразу возвращается к себе, «оставляя» в топосе вещи отличный от себя способ явленности (при этом помним — отличие не в способе, а самим способом), «прячась» за нее, смотря самой явью на... и одновременно поверх того, чему противостоит, дабы снова скрыться в неразличенном, неименуемом (ἀνώνυμος) (пустота как отсутствие лица, субъекта) видении видимого. Возникает сомнение: не фантазируем ли мы, наделяя субстрат вслед за Аристотелем столь своенравным характером, чуть ли не душой-волей, правда, не обладающей собственным ликом? Особенность души в том и состоит, что, «касаясь» индивидуального субъекта, душа устремлена от всякой индивидуации в сторону субъекта как «человеко-самости». Субстрат, пребывая в своем понятии просто и непосредственно, всякий раз соскальзывает в неотвужающую безликую пустоту («жест без лица»), попутно (ἐν παρέργῳ («мимоходом»)) давая этой вот (τόδε τι) вещи возможность опредмечивания в ее наличном бытии.

В связи с этим довольно любопытен комментарий Алексея Чернякова к фрагменту из «Никомаховой этики». «Ср. Eth. Nie. I 9, 1170 a 29- b 1: „... видящий чувствует, что видит, а идущий, что идет, и в других случаях есть нечто чувствующее, что мы действуем, так что мы, пожалуй, чувствуем, что чувствуем и усматриваем умом, что усматриваем умом, а чувствовать, что чувствуем и усматривать умом, что усматриваем умом, и означает чувствовать и усматривать умом, что мы есть, ведь "быть" означало чувствовать

и усматривать умом“... В этом по-картезиански звучащем фрагменте Аристотель вовсе не выводит бытие из мышления, а говорит, что для живого существа „быть“ значит „жить“, для человека же чувство и мышление (ноэсис) — главные энергии жизни, наряду с питанием и ростом, определяющие живое как живое (одушевленное)»⁵³.

Позволим себе не вполне согласиться с Алексеем Григорьевичем, мысль Стагирита, как нам представляется, о другом. Чувство чувства (αἴσθησις αἰσθήσεως), усматривание умом, что усматриваем умом (νόησις νοήσεως), вовсе не означает здесь «„быть“ значит „жить“». Мы вновь возвращаемся к понятию субстрата — ὑποκείμενον — термину, который, как замечает Черняков, столь же не именуем, сколь и неустраним. Напомним: в акте видения вещи соотносятся два сценария: 1) общие восприятия, идущие из основания, и 2) различительное восприятие по способу его отличия от субстрата. Как есть данное соотношение? Подлежащее (ὑποκείμενον) в противовес противостоящей ему вещи держит все видимое вместе с видением и не дает им быть отличными друг от друга по тому или иному признаку (способу). Но что и кем усмотрено в вещи отличается от подлежащего-ὑποκείμενον посредством заданного способа отличия. Расположенный во времени и пространстве предмет, являясь следствием способа различения, теперь есть сам по себе, отдельный, единичный, уникальный. То же относится и к субъекту восприятия — он есть отдельное, уникальное, индивидуальное лицо.

На эту логику и должно опираться толкование фрагмента «Никомаховой этики». Нечто чувствующее в данном случае есть подлежащее, оно чувствует «общим» чувством, у которого нет отдельного органа чувств и собственного предмета, собственного лица, у него все предметы имеются сразу (форма без материи или «форма всех форм»). Так вот когда говорится, что нечто «видит» и различает, то это означает, что общее восприятие, в котором все предметы даны непосредственно, *видит* свою противоположность (свое иное) — чувство, которому определенным способом дан наличный предмет. Одно есть единое целое, другое — отличное, в итоге *чувствует, что видит*, — и есть свидетельство завершения «процедуры абстрагирования», в которой отвлеченное (εχθεσεί) соединилось с тем, что противостоит (вещное, предметное), образовав *то же самое*. Аналогичные рассуждения применимы и к другим примерам: идущий чувствует, что идет, и т. д.

Воспринимающее само себя чувство, или Непосредственное как отвлечение (абстрагирование) опосредствованного. Бессмертие души

Вновь поставим промежуточный вопрос: как «видит» душа предмет *видимой завершенной формы*, иными словами, как она видит наличную пространственную вещь? В тщательной и скрупулезной подготовке ответа на вопрос, кажущийся почти «техническим» и второстепенным, мы по ходу дела ставим перед собой задачу приблизиться к пониманию того, как есть *бессмертие души*, учитывая, что поводов для постановки такой задачи более чем достаточно. Итак, Черняков предоставляет нашему вниманию замечательный перевод оригинального текста Аристотеля: «Я приведу перевод фрагмента *De somno*, 2 455 а 12-23: „Итак, с одной стороны, каждому чувству присуще нечто собственное,

⁵³ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. Сноска 105. С. 115.

а с другой, нечто общее [всем чувствам]. Собственное [для чувства] — это, например, видение для зрения, слышание для слуха, и так же дело обстоит с другими чувствами. Но есть еще и некая общая способность, сопровождающая все чувства, посредством которой [видящий] чувствует, что видит, а [слышащий], что слышит (*ведь неверно, что некто при помощи зрения видит, что видит*); и некто отличает и способен отличить сладкое от белого не посредством вкуса или зрения, или того и другого вместе, но посредством некоторой части, общей всем органам чувств. Ведь есть именно одно чувство и один главный орган, но бытие чувством каждого рода — разное, например, [не одно и то же быть чувством] звука и цвета“. В *De anima* III 1, 425 а 14 сказано, что для общих чувственных свойств нет собственного органа»⁵⁴.

Обладая только зрением, мы не в состоянии видеть то, что видим, т. е. не можем различить, знать, понимать видимое. «Как можно знать что-нибудь, если нет чего-нибудь единого для всего?»⁵⁵ — спрашивает Аристотель. Для частного различающего видения необходимо, чтобы, помимо него, было одновременно и общее для всех способов чувственного восприятия видение. Что дает общее для всего зримого видение? Во-первых, оно дает возможность видеть некое видимое как таковое в его отличии; во-вторых, будучи общим для всех других органов чувств, оно дает видеть видимое в его целом, когда соединены в одно другие формы чувственного восприятия. Очевидно, частное и общее чувства находятся в некоем диалоговом состоянии, позволяющем что-то различать, знать и узнавать различенное, но только общему чувству дано связывать разные по способу и признакам чувственного восприятия отличия в одном и том же сущем. И все это выглядит как нечто привычное и само собой разумеющееся, хотя имеет место череда опосредствований и абстрагирования. В противном случае различенное не было бы «передано» знанию, т. е. оказалось бы невозможным. «У „второго чувства“ (в нашем примере — чувства, воспринимающего зрение), о котором шла речь в исходной аристотелевой дилемме, и в самом деле — „те же самые“ предметы, что и у первого (зрения). И все же эти предметы можно различить, поскольку... не одно и то же (ἀπλῶς καὶ κατὰ τὸν λόγον) цвет как определение вещи и цвет как определение зрения»⁵⁶. Тем, что мы одновременно узнаём то, что различаем, мы обязаны общему чувству (душе). Оно не только различает те же предметы, что и частное чувство, но воспринимает предмет в единстве всех способов его восприятия, т. е. как совокупность узнаваний, одновременно позволяя видеть его как нечто отличное. В результате я чувствую, что чувствую, попутно (ἐν παρήρῳ — «мимоходом») чувствуя присутствие чувствования (душа), без сомнений и промедления определяя себя как чувствующего. Правда, когда мы знаем (чувствуем, понимаем), что *мы есть здесь и сейчас*, отличаемся от всего и всех, воспринимаем и понимаем себя и происходящее вокруг, необходимо еще задаться вопросом: откуда у нас это знание?

Почему общее чувство (душа), видя все сущее, не имеет своего отдельного органа восприятия? Ответ Чернякова известен: «Предметы всех отдельных чувств суть в то же

⁵⁴ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 116. Сноска 106.

⁵⁵ Аристотель. *Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Перова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (III. IV. 9) С. 107.

⁵⁶ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 119.

время предметы общего чувства. Уже поэтому оно не совпадает ни с одним из пяти чувств»⁵⁷.

Каждый орган чувств имеет свое отдельное чувственное восприятие, но только благодаря общему чувству можно различать, идентифицировать, знать предмет, объединяющий в себе сразу несколько частных способов чувственного восприятия. Общее чувство (душа) не имеет своего отдельного органа, поскольку *видит* все сущее сразу. Отдельное чувство, напротив, имеет свой орган чувств, но различать в вещи ее форму не может, такие различия даны только общей способности. В результате взаимодействия общего и частного мы видим (и понимаем, что видим) единичный, уникальный вот этот (τόδε τι) предмет, обладающий разными признаками различения (например, белый, твердый, сладкий кусок сахара). Черняков говорит: «Душа воспринимает не только различия в цвете, но также различие цвета и вкуса. Душа отличает белое от сладкого, т. е. собственные предметы разных чувств. По Аристотелю, эта способность души и есть *общее чувство*. А поскольку мы различаем содержания всех пяти чувств, необходимо допустить, что общему чувству в каком-то смысле даны все их собственные предметы»⁵⁸.

Но столь же очевидно и обратное: невозможно ничего ощущать, знать, понимать вне общего чувства (души). Что произойдет, если не учитывать «присутствия» столь избыточного, на первый взгляд, элемента восприятия, как *общее чувство* (душа)? С позиции различительного видения разным чувственным восприятиям противостоят и одновременно соответствуют свойства и качества вещи как материи (ὑλη). Так вот способ этого соответствия образовался из единства бытия души (единства всего сущего), которому *противостоят и в противостоянии оборачиваются соответствием* числа и виды. «Ведь если не может существовать считающее, не может быть и считаемого»⁵⁹, — замечает Стагирит. Иными словами: душа «считает» время. «В *Phys. IV 14* (223 а 16 — 26) мы читаем: „Если души нет, будет ли тогда время?.. Если же ничему, кроме души или, точнее, ума в душе, не свойственна деятельность счета, то, коль скоро не будет существовать души, не будет и времени...“»⁶⁰

Какую картину рисует нам воображение, когда нет субстрата, когда нет и «не будет и времени»? Вещь окажется бесконечно и хаотично делимой, что тут же «выключит» свет ее бытия, ввергая в ночь несуществования. Аристотель видит это так: «В том, что всякое воспринимаемое чувствами тело и делимо в любой точке и неделимо, нет ничего нелепого. Ведь в возможности оно делимо, а в действительности остается [неразделенным]. Но быть одновременно повсюду делимым [даже] в возможности, по-видимому, невозможно... ничего не осталось бы и тело уничтожилось бы, превратившись в [нечто] бестелесное... Однако очевидно, что оно делится на отдельные... величины, которые отстоят и отделены [друг от друга]. Поэтому если делить его на части, то дробление не будет бесконечным, и [тело] не может быть разделено одновременно во всякой точке (ведь это невозможно), а может быть разделено лишь до какого-то предела. Значит, необходимо должны содержаться [в теле]

⁵⁷ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 117.

⁵⁸ Там же.

⁵⁹ Аристотель. *Собр. соч.*: В 4 т. М.: Мысль, 1976–1984. Т. 3. С. 157.

⁶⁰ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 88.

невидимые неделимые величины...»⁶¹, и этим величинам надлежит быть содержательно определенными. В противном случае не будет никакого сущего в его целом, различенном, просчитанном, не будет никакого бытия.

Продолжая тему избыточности и ненужности субстрата, приходим к выводу: делимое *вне* определенной меры счета (числа) делимости не подпадает под условие бытия. В определенности величины счета *прочитывается* условие единства в субстрате. В то же время посредством «субстрата для различий... как единой материи»⁶² неделимость единства (субстрат) задает масштаб, горизонт и глубину перспективы видового ряда, «высвечивает» (проявляет) вещь, определяя ее число, т. е. ее отличие от других вещей (всех остальных), выявленных по способу яви этого вот (τόδε τι) сущего. Но вот что примечательно: единство видения-видимого в субстрате, его возвращение к самому себе, его движение от себя к себе и т. д. — все это возможно через обратную проекцию видения-видимого, когда вещь есть в ее бытии посредством способа ее отличия от подлежащего. Как бы это парадоксально ни звучало, но посредством способа явления-различения вещи, а затем посредством отвлечения самого опосредствования, общее чувство (единое, субстрат, видение того, видением чего оно является) получает себя непосредственно. Динамическая, крайне подвижная структура опосредствования и абстрагирования общего чувства такова, что в итоге оно всегда есть непосредственно.

Непосредственность общего чувства всякий раз возвращается чувственным восприятием этой вот вещи. Этот обратный ход, возврат непосредственного через отклонение (абстрагирование) опосредствованного, еще предстоит осмыслить и понятийно-логически развернуть. Черняков делает важное замечание: «В определенном смысле верно, что имеется два чувства для восприятия одного и того же — зрение и общее чувство. Но это различие одного и второго чувства есть, как говорили схоласты, только мыслимое различие — *distinctio rationis*, впрочем, *cum fundamento in re*, поскольку речь должна идти о рефлексивной структуре самого зрения, узнающего о себе „мимоходом“»⁶³. Это довольно существенное замечание: предметы общей способности есть в душе *не просто мимоходом*, но именно когда восприятие *узнает о себе*. Т. е. при видении вещи общее чувство *узнает о себе мимоходом*. Сопоставим дефиниции общего чувства:

— «общее чувство это... всякий раз знающее о себе *ἐν παρέρῳ* частное чувство»⁶⁴;

— «общее чувство — одна (единая) способность души»⁶⁵;

— «душа есть некоторым образом все сущее»⁶⁶;

— «В *Metaph.* XII 9 сказано, что чувство есть всегда чувство чего-то другого... На мой взгляд, общее чувство связано именно с этой... структурой со-восприятия»⁶⁷.

Рискнем вывести общую дефиницию общего чувства: *некоторым образом все сущее и есть одна (единая) способность души*. Что несет в себе данная формула? Она несет в себе

⁶¹ Аристотель. О возникновении и уничтожении. А. II. (15).

⁶² Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (V. VI. 7) С. 171.

⁶³ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 119.

⁶⁴ Там же. С. 118.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 75.

⁶⁷ Там же. С. 117.

весть: *мимоходом есть все предметы общего чувства, есть сразу как некое узнавание в другом себя, узнавание себя во всем, т. е. в том, «восприятием чего оно является».*

Нам теперь важно попытаться удержать все перечисленные понятия души вместе, не забывая, что непосредственность ее бытия основывается на отклонении (абстрагировании) опосредствования наличного бытия вещью. Итак, душа узнаёт и при этом есть, когда связывает между собой (друг с другом) сущее, чтобы оно, по каким бы признакам ни различалось, всегда было в едином одном. «Вопрос о том, каким образом душа способна различать и связывать различное, должен... ставиться и решаться...»⁶⁸. Уже в самой постановке проблемы Черняков дает существенную подсказку — душа различает и одновременно *связывает* различное. Но стремлению связывать все сущее в непосредственном видении что-то противостоит. Узнаванию самого себя препятствует вещьность вещи, предметность предмета, материя (ύλη) и ее свойства, т. е. то, в чем общее чувство лишь мимоходом успевает узнать о себе, заодно связав внешние (видовые) границы различного в одно целое. Узнав о себе, оно тут же «застывает» в противостоянии вещью, («замирает», забывает себя), что позволяет вещи *пребыть* в своем времени. Но душа пробуждается, когда данное противостояние преодолено, когда от вещи остались только ее вид и число, но не она сама как нечто отличное от всего. Душа пробуждается к непрерывному сбору (счету) видов вещей как своих единств, «виды становятся (εἴδη) числами»⁶⁹, — говорит Аристотель. Виды и числа оборачиваются вдохом-дыханием души, ее понятием-знанием, ее бытием-видением, непрерывным воспоминанием себя во всем. Душа есть, когда узнаёт себя в связывании перспектив и горизонтов видимого, дабы оно, где и как бы ни виделось, свивалось в *единое одно*.

Но узнающее себя мимоходом видимое есть видение, или «восприятие того, восприятием чего оно является»⁷⁰. Это довольно запутанная и неоднозначная смысловая конфигурация. Напомним ее контекст: «Зрение есть способность к зрительному восприятию чего-нибудь, а не того [только], восприятием чего оно является... [зрение] есть зрительное восприятие того, восприятием чего оно является»⁷¹. Очевидно, «восприятие того, восприятием чего оно является», и есть восприятие себя, т. е. невозможность «восприятия чего-нибудь».

Итак, восприятие того, восприятием чего оно является, это чувство, которое мимоходом (ἐν παρήρῳ) есть чувство себя. В таком случае чувство чего-то другого — это когда общее чувство «видит» некую иную величину (измерение), но еще не форму собственного присутствия. Что происходит, когда общее чувство обнаруживает себя в видимом, ведь до этого оно было частным с определенным признаком различения? Как только оно стало общим, т. е. узнавшим себя, признак различения тут же «отклонился» (ἐχθροεῖ), образовав нехватку (στέρησις) способа восприятия. Время между «отклоненным» (потенцированным) признаком восприятия и актуальным, сколь бы долгим или кратким ни

⁶⁸ Черняков А.Г. *Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера*. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 120.

⁶⁹ Аристотель. *Метафизика*. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VI. 4) С. 54.

⁷⁰ Там же. (V. XV. 8) С. 195.

⁷¹ Там же. (V. XV. 8) С. 195.

было, так или иначе есть мимоходом. «Мимоходом», таким образом, не просто некий промежуток, но *перечет величин*.

Но данный перечень душа не видит, поскольку сама им является; считая время, она не различает форму-материю предмета, отклоняет его опосредствование, его обособленность и единичность, независимость и автономность, для нее такой предмет — «неразрывный пробел», вобранный единством ее бытия. Душа видит в форме-материи вещи вспышку (величину единства) собственного пробуждения (узнавания), мгновенное соединение в *единое одно* (как самое себя) видовых перспектив отдельных вещей. Но на месте предметного наличного бытия вещи «глазами» души «сверкнул» пустой зазор, промежуток (διάστημα), средник (μεσότης), «пустая» дифференция⁷², «событийно пустой, безразличный, безликий промежуток»⁷³, силуэт беспамятства. Что отсутствует и по причине своего отсутствия уже не требует незамедлительной организации поиска (нехватка)? Судя по всему, отсутствует то, что позволяло вещи, собственно, быть вещью. Иными словами, отсутствует «υπάρχει... букв., „то, что было "быть этой вещью"“»⁷⁴, что должно наличествовать, т. е. *делать это сущее именно этим сущим*.

По мере соединения всех промежутков, когда душа узнавала себя мимоходом, душа обретает саму себя в единстве всего и себя. Будучи общим чувством, она есть непрерывное переопределение-наполнение содержанием собственного понятия — соединение прерывных форм частных чувств в некую неосязаемую материю единства, причем так, что в формуле «чувствую и понимаю, что чувствую» постоянно абстрагируется второй член, т. е. снимается терминологическое препятствие-граница. В итоге высвобождается чистое безотносительное движение (оно в бытии вещью едва замечено) «чувствую чувство чувства» как сам себя подхватывающий и несущий порыв, непрерывный переход *прерывностей*, множественные движения в субстрате, неостановимый модальный переход. Душа оживает (энергия пробуждения души) в со-бытии смыкания пустых зазоров, образованных завершенными формами вещей, и одновременно объединяет их мерцающие видовые перспективы в устойчивое бытие.

Пробуждаясь и одновременно обозревая все вокруг как саму себя, душа связывает видовые границы вещей, причем так, что в итоге образуется неохватный простор в чистых пространствах ее самодвижения. Она сама есть то и там, что и где она видит. «По мере соучастия с единым, виды становятся числами»⁷⁵, — говорит Аристотель. Это следует понимать так: по мере соучастия с единым, душа видит (и одновременно «считает») числа как самое себя, и в этом счете сама есть (бытие души).

Ἐν παρέργῳ неожиданно приоткрылось в значении некоего *переключения* величин. В узнавании себя восприятие постоянно выскальзывает из одной величины и устремляется в иную. Т. е. момент узнавания-воспоминания каждый раз становится переходом в иную размерность яви, дабы видимое всегда представало видению *непосредственно*. Так душа узнаёт себя, узнаёт в *видении видимого*, в восприятии того, восприятием чего оно является.

⁷² Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 91.

⁷³ Там же.

⁷⁴ Там же. С. 97.

⁷⁵ Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Перлова и В.В. Розанова. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. (I. VI. 4) С. 54.

Узнавая себя, видение видит уже не «мимоходом» (все многочисленные «мимоходом» так соединились друг с другом, что образовали единое динамическое целое видения видимого), но непрерывным изменением величин. Беспрепятственно преодолевая границы завершенных форм вещей, размыкая их пространства-времени, пересчитывая величины, общему чувству открывается невероятно-динамический «хоровод-пересчет» ее чувственных форм как свободно и безотносительно движущийся взор-бытие. Это не взор, застывший на чем-то одном, и также не восприятие, в составе умозрительной формы присоединяющее к «*воспринимаю*» — «*уже воспринял*». Теперь повседневная бытовая ситуация: *ὄρα ἄρα καὶ ἑώρακε* («видит и заодно уже увидел»)⁷⁶ разомкнута, выпустив на волю самостийное непрерывное динамическое само-связывание: «*видит*» + «*видит*» + «*видит*».

Невольно напрашивается вопрос: видит *кто*? Ответ будет более чем парадоксальным: видит само видение, воспринимает само восприятие, или общее чувство. «Почему бы не допустить, что зрение способно некоторым образом воспринимать само себя?..»⁷⁷ Но это не просто восприятие, позволяющее что-то наблюдать. Душа видит разомкнутую чувственную форму так, что сама тут же становится ею, правда, уже не мимоходом, но непрерывно (т. е. в мгновенных и незаметных соединениях прерывностей) узнавая себя. Каждое чувство видит и трактует предыдущее, но одновременно само притягивает следующее как уже свое текущее видение-трактование. Динамическая форма «*воспринимает*» + «*воспринимает*» + «*воспринимает*», выпростанная из разомкнутого акта «*воспринимаю и уже воспринял*», предполагает непрерывное перекликанье самих себя трактующих чувств в чередовании модусов чувственных форм.

Как меняется фокус восприятия, когда общее чувство присоединяет к себе взор, ставший (а теперь уже и всегда бывший) собственным взором души в момент присоединения? Беспрерывно чередующий свои измерения взор души сначала обнаруживается в своем присутствии как «*глядящий*» на все вокруг... И вот он уже узнаёт себя во всем как в одном. Т. е. узнаёт там, откуда только что смотрел *сам*. Но эти «то» и «откуда» отличны и вместе с тем то же самое, происходит одновременно/попеременное наложение и прохождение сквозь друг друга взаимо-встречных сценариев яви, прямых и обратных экспозиций видения-видимого. Общее чувство «*смотрит*» сквозь «*единое целое*», но, обнаружив себя, тут же застает себя уже в иной размерности бытия, превращая его в игру извне/изнутри обозримых горизонтов, интерферируемых друг с другом логико-смысловых панорам. Эти же рассуждения применимы и ко времени (вернее, временам), его «до» и «после», будучи изначальной, вне-хронологической структурой, выглядит так: момент *теперь* уже всегда есть до того, в результате чего он только и может быть потом.

Метафизический вопрос, поставленный в метафизической логике Аристотеля, особенности и элементы которой мы попытались осветить, незаслуженно обходит стороной, не менее важный: что такое метафизика? Как можно на это ответить, не прибегая к учебникам и словарям, без специальной подготовки и апеллирования к наукообразным

⁷⁶ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 64.

⁷⁷ Там же. С. 114–115.

дефинициям? Метафизика — это разговор с сущностью, разговор, в котором то, чем и о чем говорится, само по себе немо, неощутимо, незримо, «„именующее место“, звук, сигнализирующий о невозможности именования, обозначение молчащего места, где должно было бы помещаться имя подлежащего...»⁷⁸. Наши чувства и мысли, слова и поступки, выбор и решения осознанные и не вполне, словно преследуют эту сущность, будучи ею ведомы, но никогда ее не настигают. Нам только кажется, что мы пребываем в диалоге с тем, что видим и слышим, чем озабочены и на что подвизались, но еще предстоит выяснить, где берет свой исток *мера* видения-слышания, *сфера* притязаний, *энергия* и *величина* наших жизненных возможностей. Все это нам «передано в распоряжение», в результате чего мы ваяем из «материи» жизни наши ожидания и принятия, то, на что надеемся и чему себя посвящаем. Но, не вполне отдавая себе отчет в том, что при этом происходит, мы постоянно говорим не о том, не по поводу и не предметно, тратя ограниченное время на разговоры не о сути, не с сутью.

Разговору с сутью нас учит выдающийся советский и российский философ Алексей Григорьевич Черняков, чья жизнь оборвалась в возрасте 55 лет. Мы его многократно цитируем, что лишь подтверждает наше безграничное восхищение личностью этого замечательного мыслителя, он оказал колоссальное влияние на автора статьи. Предлагаем цитату, которая как нельзя лучше подытоживает наши робкие шаги в царстве метафизической логики Аристотеля, его «Первой философии». Но прежде всего мы в очередной раз жаждем «вслушаться» в философский тон-голос живой мысли столь вдохновленного, неутомимого и самоотверженного разыскателя истины.

«„Первая философия“ спрашивает о сущем как сущем (ον ή δν), спрашивает, что есть сущее, поскольку оно сущее. Но вопрос „что есть?..“ отсылает к смыслу. Прояснение смысла сущего как сущего требует систематизации способов говорить о сущем, способов произносить слово „есть“ в логическом свидетельствовании о бытии. Детище Аристотеля, которое мы сегодня называем „логика“, для самого Стагирита — наука о том, как сущее показывает себя (свое бытие, свою сущность-сущность), свидетельствует о себе в логосе. Логика — всегда уже онто-логика, сторона онтологии. Важнейшая черта сущего как сущего — в его выговариваемости. Бытие (= то, в силу чего сущее зовется сущим) всегда может показать себя в слове... Но у Платона показанность бытия, его предназначенность к выговариванию связаны со словом *ιδέα*, что подразумевает неизменную и всегда себе тождественную явность, ясность, изнутри-сиятельность смысла. У Аристотеля центральным онто-логическим термином становится *κατηγόρια* — свидетельство о..., сказывание чего-то о чем-то, одного о другом. Это „то-о-чем“ высказывание (το υλοκείμενοι) показано через иное (τό κατηγορούμενον) и выявляет свой вид-эйдос всегда в определенной логической перспективе в зависимости от того, как происходит это показывание через иное, в зависимости от характера сказывания одного о другом, т. е. в зависимости от „схем категории“. При этом энергично присутствующая для ума и озвученная в речи („показанная“) форма (эйдос), вообще говоря, отлична от самого являющегося в этом показывании или показанности сущего. Это сущее показано так-то и так-то, как то-то и то-то, но допускает иную логическую оптику, оставаясь при этом единым, одним

⁷⁸ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 43.

в многообразных способах своей показанности как неизменное подлежащее (ὀλοκεῖμενον). То-о-чем (το καθ' ου) высказывания, „то, о чем высказывается иное“ (1028 b 36), имеется в наличии, в распоряжении. Оно пред-лежит (ὀλάρχει) в своей фактичности, на него можно указать и имитировать этот жест указывания в слове, сказав „это-вот“ (τόδε) или „некое вот-это“ (τόδε τι). О платониках Аристотель говорит, что они незрячи в отношении фактически наличного. Явленность смысла в „этом-вот“ и есть фактическое наличие и смысла вещи, и вещи как осмысленной. Нельзя „быть налицо“, не имея смыслового облика. Но и эйдос мыслим для Аристотеля не сам по себе, но исходно (хотя и не исключительно) — как смысловое обличье наличного»⁷⁹.

Литература

1. *Аристотель. Метафизика. Перевод и примечания А.В. Кубицкого.* Государственное социально-экономическое издательство. М.: Л. 1934. 447 с.
2. *Аристотель. Метафизика. Перевод с греческого П.Д. Первова и В.В. Розанова.* М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. 232 с.
3. *Аристотель: О возникновении и уничтожении.* <https://proza.ru/2012/06/03/1049?ysclid=m9idz3ia5l208558527>
4. *Аристотель: Собр. соч.: В 4 т.* М.: Мысль, 1976–1984.
5. *Богомолов А.В. Диалектическое решение проблемы небытия в истории древнегреческой философии (досократический и классический этап).* Нижегородский государственный педагогический университет имени Козьмы Минина. На правах рукописи. Нижний Новгород. 2014. https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf.
6. *Варламова М.Н. О проблеме единства и множества в аристотелевском учении о душе.* Einai. Том 2 (2) 2012. <https://einai.ru/PDF/2013-02-Varlamova.pdf>
7. *Гарнцев М.А. Проблема сознания в философии Аристотеля.* Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия. 2018. <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-soznaniya-v-filosofii-aristotelya?ysclid=m9d246vsc14619968>.
8. *Гущин О.В. Учение Алексея Чернякова о душе и уме: размышления и комментарии.* Философский журнал Vox. Выпуск № 33. С. 25. https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf
9. *Кант И. Критика чистого разума. Пер. с нем. Лосского Н.О.* СПб.: Тайм-аут, 1993. 626 с.
10. *Орлов Е.В. О русских переводах гносеологической терминологии Аристотеля.* <https://transcendental.ucoz.ru/Vox-2-orlov.pdf>.
11. *Прокопенко В.В. Слово о сущем в философии Аристотеля.* https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela

⁷⁹ Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001. С. 93–94.

12. Хайдеггер М. Время и бытие. Хайдеггер М. Бытие и время. СПб.: «Наука». 2002. 452 с.
13. Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля и Хайдеггера. СПб.: Высшая религиозно-философская школа. 2001.

References

1. Aristotel. Metafizika. Perevod i primechania A.V. Rubitskogo. Gosudarstvennoe socialino-economicheskoe Izdatelstvo. M.: L. 1934. 447 с. (In Russian.)
2. Aristotel. Metafizika. Perevod s grecheskogo P.D. Pervova i V.V. Rozanova. M.: Institut filosofii, teologii i istorii sv. Fomi. 2006. P. 229. https://vk.com/doc-141388378_442990214 (In Russian.)
3. Aristotel. Soch. v 4 tomah. Filosofskoe nasledie. M.: Misli. 1976–1984 (In Russian.)
4. Aristotel: O vozniknovenii I unichtojenii. <https://proza.ru/2012/06/03/1049?ysclid=m9idz3ia5l208558527> (In Russian.)
5. Bogomolov A.V. Dialecticheskoe reshenie problemi nebitiia v istorii drevnegrecheskoi filosofii (dosocraticeskii i classicheskii etap). Nijegorodskii gosudarstvennii pedagogicheskii universitet imeni Kozmi Minina. Na pravah rukopisi. Nijnii Novgorod. 2014. (In Russian.) https://mininuniver.ru/images/docs/nauka/zaschita/Tekst_dissertacii_bogomolov.pdf (In Russian.)
6. Cherniacov A. Ontilogia vremeni. Bitie i vremea v filosofii Aristotelea, Gusserlea i Heideggera. http://www.al24.ru/wp-content/uploads/2014/12/%D1%87%D0%B5%D1%80_1.pdf (In Russian.)
7. Garncev M.A. Problema soznania v filosofii Aristotelea. Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seria 7. Filosofia. 2018. <https://cyberleninka.ru/article/n/problema-soznaniya-v-filosofii-aristotelya?ysclid=m9d246vsc14619968>.
8. Gushchin O.V. Uchenie Alexeia Cherniacova o dushe i ume: razmishlenia i commentarii. Filosofskii jurnal // Vox №. 33. С. 25. https://vox-journal.org/content/Vox%2033/Vox33_2_%D0%93%D1%83%D1%89%D0%B8%D0%BD.pdf (In Russian.)
9. Heidegger M. [Being and Time] Sein und Zeit. SPb.: Nauka, 2002. P. 452. (In Russian.)
10. Kant I. [Critique of Pure Reason] Kritik der reinen Vernunft. SPb.: Taim-aut, 1993. P. 477. (In Russian.)
11. Orlov E.V. O russkih perevodah gnoseologicheskoi terminologii Aristotelea. <https://transcendental.ucoz.ru>. Vox-2-orlov.pdf. (In Russian.)
12. Procopenco V.V. Slovo o suschem v filosofii Aristotelia. V.N. Karazin Kharkiv National University. 2011. https://www.researchgate.net/publication/259484342_Slovo_o_susem_v_filosofii_Aristotela (In Russian.)
13. Varlamova M.N. O probleme edinstva i mnojestva v Aristotelevskom uchenii o dushe. Einai. Tom 2 (2) 2012. <https://einai.ru/PDF/2013-02-Varlamova.pdf> (In Russian.)

Aristotle's Metaphysical Logic: Key Features

Gushchin O.V.,

independent researcher, Moldova, Chisinau

oleg_gusin@mail.ru

Abstract: In Aristotle's metaphysical logic, it is essential to grasp that the object of vision, understanding, and enunciation is the unified pure form — devoid of matter — a kind of ἄσύνθετον (non-composite), immediate presence. By contrast, any actual manifestation in the world appears merely as an accidens — an incidental configuration. Accordingly, within the metaphysical dimension, the singular being, by the very fact of its being, testifies to that with which it co-participates — as with something self-standing and self-sufficient, namely that which truly is (ἀληθεύει). Grammatically, this “this-here” (τόδε τι) being (τὸ ὄν), in being participatory — existent, present, sensed, perceived, and so forth — utters something through its form or matter. Yet what it utters is not about itself, but rather about another: it predicates upon a ὑποκείμενον (underlying subject). This subject, as the originary ground of questioning, speaks through anonymity (ἄνώνυμος), facelessness, and silence — through diminution (αὔξησις) and privation (στέρησις): “What is being?” It is precisely this that the “this-here” (τόδε τι) being answers with its being-as-what-to-what.

A central element of the Stagirite's metaphysical logic lies in the contrast between concepts that exist “within the thing” and those that reside “within the substrate” (ὑποκείμενον). The nature and content of this contrast is such that it does not denote opposition between two determinate things, but rather, opposition as such — what it means for there to be opposition. What emerges is that opposition exists by virtue of its own being (its τι-ὄν): a being-in-difference. Vision, within the substrate and its concept, sees directly — that is, in such a way that it constantly deflects or distances (ἐκθεσις) the what from the to-what it stands against. However, this entire what/to-what/opposition scenario belongs to the act of objectification, along with its subject-object structuring. The substrate, in its own place, “leaves behind” a being that is different from itself — via the mode of appearance. Yet this difference lies not in modes, but in the very modality of givenness itself. The substrate “hides” behind what is made manifest, gazing through the manifestation upon that to which it stands as other — only to once again dissolve into indistinction, anonymity (ἄνώνυμος), and pre-/non-subjective visibility: a void, as the absence of face. At this point, one might wonder: are we not perhaps fantasizing, ascribing to the substrate — along with Aristotle — an unruly character, nearly a soul with will, and yet lacking a face of its own? According to the Stagirite, the soul is such that, while “touching” the individual subject, it turns away from all individuation toward the subject as Aristotle's “third man.” The substrate, while remaining within its own concept, continually slips into a silent, faceless, nameless void (ἄνώνυμος) — a “gesture without a face.” In passing (ἐν παρέργῳ, “in the by-work”), it casts toward the τόδε τι (this-here thing) the mere possibility — the way — of being objectified in its form and matter.

Keywords: Aristotle, metaphysical question, spatial thing, essence, substance as form/matter, substance as subject, being